



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Tres Aristotelis Libros de Anima Commentarij.

NVNC PRIMVM EDITI.

Cum Indice rerum Copiosissimo.

CVM PRIVILEGIIS.







VENETIIS, MDCV.

APVD FRANCISCVM BOLZETTAM.

GLi Eccel. Sig. Capi dell'Eccelso Conf. di X. infrascritti hauuta fede dalli Sig. Reformatori dello Studio di Padoua per relation delli doi à ciò deputati, cioè del R. Padre Inquisitor, & del Circ. Secretario del Senato Zuane Meraueglia, che nel libro delle opere di D. Giacomo Zabarella sopra li tre Libri dell'Anima d'Aristotele descritte, in tre zorni da essi veduto & letto, non si troua cosa alcuna contra la santa Fede Catholica, Principi, & buoni costumi concedono licenza che possi esser stampato in questa Città.

Datum die 3. Decembris 1604.

D.Z. Paolo Gradenigo.
D. Lunardo Mocenigo. } Capi dell'Eccel. Conf. di X.
D Zuane Corner.

Excelsi Consilij Decem Secretarius
Bonifacius Antelmi

1604. à 4. Decemb. Regist. nell'Off. con. la Biast.

Gio. Francisco Pinardo Secret.



PHILIPPO SPINELLO
S.R.E. Cardinali Amplissimo.



FRANCISCVS ZABARELLA
IACOBI FILIVS.

VLTA parens meus in omni philosophiæ genere, partim à se inuenta, partim etiam ex obscuris veterum monumentis eruta litteris consignauit, eo animo, vt præclarè secum duceret actum iri, si quod sibi longis laboribus, ac vigilijs de vitæ vsura demi non ignorabat, eius impendio commodum aliquod sapientiæ cupidis pararetur. Et illius quidem ad bene merendum propensę voluntati, cum viuens quædam euulgasset, multa grati animi significatio à studiosis repensa est, & mortali iam vita functum (nisi domesticæ amor gloriæ me decipit) haud exigua industriæ, ingenijque laus est consecuta: Sed cum ille in omnibus, quæ sibi contemplanda sumpsisset, magnam semper diligentiam adhiberet, nulla tamen in re tantum operæ, ac studij à se positum solitus est prædicare, quantum absoluendis in tres Aristotelis de Anima libros Commentarijs impendisset. Et profectò ita res habet, nihil prorsus, vel de rerum natura, vel de bene beateque viuendi ratione cognosci posse ipsa ignorata Anima, cuius definitio, facultates, & functiones præclaro illo Opere à Philosophorum Principe subtilissimè inuestigantur. Hos ego Commentarios cum edere constituissem nemo SPINELLE Illustrissime in mentem venit, cui iustius inscriberentur, quàm tibi. Nam vt ea prætercam, quæ tibi cum multis

communia

communia sunt, summam generis nobilitatem, sacrum purpuræ decus, diuitias, opes, quæque alia quòd extra hominem sunt aut nihil, aut minimum pertinent ad laudes tuas, tu certe is es, cuius ingenium, doctrina, probitas, ac cetera animi ornamenta quemlibet etiam nullo tibi obstrictum nomine ad te omnibus colendum officiis excitare facile possint. Ego verò, ipsaque adeo vniuersa domus nostra iam ab eo tempore, quo tu ad iuris prudentiæ disciplinam Patauium concessisti, ita inter tuos esse cœpimus, vt nullam inde occasionem prætermiseris tuæ singularis in nos promendæ beneuolentiæ. Nec sine magna virtutum tuarum admiratione commemorare possum, quàm graues inter occupationes id præstiteris, contra improbam multorum consuetudinem, quibus noui honorum tituli, & suscepta ingentium rerum administratio tenuiores amicos ex animo statim excutiunt. Tu Archiepiscopi nomine, ac munere insignis, tu duodecimuiralis Collegij Clericus, tu Pontificius ad Cæsarem Nuncius cum multos annos sub magna curarum mole pro Christiana religione, proque Romani Principis dignitate laborares, numquam interim de tuo veteri in nos amore quidquam remisisti. Verendum videbatur ne recenti honoris accessione, qua tuorum te meritorum suffragia in amplissimum ordinem retulere, tibi forsan excideremus. Tu verò, cum ea de re præstantissimi viri Petrus Valerius, & Antonius Querengus meo tibi nomine Ferrariæ gratularentur, quę de me ac fratribus, quæ de parente meo perhumaniter non dixisti? Iure igitur quod hoc tempore munus mihi maximum domi fuit, id PRINCEPS beneficentissime ad te ire potissimum debuit, quod tu ita accipias opto, ut cum his paterni laboris lucubrationibus, in quas fortasse suis parcè vtetur viribus tempus, mei quoque erga te memoriam obsequii propagare ad seram posteritatem me existimes voluisse. Vale. Patauij 2. Non. Nouemb. M D C IIII.

NDEX LOCVPLETISSIMVS. OMNIVM DVBIORVM,

Quæstionum, Propositionum, ac rerum memorabilium in his libris contentorum.

Aduerte (benignè Lector) vt possis pro tuo arbitratu omnia, quæ desideras scire, facile adinuenire, hæc pauca sunt tibi aduertenda. quod litera L cum numero indicat Librum primum, secundum, vel tertium, litera C ostendit numerum cartarum F. faciem folij C. columnam.

N D E X

Alteratio

INDEX

sed

B



C



Corpus

Expositio

Forma

G



Genera-

H



Hono-

Impossibi-

L



Logica

M



N

O

San-

S



In

T



Z



FINIS.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Aristotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.



Liber Primus.



CVM propositum Aristotelis in libris de Anima sit agere de anima tanquam de forma corporis animati, quod tum in his, tum in alijs libris Subiectum statuendum est, hoc ordine hanc tractationem disponit. In principio primi Libri Procemium satis exquisitum toti operi apponit, deinde in tota reliqua primi libri parte cum antiquis disputat de natura Animæ, atque eorũ errores declarat In secũdo incipit agere de Anima secundum mẽtem propriam, & ante omnia Animæ vniuersè sumptæ definitionem magna cum diligentia inuestigat, atque declarat; deinde facta eius diuisione in quatuor gradus vitæ, Vegetatiuum, Sensitiuum, loco motiuum, & intellectiuum, agit primo loco de parte Animę vegetali, deinde de sensu, tum vniuersè, tum singillatim vsque ad finem Secundi Libri. Postea verò in tertio de intellectu, & parte Animæ rationali; deinde verò de facultate motrice; postmodum autem harum quatuor Animæ facultatum inter se comparationem facit. Rationem huius ordinis, & exquisitiorem singularum dictarum partium in alias partes diuisionem proptijs in locis opportunius explicabimus.

CONTEXTVS I.

Bonorum, & honorabilium notitiam opinantes magis autem alteram altera, aut secundum certitudinem, aut ex eo, quòd & meliorum, & mirabiliorum est, propter vtraq; hæc Animæ historiam rationabiliter vtique in primis ponemus.



IN hoc proęmio Aristoteles Lectorem beneuolum, & docilem, & attentum reddit. Beneuolentiam captat in primo, & in secundo Contextu, deinde in tertio docilẽ facit. Tãdem in tota reliqua proęmij parte, quæ ad Contextum vsque decimumoctauum extenditur, attentum reddit, considerans plures, magnasque difficultates, quæ cum hac Animæ contemplatione sunt ex necessitate coniunctæ In primis beneuolum reddit, nõ quidem à sua, vel auditorum persona, hoc enim est oratorium potius, quàm philosophicum, sed ab ipsa re, idque duobus modis, in primo enim Cõtextu beneuolentiam captat ex ipsius secũdùm se tractationis de animæ nobilitate, & præstãtia;

in secundo autem ex eiusdem vtilitate, ut ob vtranque rationem magno cognoscendę animę amore capiamur. Nobilitatem igitur scientiæ de Anima ostendit in primo contextu syllogismo quodam cuius maiorem non exprimit, sed eius loco duas proponit propositiones vniuersales, è quibus elicitur maior, postea minorem ponit, & conclusionem. Prima propositio hæc est. Omnis notitia est in numero rerum bonarum, & honorabilium. Secunda est. vna scientia dicitur præstantior, & honorabilior, quàm alia, vel propter maiorem certitudinem, vel propter maiorem rei consideratæ prestantiam, ac nobilitatē, vel propter vtranque simul rationem. Hinc maior propositio elicitur talis. Illa scientia, quæ ob vtranque simul rationem excellat, est ponenda inter primas, & præcipuas scientias. Minorem autem ponit iis verbis, *propter vtraque hæc*, quę est, scientia de Anima propter hæc ambo excellit. Tandem conclusionem, ergo sciētia de Anima numeranda est inter primas, ac nobiles disciplinas. Hic est rudis sensus totius Contextus, qui clarior reddetur, si omnes dictę propositiones sigillatim declarentur. In prima propositione duo sunt explicanda, Vnum, quid intelligat Aristoteles, per *bonorum, & honorabilium*, quod est prędicatum propositionis. Alterum, quid per *notitiam*, quod est subiectum. Quod ad prædicatum attinet, putant aliqui bonum hic sumi, ut communius, quàm honorabile. Cum enim triplex sit bonum, honestum, iucundum, & vtile, & soli honesto honos debeatur, ideo addens Aristoteles *honorabilium*, restringit bonum ad solum bonum honestum Hęc tamen interpretatio non est consona verbis Aristotelis, nam bonum communiter acceptum ad illa tria vocatur à Grecis ἀγαθόν, bonum verò honestum vocatur καλὸν ut patet in nono Ethicorum, capite septimo: Contraponit enim ibi Aristoteles τὸ συμφέρον τῷ καλῷ, nam καλὸν propriè significat tale bonum, quod simul honestum, ac pulchrum sit Quoniam igitur hic habemus τῶν καλῶν, manifestum est idem significare hoc in loco bonum, & honorabile; nam omne tale bonum est honorabile. Quod etiam videtur articulus semel positus significare, non enim dicit τῶν καλῶν καὶ τῶν τιμίων, sed dicit τῶν καλῶν καὶ τιμίων, Dicendum est igitur, quod hęc sunt idem re, sed ratione distinguuntur, non tamen ut aliqui dicunt, quod dicatur bonum, quoniam expetitur, honorabile verò quia excellentiam habeat, non enim ideo est bonum, quia expetitur, sed potius è conuerso, ideo expetitur, quia est bonum, quare expetitio est quoddam consequens, nec debet poni ratio formalis ipsius bonitatis. Melius igitur est, vt dicamus, quòd καλὸν secundùm se, & secundùm propriam naturam dicitur, respectu autem nostri dicitur honorabile, quia cum sit tale bonum, idest pulchrum, & honestum, quod respectu nostri excessum quēdam pręstantiæ habet, ideo nobis honorem meretur: Sciendum enim est ex Platone in secundo libro de Republica, & ex Aristotele primo Ethicorum capite duodecimo, & tertio Metaphysicorum, Contextu tertio, bona alia esse per se bona & expetibilia propter se, & alia non per se bona, nec propter se expetibilia, sed & bona, & expetibilia propter aliud, quæ communi nomine solent vocari bona utilia, sumendo vtile latè prout amplectitur etiam bonum iucundum, de quo antea dicebamus; per se autem bonum est illud tantum, quod est honestum, ideo huic soli debetur honor, ut ibi inquit Aristoteles, quia in seipso bonitatem habet, non sic alia bona, quare iis non conuenit honor, sed laus, quo fit, vt Deū, vt inquit Arist. non laudemus, sed potius honoremus. Huius igitur sunt illa omnia, quę habent rationem finis, & per se expetuntur. Manifestū est igitur, Aristotelem his vtrisque vocabulis ea tantum bona intelligere quæ per se bona sunt, ideoque sunt honorablia. Restat ut videamus, quid intelligat per *notitiam*, quam dicit esse bonam, & honorabilem. Duę sunt expositiones. Vna Ioannis Grammatici, qui dicit notitiam hic sumi communiter, ut complectitur tum scientiam perfectam ac demōstratiuam, quæ ἐπιστήμη dicitur, tum etiam rudem, & imperfectam cognitionem. Altera Simplicij, qui putat Aristotelem non omnem notitiam intelligere, sed solā perfectam, & demonstratiuam, vtiturque hoc argumento. Aristoteles non vocaret bonam, & honorabilem quamcunque leuem cognitionem, & opinionem, sed solam perfectam, & exquisitam: Hanc Simplicij sententiam omnes, quos viderim recentiores, sequūtur, eamque aliqui melius declarantes dicunt Aristotelem hoc vocabulo comprehendere non solum scientias speculatiuas, sed etiam actiuas, quia in harum qualibet haberi potest cognitio perfecta in suo genere, q̄ bona, & honorabilis dicatur. Ego vero puto hos errasse in duobus. Primum quidem, quia non est verum id, quod Simplicius dicit, Aristotelem intelligere solam perfectam cognitionem, sed intelligit tam perfectam notitiam, quàm imperfectam, vt rectè dicit Ioannes Grammaticus. Alterum verò est, quòd dicunt Aristotelem complecti etiam actiuas disciplinas, loquitur enim solum de speculatiuis, & de his solis, vera est prima hęc Aristotelis propositio, in quo errore fuit etiam Ioannes Grammaticus, si putauit Aristotelem comprehendere etiam illam notitiam, q̄ in actiuis disciplinis habetur Ratio huius secundi erroris est, quoniam in actiuis cognitio non p se quæritur, sed propter operationē, non est igit per se bona, nec per se expetibilis, nec habet rationem finis, ut est sententia clara Aristotelis primo Ethicorum capite tertio, & decimo Ethicorum capite vltimo, quare non potest nunc Aristoteles eam vocare bonam, & honorabilē Sed sola ea cognitio, quæ habetur in scientijs contēplatiuis est per se bona, & per se quæritur, & hēt rationem

rationem finis; quia per se expetitur, sola igit est καλὸν καὶ τίμιον. Miror igitur, cur dixerint, Aristotelem noie notitię comprehendere ẽt illã. quæ habetur in actiuis, cum & ipsi, & cæteri omnes hoc in loco fateantur ipsum non loqui hic, nisi de bono, quod est bonum per se ut dicãt excludi ab his verbis bonum vtile: Cognitio autem in actiuis quantumcunque sit exquisita non sit per se bonum. Alterius autem erroris ratio est, quoniam in scientijs contemplatiuis non semp habetur demonstratiua scientia, sed sæpè cõtentos nos esse oportet imperfecta cognitione, quoniam exquisitiorem assequi non possumus, ideò Aristoteles secundo de Cœlo contextu sexagesimo, & primo de partibus animalium, capite vltimo, inquit, nos leuem admodum notitiam habere cœlestium corporum, ea tamen magis oblectari quam perfecta scientia rerum inferiorum caducarum, & in his quoque multa sunt, q̃ ignoramus penitus, multa etiam, quæ leuiter attingimus, vt ipse Aristoteles testatur in principio primi Meteorologicorum. Quamuis igitur nos perfectam rerum scientiam expetamus, tamen imperfecta quoque est per se expetibilis, & per se bona & habet rationem finis, quia non dirigitur ad alium finem sed est finis ipse, quem expetimus, si nõ totus, aliqua saltem ipsius pars, nam magis, & minus perfectum non uariat speciem, & naturam rei, in se enim propriam bonitatem, propriamque pulchritudinem habet, qđ de bono vtili dicere non possumus. Hoc significabit Aristoteles manifeste in secunda propositione dicens, vnam scientiam esse alia meliorẽ, & honorabiliorem, quatenus certior, & exquisitior est, quàm illa, vult ergo, gradus esse huius cognitionis, quam dixerat esse per se bonam, & honorabilem, ita vt alia magis, alia minus bona, & honorabilis sit, quod tamen dici non posset, si solam demonstratiuam, & exquisitam scientiã diceret esse per se bonam, & honorabilem, sic enim æqualis esset certitudo omnium scientiarum honorabilium. Verborum quoque proprietas hoc idem significat, non enim dicit Aristoteles ἐπιστήμην, sed εἴδησιν, quę communiter significat cognitionem esse imperfectam. Sic etiam in principio primi Metaphysicorum inquit, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, non dicit τοῦ ἐπίστασθαι, quia eam cognitionem quærimus, quam habere possumus, & quandoque etiam imperfectam notitiam nobis ut finem proponimus ut ijs verbis Aristoteles indicat. Prima igitur Aristotelis propositio hæc est. Omnis notitia, quæ in speculatiuis disciplinis habetur, est in numero rerum bonarum, & honorabilium, & intelligitur tam de scientia totali, & naturali, q̃ partiali, vt scientia de Anima, quàm etiam de qualibet conclusione particulari. Aduersus hãc propositionem duo dubia oriuntur. Vnum est, secundum Aristotelem sexto libro Metaphysicorum, Contextu octauo, bonum, & malũ sunt in rebus; verum autem, & falsum sunt in anima non in rebus, at scientia est in anima, quare nec mala, nec bona dici potest, sed potius vera, uel falsa. Multæ solutiones hic afferuntur à Ioanne Gãdauēse, sed omnibus omissis, hæc est vera respõsio. Scientia, & omnis conceptus tanquam ab obiecto, tum ab anima tanquam à subiecto. Respectu quidem rei non est res, sed imago rei, & hac ratione homo in animo dicitur substantia, quia substantiam repræsentat; respectu autem ipsius animæ est res, & dicitur ens in animo, nec amplius dicitur substantia, sed qualitas, licet eñ hominis conceptus substantiam repræsentet, tamen secũdum se ẽ accidens. Dico igitur, scientiã respectu rei scitæ dici veram, uel falsam, quia veritas est æquatio rei cum conceptu; at respectu animæ dici bonam, quia secundum se est ens, & qualitas, & perfectio ipsius animæ. Alterum dubium est scientia mali non potest dici bona, siquidem scientia nominationem sumit ab obiecto, ergo non omnis scientia est bona. Respõdet Ioannes Grammaticus, scientiam mali esse bonam, quia per eam possumus malum vitare. qđ non vitaremus, si ipsum ignoraremus, & profitetur, se hanc responsionem sumere ex Platone. Sed melius est, vt dicamus, quod si sumatur malum in rebus agendis, nec ipsius, nec oppositi boni cognitio potest vocari καλὸν, iam enim diximus, quòd rerum agendarum cognitio, siue bonarum, siue malarum non est bonum per se, sed bonum vtile, de quo in pręsentia non loquimur. Ideo id, quod Plato dicit verum est, sed ad locũ hunc non pertinet. Si vero sumatur malum in rebus contemplabilibus, dico, non dari cognitionem mali, quia omne ens est bonum, omnes.n. species habent aliquid bonitatis, & perfectionis alia plus alia minus, quatenus plus, vel minus participant diuinæ perfectionis. Ideo dicimus, singulam speciem esse in suo genere perfectam, & apud Metaphysicum ens, & bonum reciprocantur inter se, omnis igitur cognitio eorum, quæ vel à natura, vel supra naturam sunt, bona est. Sequitur secunda propositio consideranda, quæ est, vnam scientiam alia meliorem, & honorabiliorem esse, vel quia sit certior, & exquisitior, vel quia de re nobiliore, vel propter ambo simul. Huius dicti ratio sumitur ex eo, quod modò dicebamus, quòd cognitio & ab animo pendet, in quo est, & ab obiecto, cuius esse dicitur, ideo ab vtroque perfectionẽ, & nobilitatem sumit. Ab obiecto quidem nobilior cognitio dicit, quæ est obiecti nobilioris; a subiecto autem, quæ firmius in animo est impressa, & ita certior dicitur. Non aliunde igitur habet scientia, ut dicatur pręstantior alia, quàm uel à maiore certitudine, vel à maiore rei scitæ nobilitate, idque verũ est, tum de disciplina aliqua tota, quæ est pluriũ theorematum congeries, tùm de particulari cuiusque theorematis cognitione. Et pt ptingere, ut aliqua disciplina sit una ratione pstãtior alia,

& altera ratione sit ignobilior eadem, ut dicunt de Astrologia,& Geometria Excedit enim Astrologia nobilitate subiecti Geometriam,at demonstrationum certitudine exceditur ab eadẽ, quia infirmius demõstrat,& à posteriori potius, quàm à priori. Quæritur hic ab vtro duorum maior sumatur præstantia,an à nobilitate subiecti,an à certitudine demonstrationum? Respondent omnes concordes à subiecti nobilitate, ita ut scientia superans alteram certitudine demõstrationum non dicatur absolutè nobilior, quã illa,sed solum secundum quid, nempe ratione certitudinis: sed scientia superans nobilitate subiecti dicatur etiam absolutè præstantior,quàm altera, etiamsi illa altera longe excelleret certitudine demonstrationum. Vtuntur ad hoc cõprobandum testimonio Aristotelis contextu sexagesimo secundi libri de Cœlo, & primo de partibus animæ,capite vltimo,vbi dicit, longè honorabiliorem, & expetibiliorem esse rerum cœlestium notitiam, quamuis valde rudem, & imperfectam,cognitione certissima rerum inferiorum caducarum. Attamen aduersus hoc obijciunt, quia si scientia comparetur cum subiecto, in quo versatur,& cum certitudine,qua in animo est impressa, videtur subiectum habere locum materiæ, certitudo uerò formæ, at nominatio, & perfectio sumitur à forma, non à materia,vel saltem magis a forma, quàm a materia,ergo præstantia scientiæ magis videtur esse sumenda a certitudine, quàm a nobilitate subiecti. Ad hanc obiectionem posset fortasse responderi, negando subiectum esse materiam & certitudinem esse formam:nam si subiectum sumatur ut extra animum existens,est potius efficiens,& materia; quia est obiectum mouens intellectum. Si vero sumatur in aĩo ut conceptus quidam,vr̃ esse forma quædam,& perfectio animi,non materia, certitudo autem uidetur esse potius accidens quoddam ipsius conceptus,quã forma,accidit enim conceptui ut firmius,uel infirmius in animo sit impressus. Sed omissa nũc hac consideratione ut a proposito aliena,& concesso,quòd saltem secundum quandam similitudinem obiectum dicatur materia, & certitudo dicatur forma, potest dubium optimè solui, vt aliqui soluunt,negando, quòd semper maior a forma, quam a materia sumatur præstantia, hoc enim tunc solum verum est,quando uersamur in eadem materia, & plures in ea formas inter se comparemus, necesse est enim nobiliorem esse illam rem,cuius forma est nobilior, siquidem materiam habent eandem,sed ubi fit talium formarum comparatio,quę materiam eandem non habent, sed diuersas, non est necessarium,ut absolutè præstantior illa res dicatur, cuius forma nobilior est. potest enim alterius materia nobilitate magis præstare materiæ huius rei,quàm huius forma illius formam superet,vt domus aurea habens figuram rudem, & parum elaboratam præstantior iudicabitur domo lapidea,quæ elaboratissimam habeat figurã, & magnum artificium. Hæc dubij solutio meo quidem iudicio,optima,& verissima est. At si eam bene consideremus, aduertatur eorum sententiæ,nam dicebant, nobiliorem esse absolutè illã scientiam, quæ præstat subiecti nobilitate, hoc autem est falsum,si verum sit id,quod postea dicunt in dubij solutione. Nam si datur materia, quæ maiori nobilitatis excessu superet materiã alterius,quàm eius forma ab alterius forma superetur & subiectum scientiæ est materia, certitudo autem forma, non est igitur verum,quòd semper dicatur absolutè præstantior illa scientia,quæ superat nobilitate subiecti,siquidem aliquando erit absolutè perfectior illa, quam certitudine excedit. Ob id ego eorum sententiam vniuersè prolatam falsam esse arbitror & corrigendam. Nam si Equus est nobilior Cane, & duæ de his disciplinæ statuantur, vna de Equo rudis, & imperfecta,altera de Cane exquisitissima,perfectior,& præstantior absolutè dicenda erit illa, quæ est de Cane,quia non tantus est excessus rei ad rem, quantus cognitionis ad cognitionem. Melius itaque est,ut ad propositam quęstionem dicamus,contingere interdum,vt absolutè nobilior dicatur illa scientia, q̃ est de re nobiliore, interdum ẽt euenire,ut illa,q̃ certior, atque exquisitior est,dicatur absolutè præstantior, licet subiecti nobilitate vincatur Magis tñ, ac sæpius contingere, vt p̃stantior dicatur scientia a subiecto,q̃ a certitudine,& si non semper. Ratio huius rei est,quoniam omnis humana cognitio,cũ omni humana cognitione comparabilis est,nec datur tantus certitudinis excessus qui infinitus, & omnem comparationem superãs dici possit; non ita sese res habet in rebus ipsis sciendis,datur enim in aliquibus tantus excessus, tantaque distantia perfectionum,ut uel absolutè,uel saltẽ respectu nr̃i dici possit infinita, & proinde superet oẽm comparationem. Huiusmodi est Deus respectu rerum omniũ, ita ut tractatio de Deo, etsi maximè rudis, & imperfecta,præstantior dicenda sit cognitione exactissima omnium aliarum rerum; sic etiam cœleste corpus tanto excessu perfectionis superat perfectiones inferiorũ corporum,ut saltem quo ad nos dici possit infinitum,& omnem effugiens comparationem, ut Aristoteles in memor tis lo is dicere potuerit expetibiliorem esse rudem cognitionem rerũ cœlestium,q̃ cognitionẽ exquisitam inferiorum,quia non põt hæc illam tanto certitudinis excessu superare quãto res ipsæ superant perfectione a cœlo. Data igiť quantacũq; certitudine humanæ cognitionis,datur res, cuius perfectio superat dignitate illam certitudinem; non tñ datur quantacunque rei scitæ perfectione,datur certitudo cognitionis in homine qui superet illius cognitionis dignitatem. Illud igitur, quod hi dicant semper verum esse, non est semper verum,

rum, sed frequentius, & magis, nam quandoq; nobilior est scientia maiorem habens certitudinem, quàm alia habens subiectum parum excedens nobilitate subiectum illius. Solet hic afferri dubium ex Auerroe primo de partibus animalium, Commētario vltimo, vbi dicit nobilitatem nãæ magis apparere in mã viliore, q̃ in materia nobiliore, sicut ēt maior præstantia artificis significatur, quando eandem formam introducere potest in materiam ineptiorem, vr igitur maiorem ibi esse nobilitatem, ubi subiectum ignobilius est. Sed dubium hoc facile soluitur, quoniam Auerroes ibi non loquit de præstantia scientiæ, sed de excellentia agentis siue naturalis siue voluntarij, nam perfectior materia est propinquior perfectioni formæ, q̃ materia imperfectior, ideo facilius est in materiam perfectiorem introducere formam, quã imperfectiorem. Agens igitur potens formam inducere etiam in materiam ignobiliorē, maioris est virtutis q̃ potēs solum in nobiliorem, & ita etiam præstantior, sed non propterea ipsa quoque res præstantior erit, posita namque ea dem formæ perfectione præstantior est res, q̃ materiam habet nobiliorem quàm quę ignobiliorem, licet in eius agente sit minor virtus & excellentia. Notandum autem est, Aristotelē in secunda propositione mutasse dictionem illam, *honorabilem*, in hanc, *mirabilem*. Dixit enim, propterea quod *meliorum, & mirabiliorum*, vnum enim pro altero accepit, quia reciprocantur, & se mutuo consequunt; nam nisi admiremur, non honoramus, admiramur autem eos, in q- bus excellentiam aliquam, & aliquod per se bonum, quod finis rationē habeat, respiciamus, quos igitur admiramur, eos honore dignos esse arbitramur, & quos honoramus, eos etiam admiramur, quia vtrumq; ob eorum excellentiã facimus. Ex his duabus propositionibus ita declaratis colli maior ꝑpositio syllogismi Aristotelis. Nam si oīs notitia est bona, & honorabilis, & una est melior, & honorabilior alia, uel pp maiorem certitudinem, vel pp maiorē rei cognitæ nobilitatem, necessarium est, vt illa scientia, quæ ob vtranque rationem sit excellens, ponenda sit inter primarias, & digniores scientias, quæ est maior syllogismi Aristotelis non expressa, sed ijs duabus propositionibus significata. Multò maiorē difficultatem hēt minor ꝑpositio ab Aristot. significata illis verbis, *propter utraque hæc*, & eò maiorem, quo plurimi hanc minorem, vt comparatiuè prolatam acceperunt, ut Aristot dicat, scientia de anima superat alias scientias, & certitudine, & subiecti nobilitate, ex quo sensu plurima dubia sūt in hūc locum introducta, cum uideatur scientia de anima a pluribus superari nobilitate subiecti, ut a Metaphysica, a libro 8. Physicorū, & à pluribus etiam certitudine demonstrationū, ut ab omnib. Mathematicis, cum Auerroes secūdo Metaphysicorum Commētario sextodecimo dicat, Mathematicum esse in primo gradu certitudinis, quare falsa videtur minor. Oēs ig.r, vt huius propositionis veritatem tuerentur, multa excogitarunt, & quantum attinet ad subiecti nobilitatem, dicere videntur concordes cū Auerroe in Cōmentario secundo, scientiã de anima superare omnes, sola diuina excepta ut agente de substantijs à materia abiunctis, anima enim est nobilior omni corpore ēt cœlesti, incorporeorum autem nullum est nobilius anima, nisi cœlestes illæ mentes, de quibus in solo agit duodecimo libro Metaphysicorum. Non enim in libris de Cœlo agitur de anima cœli, neque in libro octauo Physicorum, in quo nō agitur nisi de ęterno motu, tractatio autem de motore non est respicienda, quia non per se instituta ibi est, sed pp ęternum motū, quare habenda est ut pars tractationis de æterno motu. Quòd vero ad certitudinem cognitionis attinet, multo maiorib. difficultatibus urgeē, quia non solum si huius scient æ cum alijs comparationem faciamus, sed ēt si ipsam ſm se consideremus dictū hoc Aristotelis falsum esse vr. Cum.n. plures habeantur scientiæ (vt dictū est) hac certiores, & Mathematicæ, & aliæ, tū etiã ipsa secundum se videtur esse incertissima propter magnam difficultatem, quam hæc de aĩa tractatio in se hēt, ut Arist. in hoc procmio dif fusè ostensurus est. Sed reuera magnam harū difficultatum partem euitamus dicēdo (quod quidem uerissimum est) Aristotelem non accipere hanc minorem comparatiuam, sed absolutam, ut talis sit. Scientia de anima egregia, & excellens est ob vtramq; ꝓdōnem, hoc facilè cognoscimus ex ipsa conclusione q̃ Aristo. tandem colligit tali modo, ergo historiam de anima inter primas, ac pcipuas scĩas ponemus. Non colligit scĩam de anima esse omnium primam ꝙ colligendum erat, si minor fuisset talis, qualem alij multi acceperunt; satis igitur est si ostendamus hanc de anima tractationē esse præstantem, & subiecti nobilitate, & certitudine cognitionis, sed non præstantissimã omniū, hoc enim a mente Aristotelis, & ab hoc loco alienissimum est, neque enim Philosophi naturalis munus esset hanc scientiarum inter se comparationem facere, neque ita exquisitè requirenda est veritas eorum, quæ in procemijs dicuntur; patet autem a Metaphysico sæpè fieri scientiarum comparationem inter se, ut in proęmio, & in principio quarti, & in principio sexti. Quod igit ad rei consideratæ nobilitatem attinet, facile ostendimus cū Auerroe in Commentario secūdo magnã huius tractationis nobilitatem hoc pacto. Scientia nãlis uersaē plurimum in corporib. sublunaribus, in his autem nihil est pstantius animali, & in animali nil est pstantius anima, ergo anima est oīum rerum inferiorum præstantissima, & ita omnes ferè

partes scientiæ naturalis nobilitate excedit tractatio de anima, condonando, quòd tractatio ne de cœlo non sit nobilior, cùm tamen id quoque demonstrare possemus, quoniam (vt diximus) anima est omni corpore nobilior. Sed de cognitionis certitudine maior nos difficultas vrget, propterea quod dimissa etiam huius disciplinæ cum alijs comparatione videtur ipsa esse incertissima, & difficillima, ut mox Aristoteles ostensurus est; Hoc igitur coegit interpretes Aristotelis varia excogitare sensa, ita vt vix vllus sit apud Aristotelē locus magis dubius, ac controuersus. Referam igitur quid alij dixerint, eorumque dicta perpendam, postea id, quod ipse in tanta difficultate; sententiarumque varietate excogitare potui, in medium adducam, ac iudicandum proponam. Burleus concedendum putat scientiam de anima non magnam habere certitudinem, & a multis certitudine cognitionis superari, vt a Mathematicis omnibus, attamen tantum esse ipsius excessum in subiecti nobilitate, vt absolutè illis omnibus præstantior esse dicatur, quia maior est eius excessus ratione nobilitatis subiecti, quàm defectus ratione certitudinis; quare putat dictum Aristotelis esse intelligendum in sensu coniuncto, non in disiuncto, vt vtrisque simul acceptis conditionibus antecellere alijs dicatur, sed non in vtralibet separatim. Quæ Burlæi sententia admittenda non est, & dictum Aristotelis uel veritatem habere debet in sensu coniuncto, vel absurdum, & reprehendendum est. Si namque ratione certitudinis nullam, uel paruam habet dignitatem tractatio de anima, certè Aristoteles volens eius præstantiam significare, non debuit vllam certitudinis facere mentionem, sed solius nobilitatis rei consideratæ, per hanc enim solam maior præstantia significatur, quàm adiecta altera cōditione, per quam eius dignitas imminuitur, quemadmodum præstantius est aurum purum quàm plumbo commistum. Necesse est igitur, vt dicamus, Aristotelem velle tractationem de anima excellentiam habere vtraque ratione separatim accepta, & aliquam ei attribuere certitudinem, qua excellere dicatur. Sanctus Thomas inquit, scientiam de anima certam hic appellari, quia quilibet in seipso cognoscit, se habere animam, & ab ea viuificari; quare significare videtur nil aliud de anima esse notum, & certum, nisi quod anima existit. Hoc autem est nimis alienum ab Aristotelis mente, quòd enim anima existat non declaratur ab Aristotele in his libris, cum sit nobis notum per se, sed solum declaratur quid sit, quod quidem est nobis obscurissimum, & incertissimum; nunc autem talem certitudinem intelligit Aristoteles, quæ sit in hac scientia de anima, quam ipse traditurus est, non in illa leui notitia, quam sine his libris habemus; neque etiā dicendum esset scientiam aliquam iudicari nobilem ex hac leui certitudine, quæ nullam facit nobilitatem. Præterea hac ratione scientia de anima non est excellens, cum ab omnib. ferè alijs superetur, magis enim sensilia sunt omnia naturalia corpora, & eorum plurima accidentia, quæ per se sentiuntur, quàm anima, q̄ non per se, sed per suas operationes sentitur; quare omissis etiam alijs scientijs, excellit scientia de anima ab omnibus ferme alijs partibus philosophiæ naturalis. Alij quidam posteriores parum diuersam a Sancti Thomæ opinionem protulere, dicentes, scientiam de anima excellere certitudine demonstrationum non quidem a priori, & per causam, qm̄ anima a priori declarari non potest, sed a posteriori. & per effectus, experimur enim in nobis ipsis operationes animæ, ex quibus facilè duci possumus ad essentiam animæ cognoscendam, quare hæc sciētia nititur principijs certissimis, quo ad nos, & familiarissimis nobis. Sed neque hæc sententia recipienda est, cognitio enim per demōstrationem a posteriori non facit aliquam nobilitatem, & Aristoteles in calce primi Posteriorū ei anteponit cognitionem propter quid, & certiorem esse dicit, si ergo omnes Mathematicæ demonstrant propter quid, si omnes etiam ferè naturalis scientię partes demonstrant propter quid, & scientia de anima demonstret solum, quia, quantumuis certis effectibus innitatur incertior tamen dicenda est illis omnibus, quæ demonstrant propter quid, non igitur excellit hac ratione inter scientias, sed potius incerta, & ignobilis dicenda est. Adde, q̄ etiam dato quod hac ratione dici possit eam certitudine excellere, non minus excellent aliæ omnes partes scientiæ naturalis, in quibus accidentia notissima considerantur, non sunt enim nobis minus nota, & minus familiaria accidentia communiora, q̄ accidentia animalium cum illa quoque experiamur in nobis; immo in alijs omnibus libris de animalibus considerātur hæc accidentia, & hę operationes animæ, per has enim easdem declarantur etiam partes animalium in libris de partibus, tanquam per cās finales, proinde demonstratione a priori, nullus igitur significatur excessus certitudinis in hac scientia respectu aliarum. Si verò dicant, se loqui de cognitione essentiæ animæ, ad quā ducimur ex his operationibus notis, hoc concesso ducimur etiam ad cognoscendas essētias aliarum rerum naturalium ex alijs accidentib. non minus notis. Sed reuera non est ita facile ex accidentibus rei essentiam cognoscere, ut tum alia multa testantur, tum potissimū hæc ipsa de anima tractatio, nam ostendet Aristoteles in hoc primo libro errasse omnes antiquos Philosophos in declaranda essentia animæ. q̄uis ad eam indagandā vsi sint & ipsi accidentibus animæ notissimis, quod respiciens Arist. in

hoc

hoc proœmio dicturus est, difficillimum prorſus fore cognoſcere, quid ſit anima. Pariter ẽt hæc expoſitio aliam difficultatem, quam eandem Sancti Thomæ expoſitio patitur, quòd Græca vox ἀκρίβεια non eſt propriè certitudo, ſed cum perfectione, quare neque cognitio exiſtentiæ rei, neque cognitio, quę a poſteriori habetur, poteſt vocari ἀκριβὴς, ideſt exquiſita. Ioannes Grammaticus ſumit huius loci interpretationem ex Contextu centeſimo ſeptuageſimooctauo primi libri Poſteriorum, ubi Ariſtot. docet ſcientiam aliquam tribus modis dici alia ſcientia certiorem, & priorẽ eſſe quorum tertium nũc omittimus. Primus eſt ratione demonſtrationum, illa namque ſcientia, q̃ demonſtrat propter quid, certior eſt illa, quæ demonſtrat ſolum quod. Secundus autem modus non eſt ratione demonſtrationum, ſed ratione ſubiecti, quæ enim ſcientia in ſubiecto verſatur, minus materiæ inuoluto, ea exactior, ac certior dr̃, quoniam materia eſt obſcuritatis cauſa, & erroris, & ignorantiæ. Inquit igitur Ioannes, ſcientiam de anima hic certiſſimam non primo modo dici, ſed ſecundo: ſiquidẽ ratione demonſtrationum incertiſſima eſt, & lõge excellitur a Mathematicis diſciplinis: at ratione ſubiecti eſt certiſſima, quia eſt de anima, quæ eſt immaterialis, ideoque certiſſima, & euidentiſſima non quidem quo ad nos, ſed ratione ſui, & ſecundum propriam naturam, ſic enim hẽt naturam maximè cognoſcibilem, licet a nobis difficillime cognoſcatur. Sed neq; hæc Ioannis interpretatio difficultatem tollit, nam Ariſtoteles totam de anima ſcientiam ſignificat certiſſimam eſſe, non aliquam tãtum eius partem, non omnis autem anima etiam ſecundum Ioannem ipſum eſt abiuncta à materia, nam & vegetalis, & ſenſilis anima eſt immerſa materiæ; ſolam intellectiuam putat Ioãnes immaterialem eſſe, quod tamen apud Ariſtotelem eſt maximè dubium, cum multi dicant etiam rationalem animam ſecũdum Ariſtotelem materialem eſſe; vtcunque tamẽ ſit, id ſaltem certum eſt, omnem animam conſiderari ab Ariſtotele ut in materia, & nullam, vt immaterialem, quod patet ex definitione animæ, in qua dicit omnem animam eſſe actum primum, & quod quid eſt corporis naturalis; hanc igitur nobilitatem ſcientia de anima nõ habet, q̃ ſit de re non exiſtente in materia. Præterea ſecundum hanc interpretationem cõditiones, quibus inquit Ariſtoteles vnam ſcientiam aliæ ſcientiæ præſtare, non duæ eſſent, ſed vna, & ita ſuperfluè alteram poneret Ariſtotel. Nam cum vnam dicat à ſubiecto ſumi, ſi alteram quoque, quæ a certitudine ſumitur a ſubiecto ſumi dicamus, una erit, & eadem conditio, quod enim eſt magis a materia abiunctũ, id nobilius etiam ſubiectum eſt, quæ eſt ſecunda conditio. Ad hoc tamen reſpondet Buccaferreus q Ioannis ſententiã ſequitur, & inquit has conditiones eſſe quidem vnam re, ſed ratione tamen eſſe duas. Sed hoc Ioannem non defendit, quoniam ſi una alteram neceſſario inſequitur, quoniam in ea includitur, ſatis igitur fuit vnam exprimere, cum eam altera neceſſariò cõſequatur, ſatis enim fuit dicere ſciẽtiam eſſe nobiliorem, quæ certior ſit, ſiquidẽ quęcunque talis eſt, de ſubiecto eſt nobiliore. Sed manifeſtum eſt præterea, Ariſtotelem in ſecunda propoſitione uſum eſſe diſiunctione dicendo, unam ſcientiam eſſe potiorem alia, aut ſecundum certitudinem, aut quia ſit ſubiecti nobilioris, uoluit ergo ſeiunctam eſſe poſſe unam conditionem ab altera, ut etiam ſupra conſiderauimus, ita ut una poſſit alij præſtare ratione certitudinis tantum, cum ab ea ſuperetur nobilitate ſubiecti, hoc tamen ſecundum opinionem Ioannis nunquam contingere poſſet, nam ſi ita certitudo intelligeretur, quælibet tali certitudine ſuperans, etiam nobilitate ſubiecti ſuperaret. Adde quòd Ariſtoteles mãcus fuiſſet, ſi alteram conditionem, quæ ab anima ſumitur non tetigiſſet, ſiquidem præſtantiam ſcientiæ ab utroque fonte deriuari neceſſe eſt, ab obiecto, cuius eſt, & ab anima in qua eſt ut in ſubiecto. Simplicius, & Themiſtius in hoc conſentiunt, quod contra aliorum omniũ opinionem putant certitudinem hanc ſignificandam eſſe per verbum actiuum, non per paſſiuum, nempe non quod dicat Ariſtoteles, animum certa cognitione cognoſci in his libris, ſed animam, quæ hic tractanda eſt cognoſcere res omnes, & omnes ſcientias. Hac igitur ratione ſcientia de anima certiſſima dicitur, quia docet de anima, per quam ineſt nobis omnis cognitio, & omnis certitudo. In hoc tamen diſcrepant, quòd Simplicius ſolam reſpicit operationem intellectus in ſe manentis, quæ eſt idem cum eius ſubſtantia, & ita certiſſima, cuiuſmodi eſt cognitio omnium mentium diuinarum. Themiſtius verò ſolam reſpicit operationem intellectus noſtri in corpore, laborioſã, & pendentem a phantaſmatibus, & a ſenſibus, & inquit, anima eſt cauſa certitudinis alijs ſciẽtijs, quia per animam omnes cognoſcuntur a nobis, quare ſcientia de aĩa eſt certiſſima, cum Anima ſit fons oĩs certitudinis. Quam Themiſtij ſententiam, ut ſententia Simplicij, probabiliorẽ ſequuti ſunt plures, vt Albertus Magnus, & alij poſt eũ, q ẽt eam declarantes multa dixerunt, q̃ hic referenda nõ ſunt. Ipſa quidẽ Simplicij ſuia qua diſcrepat a Themiſtio, neque veritatis, neque probabilitatis aliquid habet, cũ ſi qua datur apud Ariſtotelem operatio intellectus noſtri non pendens a corpore, & ſimilis operationi mentium diuinarum, quod quidem maximè dubium eſt, eam tamẽ Ariſtoteles in his libris nuſquam conſiderauit, ſed apertè dixit, impoſſibile eſſe intellectum intelligere ſine

ne phantasmatibus. Vanum igitur est iudicare certitudinem scientiæ de anima ex ea operatione, quæ in libris de anima non considerat. Propriam autem etiam Themistius reprehensionem incurrit, & est illa eadem ambiguitas, quam quibusdam Sophistis obijcit Aristoteles in Contextu quadragesimoseptimo primi lib. Posteriorum Analyticorum, qui putabant, idē esse aliq̃ rem cognoscere, ac eam habere, cum tamen hæc duo maximè distinguantur; aliqua enim habemus, q̃ non cognoscimus, & aliqua cognoscimus, quæ non habemus. Ratio asit discriminis clara est, quoniam habere rem significat tenere ipsam realiter acceptam; cognoscere autem significat solum habere eius conceptum in animo, sed non ipsam realiter. Ex ipsa igitur scientia de anima non acquirimus intellectum, siquidē ab ortu iam ipsum accepimus, sed acquirimus solum cognitionem ipsius intellectus. Ratio autem, cur alias omnes sciētias cognoscamus, non est, quia cognoscamus animam in libris de anima, sed est, quia habemus animam, nō enim ex eo, quòd intellectum cognoscamus, prouenit nobis aliarum rerū cognitio, sed ex eo q̄ hēmus. Imò Aristoteles in Cōtextu octauo tertij lib. de anima clarè dicit, intellectū nostrum duci in notitiam suiipsius ex notitia aliorum. Falsum est igitur, quod Themistius ait, ex cognitione librorum de anima prouenire nobis cognitionem, & certitudinem de alijs rebus, cum è conuerso potius se se res habeat. Possumus autem ad huiusce rei declarationem sumere exemplum a uisu, non enim eo q̄ aliquis cognoscat oculum, & vim visiuam, melius uidet alia, sed uidet, q̄a hēt oculos, non quia eos noscat, quo fit ut melius quādoque uideat rusticus, quam præstantissimus aliquis Philosophus, qui optimè noscat oculi naturam. Reiectis omnibus aliorum interpretationib. aliam ipse afferā nemini prius cognitam, q̃ rōne duce excogitaui, & quamuis facile euenire posset, ut hæc omnium deterrima esse iudicetur, ea tamen ita mihi videtur hac in re omnem difficultatem tollere, ut in ea plenissimè conquiescam. Excitauit me ad hanc inueniendam vox illa Græca ἀκρίβεια, quæ mihi v̄r non omninò bene verti certitudo, sed melius diceretur exquisitudo, ἀκριβὲς enim significat exquisitum exactum, quare scientiam vocabimus exquisitam, q̄ñ non solam certitudinē habeat, sed etiam perfectionem; iō sensitiuam aliquam cognitionem non vocabimus exquisitā, nisi forte in suo genere, & respectu alterius sensitiuę, in qua non magna adhibita sit diligētia, & attentio sensus; sed absolutè tamen nunquā uocabitur exquisita, quia sensus non penetrat causas, & naturas rerum, quocirca omnis notitia sensitiua, quantumuis in suo genere exquisita, absolutè tamen imperfecta est, nec potest uocari exquisita, idque testatur clarè Aristoteles in Contextu centesimo septuagesimo octauo primi Posteriorum, ubi negat cognitionem ipsius quod, exquisitam esse. Vbi nos in Commentarijs plura de hac re diximus, sensu autē non cognoscimus propter quid, sed solū quod est. Ob id antea dicebamus non esse accipiēdā sentētiam S. Tho. qui dicebat Aristotelē loqui de animæ notitia quod sit; neque aliorū dicentium, Aristotelem loqui de certitudine cognitionis, quæ hr̄ per demonstrationem a posteriori, omnis enim talis notitia est confusa; quare non potest vocari exquisita. Restat igitur ut Arist. loquatur de ea notitia, quæ hr̄ per demōstrationem propter quid; neque n. intelligere potest cognitionem uerissimam primorū principiorum, quę sunt per se nota, quia hæc in sciētijs non inuestigantur, neque doctrina aliqua indigent. Exquisita autem scientia propriè dicitur, quæ cum labore acquiritur, & præsupponit diligentiam magnam in uia, & in medijs, quæ ad eam adipiscendam conducunt. Quomodo igitur aīæ notitia in his libris traditur exquisita, si anima non potest a priori demonstrari, cū cām se priorem non habeat? Res meo quidē iudicio clara erit, si duo hæc fundamēta statuamus. Vnum ex Arist. ex Contextu septuagesimo primi lib. Posteriorum, & clarius etiam ac fusius ex procemio Metaphysicorum, ubi dicit, illam esse præstantiorem scientiam, quę per causas priores, ac superiores demōstrat, ac scit, proinde Metaphysicum esse maximè omniū scientē, quia demonstrat, ac scit per causas omnium primas, ac supremas; illum aūt minus scire, q̃ demonstrat per cās posteriores, cuiusmodi est philosophus naturalis, prima. n. principia scientiæ nālis hn̄t alia priora principia in scientia diuina, quæ non sunt cognita Philosopho nāli. Alterum verò est, quod antea fuit a nobis vberrimè demonstratum, tractationem in his libris de anima institui tanq̃ de principio animati corporis, & operationum ipsius sed nō ut de subiecto, quod secundum se ꝯsiderandū proponatur. Quoniam igitur queritur principiorum cognitio in scīa, non ut ipsa secundum se cognoscanr̄, sed vt ijs cognitis per ea aliorū, quę ex ijs pendent, sciām consequamur, ideò si hanc notitiam, de qua hic loquitur Aristot. intelligamus non ipsius animę secundum se, sed effectuum per illam, clarus erit sensus verborū Arist. Cum enim omnes operationes, & effectus animalis ab aīa proueniant tanq̃ a prima cā per plures alias medias, & instrumentales causas, maxima, & exquisitissima tunc habetur eorum scientia, quando peruentum erit ad primam causam, qua in animalibus non daт̄ alia prior; hæc autem est anima. Exempli gratia, si quis quærat cām ambulationis animalis, & respondeatur, quoniam habet pedes uel quippiā instrumentum tale, affertur propter quid, sed illa tamen causa habet aliam causam priorē,

quam

quam nosse oportet, mouetur enim animal a pedibus quia pedes mouentur a spiritibus, & hi mouentur ab anima, cuius sunt proxima instrumenta, ideo nisi quis peruenerit ad cognitionẽ animæ, quæ est prima causa, non perfectam habet scientiam, sed per cognitionem animæ notitiam hẽt exquisitam omnium effectuum consequentium, quia peruenit ad causam primam in eo genere, nec potest scientiam habere exquisitiorem. Hoc etiam significauit Aristoteles in primo Contextu primi Physicorum dicens: *Tunc putamus nos cognoscere vnumquodque, cum causas primas, & principia prima cognouerimus, & ad elementa usque peruenimus*. quasi dicat nos non acquiescere in cognitione rei per causas secundas ignorata prima, ad quam resoluuntur, sed tunc cõquiescere, & putare exquisitam habere scientiam, quando ad primas causas in eo genere, quæ elementa dicuntur, peruenerimus. Quod autem anima sit causa prima omnium quæ sunt in corporibus animatis manifestum per se est, & dicitur etiam ab Aristotele primo de partibus animalium, cap. vlt. & ab Auerroe secundo de anima, commẽtario quinquagesimo, ubi dicit motum accretionis non declarari ab Aristot. perfectè, nisi in pluribus libris, nam in primo libro de generatione fuit ſm se declaratus ipse motus, quomodo fiat, in quarto autem Meteorologicorum declarata est causa proxima, quæ est calor, sed in secundo de anima declaratur primũ mouens, quæ est anima. In secundo etiam libro de anima, Contextu trigesimo sexto, & trigesimo septimo ostendit Aristoteles, aĩam esse uiuentis corporis cãm vt formam, vt finem, & ut efficiẽtẽ; est enim finis respectu materiæ, est forma respectu ipsius corporis animati; est efficiens respectu omnium operationum. In libris autem de animalibus agitur de partibus instrumentalibus, quæ nutritioni, & accretioni inseruiunt. Et quoniam licet Aristoteles absolutè consideret præstantiam scientiæ de anima, necesse tñ est, ut aliquib. antecellat, si debeat egregia vocari, credo Aristotelem non cũ alijs eam comparare, nisi cũ libris de animalibus, inter hos enim excellit, & inter eos omnes in medio locata est tãquã Rex, & Princeps, a quo cæteri pendent, cum declaret causam primam, & summam omnium, quæ sunt in animalibus, & in plantis, hac enim ratione exquisitior est, & certior, non quidem certitudine quo ad nos (sic enim est difficillima) sed secundum ipsam rerum naturam, quanto enim superior causa est, tanto secundum naturam prior, & certior est, & scientia, quæ per eam habetur, est exquisitior. Clara est igitur minor propositio, scientia de anima et nobilitate subiecti, & exquisitudine excellens est, quia est de causa in suo genere prima. Conclusio quoque manifesta est, si manifestæ sunt propositiones, scientia igitur de anima est locanda inter primas, ac præcipuas scientias. Non enim colligit Aristoteles, eam esse omnium primam, sed locandum inter primas. Si quis autem quærat, quæ nam intelligatur esse primaria scientia? dicendum est, diuinam esse absolutè omnium primam vtraque ratione, tractans enim de Deo, ac diuinis mentibus est de subiecto omnium nobilissimo, & cognitionem tradit per causas absolutè primas, ideoque exquisitissima, ac secundum naturam certissima omnium est, eaque fuit sententia Aristotelis in primo Metaphysicorum, & in Contextu septuagesimo primi libri Posteriorũ Analyticorum. Aliarum autem nulla dici potest absolutè prima, sed solum in suo genere, neque admodum inuenitur scientia aliqua, quæ ob vtramque rationem sit excellens, nisi scientia de anima; ideò (vt ait Auerroes) hæc superat omnes excepta diuina, nam propter diuinas mentes nihil est in uniuerso mundo nobilius anima. Exquisitæ autem in suo genere aliæ quo quæ inueniuntur. Cum enim in singula scientia quærantur causæ, & in eo genere primæ, & non primæ, pars illa cuiusque scientiæ, quæ de primis causis est, exquisitior alijs dici potest, ut Geometria est exquisitior, quàm perspectiua, & omnis subalternans sua subalternata, quia demonstrat per prima in eo genere principia; at subalternata demonstrat per principia posteriora. Sic in Geometria ipsæ demonstrationes factæ ex primis principijs sunt exquisitiores, & certiores secundum naturam, & secundum distinctam cognitionem quàm aliæ factæ ex propositionibus posterioribus, & prædemonstratis. Hac igitur ratione scientia de anima est exquisita in genere animalium, sicut aliæ quædam in suo genere. At nobilitate rei consideratæ superat omnes præter diuinam, quæ ob utramque rationem est absolutè omnium prima, vt dictũ est. Quæritur, cur Aristoteles scientiam de anima vocet *historiam*. Latini dicunt, historiam vocari, quia imperfectè, & incertè hic agitur de anima. Quæ interpretatio admittenda non est, cum enim Aristoteles simul dicat scientiam de anima excellere certitudine, non potest eam vocare incertam, nisi sibi contradicat. Alij dicunt historiam vocari scientiam de anima, ut distinguitur a fabula, historia enim veridica est, in fabula autem falsa narrantur, idque ut suam hanc tractationem distingueret a tractationibus de anima, quas fecerunt antiqui, quippe eas fabulas esse significans. Sed neque hoc mihi videtur credendum, qui enim veritatem sibi tractandam proponit, non dicitur fabulam dicere, si nesciens falsum dicat, sed qui ex professo fabulam, ut fabulam dicit; Antiqui verò, etsi in cognoscenda animæ natura decepti sunt, verum se dicere existimarunt, & fortasse etiam aliqui verum dixerunt, licet veritatem velaminibus, & ænigmatibus inuoluentes fabulas dicere visi sint. Ego Aristotelis alijs in locis authoritate ductus puto, nomen historiæ

historiæ hic latè sumi pro omni veridica tractatione etiam si perfecta sit, & cum causarũ considerationem, ita vt nomen historiæ ita acceptum etiam scientiam sub se complectatur. Hoc modo nomen historiæ accepit Aristoteles in Contextu primo tertij libri de Cœlo, & in primo lib. priorum Analyticorum sectione secunda, capite secundo, vbi patet neque pro im perfecta tractatione historiam sumi, neque ad pungendos antiquos, sed pro scientiali tractatione.

CONTEXTVS II.

Videtur autem & ad veritatem omnem cognitio ipsius multum conferre, maximè autem ad naturam; est enim tanquam principium animalium.



POstquam beneuolentiam captauit ab excellentia, & nobilitate scientiæ de anima, nunc beneuolentiam captat ab eiusdem vtilitate. Trahimur enim maximè desiderio rerum præstantissimarum, sed eo magis, quo fructum, & vtilitatem nos inde consecuturos esse speramus. Nec dubitare de hoc aliquis debet, cum enim bonũ per se, & bonum vtile tanquam inter se opposita distinxe imus, alicui fortasse uideretur non posse idem esse per se bonum, & ad alia vtile; at tamen non ita sese res habet, quod enim à per se bono distinguitur & ei oppositum esse videtur, est illud vtile, quod totam suam bonitatem habet in hac utilitate cõstitutam, & nullam habet præter hanc; potest tamẽ aliquid esse per se bonum, quod etiam ad alia bona acquirenda vtile sit, quod quidem præstantissimum bonum iudicãdum est, præter se namque expetibile est, licet eius bonitatem consequatur, ut etiam ad alia vtile sit. Ideo Albertus hic dicit, bonum honestum posse annexas secum habere multas vtilitates, licet non accipiat ab eis nomen neque definitionem, nam per hoc non stabit, quin sẽper appelletur bonum honestum, & per se bonum. Et Plato in initio secundi libri de Republica inquit, triplicia esse bona, alia enim propter se tantum expetuntur, alia gratia aliorum tantũ, alia verò propter vtrumque, cuiusmodi est apud Aristotelem scientia de Anima. Aristoteles igitur scientiæ de anima vtilitatem declarans, duo dicit. Vnum, quod utilis est ad omnem ueritatem. Alterum verò quòd maximè utilis est ad naturam, idest ad scientiam naturalem; & huius secundi dicti rationem reddens dicit, quia est tãquam principium animalium. Simplicius has duas vtilitates ita declarat. Scientia de anima est media inter naturalem, & diuinam, medium autem habet affinitatem cum vtroq; extremo, & ad vtrumque conducit igitur scientia de anima vtilis est & diuino Philosopho, & naturali, magis tamen naturali, quia cum diuinis mentibus comparatur anima, ut posterius cum priori, & effectus cum causa cum natura autem comparatur, ut causa cum effectu, natura enim est quid posterius anima. Quoniam igitur maior cognitio habetur ex processu à causa ad effectum, quàm ex pcessu ab effectu ad causam, ideo maior scientiæ de anima vtilitas est ad naturalem, quàm ad diuinam. Hæc Simplicij sententia est omnino reijcienda, nititur enim falso fundamẽto, quòd scientia de anima sit medium inter naturalem, & Metaphysicum, de quo tanquam de re manifesta non est opere precium disputare, satis enim est testimonium Aristotelis, qui libros de anima collocauit inter libros naturales, quare ipsum quoque putauit esse naturalem. Naturalem esse fatetur etiam Simplicius librum de incessu animalium, & librum de sensu, & sensilibus. in calce autem libri de incessu proponit agendum statim de anima, & in principio libri de sensu, & sensilibus inquit, postquàm de anima dictum est, consequens est ut animalium, & uiuentium operationes considerentur. Sed maximè conspicua est hæc ueritas, secundum illam sententiam, quam de subiecto horum librorum secuti sumus, nam illis qui subiectum statuunt animam ipsam, difficilius fortasse esset opinionem Simplicij confutare, cum aliqua sit animæ pars, quæ uidetur in se habere diuinitatem; at secundum nostram opinionem facillimum est, subiectum enim statuimus corpus animatum, ita ut de anima agatur, ut de eius principio. Quoniam igitur scientia sumit nomen a subiecto, et corpus animatum est species corporis naturalis, certum est librum de anima esse verè naturalem, quia subiectum habet naturale, & quantumcunque dicatur anima esse nobilis, ac diuina, tractatio de ipsa non potest esse nisi naturalis, dum consideratur solum ut forma corporis naturalis, & hoc tantum modo definitur. Non est etiam consona verbis Aristotelis hæc Simplicij interpretatio, nam secundum Simplicium anima non continetur sub natura tanquã eius species, sed natura non complectitur nisi formas inanimatorum, anima verò est quid distinctum à natura, & prius ipsa, igitur declarans hic Aristoteles secũdum dictum dicere debuisset quia est principium naturæ. Sic enim cõferret ad cognoscendam naturam tanquam causa ad cognoscendum effectum, ut Simplicius dicebat. Attamen Aristoteles non dicit, ideo scientiam hanc ad naturam conferre, quia sit causa naturæ, sed dicit quia est principium animalium, hęc igitur non est mens Aristotelis, ideo hæc Simplicij interpretatio dimittatur. Nos igitur cum alijs ita in-

interpretemur, scientia de anima utilis est *ad omnem ueritatem*, idest ad omnes alias scientias, *maxime verò ad naturam*, idest ad scientiam naturalem, est enim huius pars, eaque præstantissima, quare non modo vtilis, sed etiam necessaria est, ut Auerroes ait, scientia de anima scientiæ naturali, quæ sine illa esset manca, & imperfecta. Sed cum per *ueritatem omnem* intelligant omnes interpretes scientias omnes, alij tamen, ut Auerroes, intelligunt omnes contemplatiuas tãtum, alij verò absolutè omnes, & actiuas, & contemplatiuas, ut Themistius, & Ioannes Grammaticus, qui dicunt omnem ueritatem hic significare omnem Philosophiam. Sed ego puto posse has sententias conciliari, ut enim in disciplinis singulis locum habet cognitio ueritatis, ita ab hoc Aristotelis dicto continetur. Veritas quidẽ per se quęritur in solis contemplatiuis, in actiuis autem non per se, sed propter operationem, inquit enim Aristoteles secundo Metaphysicorum, Contextu tertio, contemplatiuarum finis est veritas, actiuarum autem opus. & in primo Ethicorum capite tertio, de fine moralis disciplinæ loquens inquit, finis non est scire, sed agere, quærit enim & ipse cognitionem veritatis, sed non ipsam propter se, sed propter operationem; igitur dicendum videtur, Aristotelem hic per *veritatem* intelligere primario sciẽs cõtẽplatiuas, quorum finis est cognitio veritatis; secundario tamen non prohibere, quin ad actiuas quoque hoc dictum extendatur, eo modo, quo in eis quæritur veritatis cognitio, nempe non propter se, sed propter operationem. Sic igitur Græci dixere veritatem hic significare omnes tam actiuas, quàm contemplatiuas disciplinas; neque id negaret Auerroes, qui solus primum dicit significari contemplatiuas, quippe cum illę pręcipuè respiciantur ab Aristotele, deinde verò declarãs quomodo scientia de anima ad alias vtilis sit, declarat etiam, quomodo sit vtilis ad actiuas, quasi concedens has quoque secundario sub hoc Aristotelis dicto contineri, etiamsi eas Aristoteles non resp exerit. Sententiam hanc Aristotelis interpretans Auerroes tres considerat scientię de anima pręcipuas vtilitates. Vnam, qua communiter ad omnes scientias, ac disciplinas cõducit. Alteram, qua peculiariter ad aliquas. Tertiam demum, qua propriè ad scientiam naturalem. Communiter quidem ad omnes vtilis est, quatenus ex ipsa cognoscimus quodammodo causam primorum principiorum, ex quibus pendet omnis cognitio in qualibet disciplina. Dum enĩ contemplamur in libris de anima ea quę ad intellectum nostrum pertinẽt, cognoscimus, quomodo acquiratur in nobis conceptus primorum principiorum, & hoc cognoscentes videmur firmiorem habere in scientijs omnibus cognitionem ex primorum principiorum notitia. Quomodo autem generetur in nobis cognitio primorum principiorum, an ope intellectus agentis, vt multi hic dicunt, an aliter, dubium maximè est, neque in præsentia disputandum, sat est in hoc procemio pingi Minerua hoc intelligere, quòd in libris de anima discendo, quomodo intellectus noster intelligat, & cognoscat prima principia, ex quibus alia omnia cognoscuntur, iuuamur quodammodo ad tenendas firmius omnes disciplinas. Sunt autem hic notanda duo. Vnum, quòd non debemus intelligere, quòd prima principia causam habeant, per quam demõstrari possint, non enim talem causam significat Auerroes, quę sit medium demõstrationis, quo pręditatum de subiecto demonstretur, prout prima principia repręsentant rem cognitã, quę extra animam est; non enim cognoscuntur per aliud medium, quod rem aliam repręsentet, per quam ea demonstremus, sed cum tali medio careant, habent tamen causam intellectum suum productionis, quatenus sunt entia in animo; omnis enim conceptionis, & scientiæ causa est intellectus, sed aliquando conceptum alicuius rei generatur ex alterius rei conceptu pręcognito, quandoque ex eiusmet rei inspectione sine auxilio alicuius alterius conceptus, quo utatur ut medio. Hic igitur cognoscimus causas productionis cognitionis primorum principiorum, sed nõ causas ipsorum principiorum. Alterum notandum est, ne credamus hęc, quæ modo diximus, aduersari ijs, quæ in primo Contextu dicta sunt, ibi enim aduersus Themistium diximus, scientiam de anima non ideo vocari certissimam, qđ tradat cognitionem animæ, qua res alias omnes cognoscimus, hic verò dicimus, scientiam de anima esse hac ipsa ratione vtilem alijs omnibus. Sed hęc inter se non pugnant, quia licet sciẽtia de anima prębeat alijs scientijs hanc utilitatem, & hanc confirmationem, non sit tamen propterea, ut ipsa secundum se dicatur certissima, cum possit esse incerta, & difficilis cognitu, pręsertim quia hæc communis vtilitas, parui admodum momenti est, & potuit ab Aristotele tangi in procemio ad captandam beneuolentiam, lectoremque alliciendum, sed in tractatione eam Aristoteles nunquam tetigisset, cum absque animę notitia alias disciplinas apprehendere possimus. Peculiariter autem vtilis est ad aliquas sciẽtias hęc tractatio de anima (inquit Auerroes) quia & ad moralem philosophiam, & ad diuinam non parum cõfert, & hęc reuera est maior vtilitas, quàm quæ communiter ad omnes iam considerata est. Exprimũtur autem ab Auerroe hæ duę, ad quas potissimum confert, quoniam ad has manifestissima est huius scientiæ utilitas, cum ad alias nulla uideatur cõsiderari posse pręter illam, qua ad omnes communiter confert. Quod enim Paulus Venetus de Mathematicis dicit, uanum est, quia licet Mathematicæ sint cũ abstractione, & in libris de anima discamus, quomodo fiat abstractio, attamen cum nullo modo ad Mathematicum pertineat nosse, quomõ fiat

abstractio, sed potius Metaphysicus diuersas particularium scientiarum conditiones contempletu, atque distinguat, iuuare potius Metaphysicũ cognitio abstractionis dicenda est, quam Mathematicum, Prodest autem morali (inquit Auerroes) quoniam moralis ab hac scientia sumit vltimum finem hominis quatenus homo est, & cognitionem suæ substantiæ. De quibus Auerrois verbis, quomodo sint intelligenda, multi altercantur. Sed ego putans in hoc tempus non esse contendendum, eorum sententiæ adhæreo, qui dicunt, finem ab Auerroe intelligi non rei genitæ, sed generationis; moralem enim fœlicitatẽ, quæ est omnium agendorum finis, non sumit moralis à sciẽtia de anima, nisi impropriè admodum id interpretari velimus, cum potius principia, quæ aptitudinem in homine faciunt ad fœlicitatem adipiscendam, considerentur in libris de anima, quàm fęlicitas illa. Sumit autem moralis ab animastico animam ipsam, & varias eius facultates, quibus varię virtutes, varijque habitus conueniunt, & absque partium animæ cognitione disciplina moralis tradi non poterat, vt ipse Aristoteles testatur in vltimo cap. primi Ethicorum, dicens. Quemadmodum medico oculum curaturo necessarium est, oculum ipsum cognoscere, ita morali philosopho curaturo animã necesse est aliquam ipsius animæ, & partium eius cognitionem habere; est enim anima humana subiectum, in quo moralis philosophus operatᷣ, quemadmodum fusè declarauimus in libro nostro de natura Logicę. Est igitur anima humana finis vltimus generationis hominis, & ipsius hominis essentia, ac forma, quam accipit moralis declaratam in libris de anima, ut in ea aliquantum cognita possit virtutes, omnesque habitus considerare. Diuino autem philosopho vtilis est scientia de anima, quia ab hac sumit, quòd substantiæ abiunctæ a materia sint intelligentes, qđ aliundè cognoscere non potest, quare nisi esset scientia de anima, nunquam cognosceret diuinus, quòd substantiæ abstractæ intelligunt, & ita ruet et pars illa præcipua diuinæ scientiæ, quæ de diuinis mentib. est, nil enim aliud ibi cognosceretur, nisi id, quod cognoscitur in octauo libro Physicorum, videlicet quòd sint motores æterni, & a materia abiuncti, sed quod sint intelligẽtes, & vitam beatissimam degant, non cognosceretur. Hoc, quod dicit Auerroes, verum est, sed modus, quo ipse, & Auerroistæ id declarant mihi non probatur. Dicunt enim, ostendi in tertio libro de anima, humanum intellectum esse a materia abiũctum, vnde colligitur, quòd omne a materia abiunctum est intellectus, attamen nullibi in tertio libro de Anima ostenditur intellectum nostrum esse abiunctum a materia, & in hoc Auerroes maximè deceptus est. Non fit igitur hæc illatio per rationem a simili, ut Auerroes putat, sed potius a minori sic. Intellectus humanus est nobilissimus omnium rerum inferiorum, habetque operationem nobilissimam omnium, quæ est intellectio, nulla enim hac perfectior datur in hoc mundo inferiore, ergo multo magis debet hæc esse operatio illarum formarum diuinarum, cum illæ sint abiunctæ a materia, vt ostenditur in octauo libro Physicorum, & ita nobiliores humano intellectu, qui est formæ in materia, & actus corporis, ut dicitur in secundo de anima communiter de omni anima. Cum enim pręstantiorem hac operationem non cognoscamus, rationi consonum est, ut si hæc competit formę ignobiliori, multo magis & nobilius competat nobilioribus; quicquid enim in his inferioribus inest significans absolutè perfectionem, id omne attribuendum est etiam diuinis, & modo præstantiore. Dixi, absolutè. quia multæ sunt in his inferioribus perfectiones quæ non sunt ponendæ in diuinis, quia non sunt perfectiones absolutè, sed denotantes aliquam imperfectionem, vt visio in animali perfectio quædam est, non tamen absolutè perfectio, sed supposita imperfectione naturæ animalis, quę hoc sensu indiguit tanquam remedio plurium suarũ imperfectionum; homo verò sensuum auxilio potissimum indiguit propter intellectum. Cũ enim intellectum habeat materię tenebris inuolutum, qui nihil possit intelligere, nisi ei à sensu offeratur obiectum, dati sunt ei sensus, ut mouerent intellectum, quo remedio non indiguerunt formę illæ abiunctę a materia, cum per se absque ope sensus intelligant. Esset igitur in ijs imperfectio, si sensum haberent, quia hoc supponeret in eis multas imperfectiones. Alio etiam modo dicere possumus, fieri a diuino Philosopho hanc illationem, docet enim Aristoteles in Contextu quintodecimo, & sextodecimo tertij libri de anima, omne abiunctum a materia esse intelligens, adeo vt etiam lapis, qui sine materia est, sit intelligens, & intellectio ipsa, Cum igitur cognouimus, motores illos cœlestes a materia esse abstractos, inferre statim possumus, eos esse intelligentes. Sic igitur ostendimus vtilitatẽ sciẽtiæ de anima ad scientias omnes communiter, & ad quasdam particulariter, nempe & ad moralem, & ad diuinam. Possemus etiam de multis effectricibus artibus id ostendere, ut de arte medica, quę multa sumit a libris de anima, ut hic considerat Paulus Venetus, sed hoc alijs considerandum relinquimus. Restat considerandum, quomodo scientia de anima sit utilis ad scientiã naturalem, sed hoc uidetur clarum cum ab ipso, Aristotele declaretur dum ait. *Est enim tanquam principium animalium.* Cum Philosophus naturalis versetur in cognitione corporum naturaliũ, quorum præstantissimum est animal, quo ignorato, imperfecta admodum est, & pręcipua parte destituta scientia naturalis; atque anima est formale principium animalis, & ipsamet animalis natura, qua animal est animal, quare ignorata anima, non potest animal cognosci; est igitur

philo-

philosopho naturali non modo vtilis, sed omnino necessaria cognitio animæ. Hoc tamen dictum Aristotelis si bene consideretur, difficultate non caret, vtile namque dicere aliquid possumus ad aliud, & non ad seipsum; quomodo igitur sine absurditate dicere possumus sciẽtiam de anima vtilem esse scientiæ naturali, si ipsamet est scientia naturalis? nam si sanitatem vtilem esse dicamus ad edendas operationes vitę, rectè dicimus; si vtilẽ diceremus ad hoc, vt homo sit sanus, non rectè dicimus, q͂a utilitatis nomen dicit relationem ad aliud, non ad se ipsum. Hac difficultate maximè vrgentur illi, qui dicunt subiectum horum librorum esse animã; sed nos q̃ dicimus subiectũ esse corpus aĩatum, eã facilè soluimus, seruemus. n. differẽtiam aliquam rei vtilis, & illius, cui est vtilis, cum enim tractari animã dicamus vt principiũ corporis animati, quod est subiectum huius totius contemplationis, rectè dicimus ad cognitionem animati corporis vtilem esse, immo necessariam animæ cognitionem, præcipuè namque a subiecto scientia constituitur, & omnia propter ipsum tractãtur, quo fit ut alia omnia ad eius cognitionem conducere dici possint, at ipsam subiecti notitiam ad ipsam met cognoscendum vtilem dicere non sine absurditate possumus. Indicat ergo Aristoteles, se tractationem de anima instituere, vt de principio animati corporis, non vt de subiecto propriè accepto. Dicit autem, *animalium*, potius, quam uiuentium, quia nondum confutauit antiquorũ errorem putantium, plantas non esse animatas, sed sola animalia viuere, quam confutabit in calce huius primi libri. ideo hic sola nominat animalia, sicut etiam in primo de partibus animaliũ capite primo dicit, se de anima acturum, qua animal tale est, est autem tum hic, tũ ibi in proœmio, quare ei licet secundum antiquos loqui, quorum sententiã nondum reprobauit, ea autem reprobata, nõ dicet amplius in secundo libro animam esse causam animalis, sed uiuentis corporis latè accepti. Quæritur, quare Aristoteles non simplr̃ dicat, aĩam esse animalium principium, sed *tanquam principium*. Variæ huius afferuntur rationes. Simplicius dicit, vera principia esse substantias illas a materia immunes, animam verò, quatenus est anima, esse materialem, & diuiduam, proinde nõ esse verè principium, sed tanquã principium. Ego verò non puto hanc esse mentem Arist. quamuis enim anima non sit principiũ eo modo, quo formæ abstractæ principia dicunt, est tamen verè principium formale animatorum, & maximè in scientia naturali, in qua res materiales considerantur, digna est nomine principij, & verissimè principium dr̃. Ioannes Grammaticus dicit, proximum, & immediatum animalium principium esse naturam, non aĩam, ideo animam dici tanq̃ principium, nõ omninò principiũ. Sed hac sententia nulla posset falsior enuntiari, natura enim est proximum, & adæquatum principiũ corporis naturalis, quatenus est naturale, animalis autem, & aliarum specierum non nisi remotum animalis enim, quatenus est animal, proximum, & æquatum principium est anima, cum per animam, non per naturam fit animal. Videtur igitur accipiẽda expositio D. Thomæ dicentis, hanc vocem *tanquam*, non dicere similitudinem, sed expressionem; non enim dicit Aristoteles animam esse similem principio, cum sit verè principium, sed vult exprimere qua ratione conferat eius cognitio ad scientiam naturalem, & ad cognitionem animalium, & inquit conferre ut principium animalium, siquidem & hoc modo, & alijs multis potest aliquid ad alicuius cognitionem conferre. Vel etiam dicere possumus, Aristotelem voluisse hoc pacto confusè loqui, quia nondum declarauit, quomodo anima sit animatorum principium, idque in secundo libro declarabit. Sententia igitur totius literę clara est, & verbum *videtur*, quod in initio ponitur, non dubitationem denotat, sed euidẽtiam, vt Simplicius ait. Profert enim hoc Aristoteles vt manifestum, quòd cognitio animæ vtilis est ad omnes disciplinas, maximè verò omniũ ad naturalem, cuius est pars, proinde qua ignorata non posset scientia naturalis perfecta dici. Vel fortasse non propter euidentiam, sed propter modestiam dixit Aristoteles, *videtur*.

CONTEXTVS III.

Quærimus autem contemplari, & cognoscere naturam ipsius, & substantiam; postea quæcunque accidunt circa ipsam; quorum alia quidem propriæ passiones videntur, alia autem communes, & animalibus propter illam inesse.



IN hac particula Aristoteles nos dociles reddit dicens, quæ sit inuestigaturus de anima, inquit enim se duo esse tractaturum; primum quidem naturam, & essentiam ipsius animæ, deinde verò affectiones consequentes; easque esse duplices, alias namque vñr propriæ ipsius aĩæ esse, alias verò communes, i. communicatas cũ corpore. Sunt igitur in hoc Contextu tria dicta cõsideranda. Vnum, quòd essentia animæ inuestiganda proponitur. Alterum, quod affectiones, & operationes cõsequentes. Tertium demum, quod hæ duplices sunt; aliæ quæ videntur

propriè ipsius animæ, aliæ, quæ cum corpore sunt communicatæ. In primo quæritur, cur dicat, *Contemplari, & cognoscere.* Sanctus Thomas inquit, *Contemplari,* Significare confusam, & imperfectam notitiam; *Cognoscere,* verè perfectam, & demonstratiuam scientiam, quæ videtur etiam Ioannis Grammatici sententia esse. Ea tamen ita aliena est a propria harum vocum significatione, & gratis prolata, ut admittenda non videatur. Vel igitur dicendum est, hæc verba hic ponit, ut idem significantia, vel contemplationem esse ipsam viam, & discursum, & inquisitionem, cognitionem verò esse finem illius motus. Cur autem dicat Aristoteles, *Naturam & substantiam*, clarum quidem videtur secundum se, dubium tamen si interpretum in hoc dissensionem spectemus, quã omninò missam facimus, cum in ea tempus terere operæprecium minime sit, & solã Auerrois interpretationem accipimus, quæ perspicua est, & omni difficultate caret; manifestum enim est, Aristotelem per hæc duo vocabula idem significare, videlicet illud solum quod p definitionem animę significabitur, & quod Aristoteles considerandum proponet in Contextu primo secundi libri, nempe quid sit anima, sic enim sæpe accipimus naturam pro essentia, & quidditate cuiuscunque rei siue simplicis, si ue compositæ; & ita clarum est primum Aristotelis dictum. Sequitur secundum, quando inquit. *Postea quæcunque accidunt circa ipsam,* hoc est, quærenda postea sunt accidentia consequẽtia, quando enim alicuius rei, & naturam cognoscimus, & accidentia, quæ eam consequuntur, perfectè eam cognoscimus, & nil in ea relinquitur considerandum. Dictio illa, *postea,* significat ordinem considerationis, prius enim inquirendum esse inquit, quid sit anima, postea verò considerandas eius operationes, & affectiones. Sed videtur Aristoteles sibi repugnare, qui in Contextu trigesimotertio secundi libri contrarium ordinem seruandum proponit, ibi enim dicit prius esse cognoscendas operationes, quàm ipsas animæ facultates, & prius obiecta quàm operationes, & ita progressum indicat ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad facultates animæ, cuius contrarium hic asserit. Ad hoc dubium respondere solet, & rectè, quod hic loquitur de ordine doctrinæ, in eo autem loco non de ordine, sed de via. Sed ex hoc aliud nobis colligendũ est, quod alij ignorauerunt. hæc duo proponi hic ab Aristotele non vt tractanda ambo in libris de anima, sed vnum in libris de anima, alterum in Paruis naturalibus. In libris enim de anima nil aliud declarare vult, quàm quid sit anima, & singulæ ipsius facultates, deinde in Paruis naturalibus declarabit accidentia, & operationes, & hunc ordinem hic significat Aristoteles, quem etiam apertissimè significat in initio libri de sensu, & sensilibus, dum ait. *Quoniam autem de anima secundum seipsum determinatum est prius, & de virtutum qualibet secundum partem ipsius, consequens est facere considerationem de operationibus.* Asserit ergo, se in libris de anima nil aliud docuisse, quàm ipsam secundum se animæ naturam, & singularum partium, seu facultatum animæ, sequi autem agendum de operationibus. Quẽ eundem ordinem hic proponit; in ipsa tamen consideratione animæ, & facultatum animę hac uia utetur. Progredietur ab operationibus ad facultates animæ tanquam a notioribus, nec ob id dicetur ibi agere de operationibus, quia in his libris eas non secundum se considerabit, sed ut ex ijs nos ducat in cognitionem animæ. Quòd si de operationibus plura dicet, id faciet, quia declaratio facultatũ animæ talem operationum cognitionem requiret. Ob id notandum summopere est, quod alij non animaduerterunt, quod cum de operationibus animæ propter animæ tantum cognitionem agat in libris de Anima Aristoteles, in ijs hanc differentiam comperiemus, quod aliquæ breuiter tantum, & confusè considerantur, aliquæ fusius, & diligentius, aliquę etiam diligentissimè, prout diuersarum animæ uirium cognitio modo perfectiorem operationum notitiam postulauit, modo imperfectiorem. Ideo ubi satis fuit leui operationis cognitione ad cognoscẽdum aliquam animæ facultatem, Aristoteles ea non contentus docuit postea exquisitius de ea operatione in Paruis naturalibus. Vt de sensuum operationibus Aristoteles aliqua dixit in libris de anima, quæ satis erant pro singulis cognoscendis, absolutè tamen non satis erant pro ipsarum operationum perfecta cognitione, ideo Aristoteles in Paruis naturalibus in libro de Sensu, & Sensilibus hanc operationum tractationem absoluit. De intellectione autem nullum comperimus scriptum librum in Paruis naturalibus, quia in libris de Anima tractatio de intellectu ita diligentem, ac perfectam suę operationis notitiam postulauit, vt nihil de ea dicendum manserit in Paruis naturalibus. Per hoc tamen non stat, quin tota de intellectione tractatio in libris de Anima sit, propter intellectum cognoscendum. Ideo in Contextu trigesimo sexto, & in quadragesimo tertij libri de Anima non asserit Aristoteles, se de intellectione, & de sensatione locutum esse, sed de sensu, & de intellectu; & postea in principio libri de Sensu, & Sensilibus non dicit se egisse de anima, & de operationibus animę, sed solum de anima secundum seipsam, ac de varijs ipsius uiribus, manere autem agendum de operationibus, quem doctrinę ordinẽ hoc in loco proponit. Ex hoc autem dicere possumus,

sumus, quod omnes de animalibus libri habendi sunt tanquam liber vnus, in quo corpus animatum subiectum statuatur; diuisi verò sunt in plures ob maiorem doctrinæ commoditatē, ac facilitatem, & distinctionem, qui ex diuersis tantum intentionibus, circa idem subiectum, ac scopis distinguuntur, qualis est distinctio inter se octo librorum de Physica auscultatione. Ideo nō est mirum, si in proœmio primi de partibus animalium Aristoteles de anima tractandum proponat, & in proœmio librorum de anima proponat agendum de operationibus animæ in paruis naturalibus. Restat tertia particula consideranda, quando dicit, *Quorum aliæ quidem propriæ passiones uidentur.* In cuius interpretatione concordes videntur omnes Græci interpretes, Latini, & Auerroes dicentes, duo genera operationum animæ hic ab Aristotele significari, & alias quidem esse proprias animę idest non communicatas cum corpore, quia fiunt sine vllo corporis interuentu, cuiusmodi est operatio intellectus, alias verò communes, id est cum corpore communicatas, nec sine ipso editas, cuiusmodi sunt omnes operationes animæ vegetalis, & animæ sensibilis, hæ namque produci non possunt sine corporis vsu. Addit autem Simplicius, Aristotelem non loqui hic de operatione intellectus in se manentis hanc enim non vocaret accidens, cum sit ipsamet substantia intellectus; sed de sola operatione intellectus progressi in corpus, quam vocat operationem propriam, quia exercetur sine ullo corporis vsu. Sed hæc sententia mihi maximè dubia videtur, nam operatio animæ potest duobus modis dici pendens a corpore, uno modo a proprio corporeo organo, in quo exerceatur, vt visio ab oculo, sine quo non fieret. Et sic omnes operationes animæ sensitiuæ, & vegetalis pendent à corpore, quia omnes habent in corpore propria instrumenta, in quibus exercentur; operatio autem intellectus hoc modo a corpore non pendet, quia (vt Aristoteles docebit in tertio libro) nullam habet statutam corporis partem, quæ dicatur instrumentum, in quo exerceatur. Altero modo dicitur operatio pendere a corpore, idest a virtute corporea, proinde etiam ab organo siue proprio, siue alieno, qua ratione etiam operatio intellectus pendet a corpore, ut infra Aristoteles dicturus est, quia nō potest fieri sine imaginatione, quæ est operatio facultatis corporeæ, & organicæ, & hæc rursus pendet a sensibus externis, qui sunt organici, quare etiam operatio intellectus pendet a corporeis organis, si non proprijs, saltem aliarum facultatum, & partium animæ. Videndum igitur est, vtro modo intelligat Aristoteles hic operationem animæ propriam, vel communem. Illi quidem priorem tantum modum respexisse uidentur, qui est respectu proprij tantum organi. Sed hæc non est mens Aristotelis, qui per hoc separat operationem communem a propria, quod communem dicit non ipsi animæ inesse, sed corpori propter illam, vult igitur illam esse propriam animæ operationem, quæ non corpori dicatur inesse, sed ipsimet animæ, eo quòd sine corpore fiat; huiusmodi autem non est apud Aristotelem operatio intellectus, cum in tertio libro dicat apertè eam non fieri sine imaginatione, & vbique dicat eam non ipsi animæ attribui, sed toti composito animato. Nam in Contextu sexagesimoquarto huius primi libri inquit. *Qui dicit animam irasci, perinde est, ac si dicat animam texere, uel ædificare,* & subiungit, *melius enim fortasse est non dicere animam misereri, addiscere, ac discurrere, sed hominem anima* Et in secundo libro Contextu vigesimoquarto ait. *Anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus.* Igitur si hic illam operationem asserit esse communem, quæ animali inest propter animam, & talis est operatio intellectus, absque dubio est operatio communis, non propria animæ, idque Aristoteles ore rotundo dicturus est infra in Contextu duodecimo, quare communem vocat eam, quæ vtcunque pendet a corpore; siue a proprio organo, siue a uirtute corporea, omnis enim operatio talis attribuitur non animæ ipsi, sed corpori propter animam. Quòd autem operatio intellectus nō pendeat ab organo proprio, id certè non facit ut dicatur operatio propria animæ, cum per hoc non stet, quin dicatur homini propter animam inesse, propterea quod pendet a virtute corporea, sine qua non fieret. Quæ nam igitur vocatur hic ab Aristotele operatio animæ propria? certè nulla, quæ in his libris clara admodum est sententia Aristotelis, quod nulla sit animæ operatio propria, sed omnes sint totius animati corporis ut subiecti, animæ vero, vt causæ, a qua producitur; ideo hic dicit, *videntur*, dubitando loquens: nam videtur quidem eiusmodi esse operatio intellectus, ut in Contextu duodecimo dicturus est, non tamen est, ita enim videtur, quia non habet organum aliquod proprium, non est tamen, quia alio modo pendet a corpore, quare communis est, cæteræ verò organa propria habent, quare absque dubio sunt communes. Rectè igitur dicit Aristoteles, *videntur*, quia non habere organum proprium facit fortasse, vt ita uideatur. Vel etiam hoc dicit respiciens antiquorum sententias, quas in hoc libro primo reprobaturus est, plures enim ipsorum ponebant animam esse corporeum quiddam, quod per se posset subsistere, & ei tribuebant accidentia propria, quæ ipsi sine corpore inessent, vt illi, qui dicebant animam a se moueri, deinde mouere corpus; ita igitur videtur aliquas esse operationes animæ proprias, sed secundum Aristotelem

stotelem non ita sese res habet Colligunt aliqui ex hoc Contextu subiectum in his libris esse animam. Id enim est subiectum, cuius natura & cuius accidentia quæruntur, nec aliud est p æter hæc duo, quod de subiecto scientiæ quæratur cognosci, sed uana est eorum argumentatio, quod enim proponatur quærenda animæ natura, hoc nihil est, nam & principiorum. & accidentium definitiones in scientijs quæruntur, & Aristoteles in Contextu octuagesimoseptimo quarti Physicorum quæren dum proponit, quæ sit natura temporis; accidentia uerò, & affectiones proponit considerã das, quæ ab anima tanquam a causa producuntur in corporibus uiuentibus, & ita illis insunt propter animam, sed non quæ insint ipsi animæ tanquam subiecto. Quod inde etiam patet quoniam hæ tractabuntur in paruis naturalibus, ubi animato corpori attribuuntur, non animæ, ut ipsemet Aristoteles asserit in initio libri de sensu, & sensilibus. Ideo rectè aliqui notarunt, Aristotelem non proponere considerã da illa, quæ accidant animæ, sed quæ, *accidunt circa ipsam*, nam si dixisset, ipsi, significasset accidentia inhærere ipsi animæ, ideo maluit uti modo loquendi communiore, & dicere circa ipsam, non enim quicquid circa animam accidit, ipsi animæ accidit, sed etiam, quæ animato, quatenus est animarum, & per animam accidunt, circa animam dicuntur accidere.

CONTEXTVS IIII.

Omniquaque autem, & omninò difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa. Cum enim sit quęstio communis, & multis alijs (dico autem eam, quę circa substantiam, & ipsius quid est) fortassis alicui videbitur vna quædam methodus esse de omnibus, de quibus volumus cognoscere substantiam; sicut & eorum, quæ secundum accidens propriorum demonstrationem, quare quærendum vtique erit methodum istam.

IN sequenti parte Aristoteles considerat propositæ contemplationis difficultatem, ut ingenuos auditores, attentos, ac diligentes reddat, ignauos autem, & indignos repellat, hi namque rei difficultatem pertimescere, & ab incæpto facilè desistere consueuerunt. Et quia in præcedenti contextu dixerat Aristoteles, duo esse inuestiganda de anima, naturam, & accidentia consequentia ideo seorsum in vtroque considerat contemplationes difficultate, & hic incipit ab ea difficultate, quæ ad naturã animæ pertinet, eamque duplicem esse inquit, primum enim docet difficultatẽ ratione viæ, ac methodi, qua ducamur ad cognoscendam animæ naturam deinde etiam ostendet difficultatem ratione ipsius rei, idest essentiæ animæ inuestigandæ. De difficultate ratione methodi loquitur in hoc contextu, & in initio sequentis, & huius partis sententia hæc est. Difficillimum est cognoscere, quid sit anima, quia non est clarum, qua methodo uti debeamus ad rerum definitiones inuestigandas, & uidetur in hoc consistere difficultas, ꝙ dubium est, an vna sit methodus inseruiens definitionib. omnium rerum inuestigandis, an pro rerum uarietate variæ etiam sint methodi, & vtrouis dato, difficultatibus vrgemur. Nam si una esse dicatur omnium definitionum quęrẽdarũ methodus, disputandum erit, quæ nam ea sit, idque ob sẽtentiarum diuersitatem inuenire non facilè erit, Philosophorum enim alij hac methodo, alij illa, alij alia vsi sunt ad inuestigandas rerum definitiones ignotas, nam (vt dicet Auerroes in Commentario sequente) Hippocrates demonstratione vtebatur, Plato diuisione, ut legimus in Philebo, in Protagora, & in Sophista; ubi diuisionem maximè extollit, vocatque diuinum donum, de qua Platonis sententia loquitur Aristoteles in secundo libro Posteriorum Analyticorum, ubi etiam aliam methodum ipse adducit, quę ipsi mirificè placuit, q̃ est via illa compositiua, quã ego tum in libris meis de Methodis, tum in Commentarijs in Posteriores Analyticos fusissimè declaraui. Si verò dicamus pro rerum varietate, varias esse methodos inuestigandi quid est, maior adhuc difficultas fit, quia difficile est discernere, quæ methodus cuique rei conueniens sit, huic enĩ rei magis fortasse hæc methodus aptabitur, illi verò alia Sed dato etiam, quod nulla sit in methodo difficultas, sed sit manifestum, an demonstratione utendum sit, an diuisione, an aliqua alia methodo pro cuiusque rei definitione inuestiganda, difficultas nõ parua manebit in re, nimirum in partibus definitionis, è quibus cõstituere definitionem oporteat, partes enim definitionis sunt genera, & differentię, diuersarum autem rerum diuersa sunt gña, & diuersæ

differentię

differentiæ; quare non facile est videre quæ genera, & quas differentias in cuiusque rei definitione accipere debeamus, proinde possumus in multos errores incidere. Hic est sensus horum duorum contextuum, in quibus id animaduertendum est, Aristotelem nullam tetigisse difficultatem ipsius animæ propriam, sed solum communem omnibus rebus, quorum definitiones inuestigentur, cumque tum rõne methodi, tum ratione ipsius rei, ut declarauimus, postea enim Aristoteles transibit ad cõsiderandas difficultates proprias animæ in indaganda eius definitione. Nunc ad verborũ considerationem accedamus. *Omniquaque autem, & omninò difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.* His verbis indicat Philosophus, maximã fore in cognoscenda animæ essentia difficultatem, non solum enim dicit difficillimum fore cognoscere perfectè, quid sit anima, sed etiã aliquam fidem de ipsa accipere, nam dictio illa *aliquam*, minuit cognitionis certitudinem, & indicat etiam imperfectam cognitionem difficillimam fore. Deinde incipit exponere eam, quam diximus, difficultatem ratione methodi idoneæ ad inuestigandum quid est, & cum in primis dicat, quæstionem ipsius quid est, cõmunem esse *multis alijs*, quæritur cur non dicat omnibus, cum de quolibet re uideatur posse quæri quid sit. Ad hoc respõdet Ioannes Grãmaticus, Aristotelem non dixisse omnibus, propterea quod non omnia possunt definiri, suprema enim genera, & indiuidua non definiũtur. Sed hæc responsio approbanda non uidetur, quia si de vera definitione loquamur, solius substantiæ compositæ datur definitio propriè accepta, rerum autem simpliciũ non sunt definitiones; sic autem neque animæ datur definitio, quare vanum est de methodo dubitare. Si vero latius definitionem sumamus, quæ exprimat rei essentiam, siue simplicis, siue cõpositæ, sic cuiuslibet rei potest quæri quid est, immo, & singularium sunt definitiones, ut Auerroes dicit in Commentario octauo huius primi libri, quare dubium viget. Alij dicunt, quòd licet quælibet res propriam essentiam habeat, quæ per definitionem significari potest, non tamen cuiuslibet rei est ignota definitio, & methodo indiget, ideo non de omni re quæritur quid est, quoniam de quibusdã est per se notum quid sit. Hæc responsio admitti potest, sed possumus etiam dicere, Aristotelem ita loqui uoluisse propter cautelam philosophicam, ne nunc in disputationem re uocaret an de omni re possit quæri quid sit, an non de omni, quemadmodum etiam in Contextu vndecimo primi libri Physicorum non dixit se supponere, omnia naturalia moueri, sed aut omnia, aut quædam, quia satis ibi supponebatur dari motum etiam supponendo quædam moueri. Quando autem dicit, *Circa substantiam, & ipsius quid est*, dictio *Et*, declaratiua est, declarat enim se per substantiam nil aliud intelligere quàm essentiam, & quidditatem rei, nomen enim Græcum οὐσία significare potest, & Categoriam substantiæ ab accidentibus distinctam, & essentiam cuiuslibet rei tam substantiæ, quam accidentis, ut sumitur hic. Inquit igitur Aristoteles, posse fortasse alicui uideri, unam esse methodum qua omnium essentia declaretur, & id, quod dicit declarata simili, quando inquit. *Sicut & eorum quæ secundum accidens propriorum demonstrationem.* Quemadmodum enim ad omnium accidentium propriorum notificationem vna est methodus demonstratio, ita credere quispiam possit vnã esse methodum, qua cuiuslibet rei essentia notificetur; & ita difficultas manebit in cognoscendo, quænam sit hæc methodus, cũ non eadem ab omnibus ponatur. Dicit autem, *secundum accidens propriorum*, quia nomine proprij significatur omne illud, quod æquale est rei, & cum ea reciprocatur, quare etiam vltima differentia, & tota definitio dicitur proprium. Ad horum igitur exclusionem dixit *secundum accidens*, id est propriorum accidentium. Ideo ex hoc loco manifestè sumitur nil aliud sub demonstratione cadere, nisi accidentia propria. Sed aduertendum est, accidentium propriorum quæstionem alio modo ad demonstrationem pertinere, alio modo ad eam methodum inuestigandi quid est, de qua dubitat Aristoteles. Quoniam enim proprium alicuius est proprium, & accidens alicui accidit, ideo horum quæstio, prout sunt accidentia propria, est quæstio inhærentiæ eorum in subiecto, eaque notificatur per demonstrationem propter quid; hanc enim semper intelligit Aristoteles nomine demonstrationis absolutè prolato. Quatenus verò de his quoque potest simpliciter quæri quid sint, hoc modo ipsorum quæstio non demonstrationem respicit, siquidem demonstratio propriè, & formaliter non satisfacit quæstioni quid est, sed aliam methodum respicit, de qua loquitur Aristoteles, quando dicit dubium esse de methodo, qua de vnaquaque re declaretur quid est, communiter enim loquitur de cuiusque rei essentia quærenda, siue substantiæ, siue accidentis.

CONTEXTVS V.

Si autem non est vna quædam, & communis methodus de ipso quid est, adhuc difficilior fit ipsa negotiatio. oportebit enim accipere circa vnũquodque quis modus. Si autem manifestum sit

vtrum demōſtratio aliqua ſit, aut diuiſio, aut etiam aliqua alia methodus, adhuc multas habet dubitationes, & errores, ex quibus oportet quærere, alia enim aliorum principia, ſicut numerorum, & planorum.



Eclarat difficultatem quæ oritur ex alterius membri poſitione, ſiquis eorum dicat nō vnam eſſe methodum declarandi omnium rerum eſſentias, adhuc maiore difficultate vrgemur. Nam ſi plures pro rerum varietate ſunt methodi, videndum eſt, quænam unicuique rei conueniens ſit, nam uni rei vna cōueniet, alij verò rei non illa, ſed alia. Notandū eſt, Ariſtotelem pro eodem ſumere methodū, & modum, hæc enim idem reuera ſignificāt, ac inſtrumentum ſciendi, ideo etiam ſecundo Metaphyſicorum contextu quintodecimo dicebat Ariſt. vanum eſſe quærere ſimul ſcientiā, & modum ſciendi, nil aliud intelligens p modum quam inſtrumentum ſciendi, inſtrumenta autem Logica non ſunt niſi methodi, quare hæc omnia idem ſignificant. *Si autem manifeſtū ſit, utrum demonſtratio ſit, an diuiſio, an aliqua alia methodus.* Tranſit ad conſiderandam difficultatem ratione rei, nempe ratione partiū ex quibus conſtituēda eſt definitio, & inquit, etiamſi manifeſta ſit methodus, qua cuiuſque rei eſſētiam declarare deberemus, adhuc difficultas in re manet, quas nam partes quęramus, ex quibus definitio conſtituatur. Et huius difficultatis rationem ſubiungens inquit, diuerſarum enim rerum diuerſa ſunt principia, ut numerorum, & ſuperficierum. Non intelligit autem principia remota, ſiquidē aliqua fortaſſe ſunt, omnium rerum communia principia, ſed proxima neque aliud intelligit per principia, quā genera & differentias, ex quibus cuiuſcunque rei definitio conſtituenda eſt ſiue ſubſtantiæ, ſiue accidentis. Principia enim lato vocabulo appellantur quæcunque ad declarandam cuiuſque rei eſſentiam in definitione ſumūtur. Poſſunt autem multa in proximo genere differre; vel ſi qua in hoc conueniant, ea in differentijs ſaltem vel omnibus, vel aliquibus diſcrepare. Tangit autem hanc difficultatem Ariſtoteles vt communem rebus omnibus, quarum definitiones quærātur, in omnibus enim, uerum eſt, quod eorum, quæ definiuntur, nō eadem ſunt principia, ideſt, partes definitionis. Sciendum autem eſt, non tantum reuera fore difficultatē in eſſentia animę cognoſcenda, quantam Ariſtotel ſignificare viſus eſt, nam cū ſit in procemio, amplificatione vtitur, ut augendo difficultatem eos attentiores reddat, nam reuera de ipſa ſaltem methodo hic dubitandum nō eſſet, cum ea iam ſit declarata in ſecundo libro Poſteriorum Analyticorum. Sed Ariſtot. amplificationis gratia difficultatem hanc licet ibi diſcuſſam hic ut nouam, & integram proponit. Propterea non uidebimus Ariſtotelem in ſecundo libro hanc de methodo difficultatē ſoluere; ſupponit enim iam declaratum eſſe in ſecundo Poſteriorum, qua methodo ſit vtēdum ad tractanda attributa, quæ in eo quod quid eſt prædicantur. Fortaſſe etiam in conſideranda hac difficultate reſpexit antiquos, eoſque pungare uoluit, ſignificans difficillimum eſſe ex eorum dictis duci in cognitionem eſſentiæ animæ, quandoquidem eorum nullus eſt, qui uel plene eam declarauerit, uel ſaltem prope ad eā acceſſerit reuera enim nec de methodo apud eos conſtabat, qua definitionis partes uenandę ſint, nec de ipſis definitionis partibus, etenim non de proximo tantum animæ genere, ſed de ſupremo quoque inter eos non conuenit. Alij namque animam corporeum aliquid eſſe ſtatuebant, alij accidens aliquod modo huius Categoriæ, modo illius, difficillimum autem eſt rei definitionem inuenire, de qua dubium ſit, & controuerſum, in qua Categoria collocanda ſit. Ideo ſano modo intelligēda ſunt omnia hæc Ariſtotelis verba; non enim dicit, quæren dam eſſe illam methodum quia reuera eā poſtea quærere uelit, non enim eam amplius quęret, ſed ut augeret difficultatem, quæ conſiſtit in conſideratione opinionum antiquorū, qui rei veritatem neque omninò aſſecuti ſunt, neque aliqua ſaltem ex parte attigerunt. In hac parte quædam annotanda ſunt pro defenſione eorum, quæ nos in libris noſtris Logicis alias ſcripſimus. Primum quidem diximus, nomen methodi eſſe commune genus ordinis doctrinæ, & viæ, quæ etiam proprio nomine dicitur methodus, nempe inſtrumentum Logicum habens illationem ignoti ex noto. Quidā Medicus vir doctiſſimus hoc impugnauit dicens, methodum non ſignificare niſi ordinem doctrinæ, nunquam accipi pro uia, & auſus eſt aſſerere, Ariſtotelē nunquam uſum eſſe nomine methodi pro via doctrinæ, ſed ſemper pro ordine. Nos tamen dicimus eum in errore eſſe, nam ſi ipſam vocis ſignificationem ſpectemus non magis ordinem, quàm viam ſignificare apta eſt. Quod verò de Ariſtotele dicit, falſum eſſe oſtenditur ex uerbis Ariſtotelis hoc in loco, nam vocat methodum inſtrumentū ſciendi, quo ducimur ad cognoſcendum quid eſt, & poſtea clarè nominat demonſtrationem, & diuiſionem ut methodos, demonſtrationē igitur, quo inſtrumentum ſcīdi eſt, methodum uocat, quare locum hunc abſque dubio ille

Medicus non uidit. Sumitur etiam ex hoc loco argumentum aduersus communem Logicorum sententiam, qui dicunt, definitionem esse Instrumentum notificans quid est, quod si esset, non debuisset Aristoteles dubitare de methodo, qua inueniatur quid est anima, iam enim in promptu esset definitio, neque etiam nominandæ erant demonstratio, & diuisio, qa si definitio ipsa id pręstat, vanum est aliam methodum nominare. Huius igitur rei veritas ea est, quā in libris meis de methodis, & in meis Commentarijs diffusè declaraui, ac demōstraui, definitio quidem significat quid est, at non ipsum notificat, si sit ignotū, quia nil aliud est ignorare quid est, quàm ignorare definitionē, ideo nil aliud est notificari aliqua methodo qd est, quàm definitionem notificari. Ratio huius est, quia notificare nil aliud est, quàm ex uno conceptu alium conceptum ab eo diuersum gignere; non est significare conceptum per vocem, nam a voce ad rem, vel ad conceptum rei non est notificatio, sed significatio. Per inductionem ex conceptu singularium generatur conceptus vniuersalis, per demonstrationē ex conceptu præmissarum gignitur conceptus cōclusionis, hoc igitur est Logicum instrumentum, & methodus quia ex vno conceptu notificat alium; at conceptus definitionis est conceptus ipsius quid est, ex huius igitur conceptu quisnam alius conceptus notificatur? certè nullus, ideo definitio, neque est methodus, neque est instrumentum sciendi, sed est uel principiū vel finis instrumenti Logici, vt ego in libris de methodis declaraui. Si quis autem quærat quę nam est re vera methodus, & instrumentum notificans quid est, de qua hic dubitat Aristoteles, cum enim quid est numeretur in quæstionibus, & contingat vt ignoretur, necesse est esse instrumentum aliquod, quo notificetur, ut hic Aristoteles ipse videtur significare. Declaratum quidem est hoc a nobis fusè in libris de methodis, nunc autem omnia paucis perstringentes ad duo dictam rem totam redigimus. Vnum est, instrumentum quo propriè, & formaliter declaretur quid est, quando est ignotum, nullum est, neque esse potest. Alterū est, remotè, & obliquè notificatur quid est per omnia Logica instrumenta, ut in illis libris nostris declarauimus, nempe per demonstrationem tum à priori, tum à posteriori, per diuisionem modo aliquo, & per inductionem, quę est via illa compositiua, quam Aristoteles docuit in calce secundi libri Posteriorum, & quam hic significauit quādo dixit, *Aut aliqua alia methodus.* Declaro hæc omnia breuiter hac distinctione: Attributa, quæ prædicātur de re in quid, & definitionem constituunt, possunt considerari duobus modis, uno modo, vt simpliciter prædicata de re, & illi inhærentia, & facientia propositionem veram, vt homo est animal, homo est rationalis; altero modo vt pręd icata ī quid, & constituentia non enunciationem, sed definitionem, quæ nihil enūciat. Vt igitur in quid prædicātur, nulla methodo notificari possunt, sed ea considerantur per seipsa innotescunt, ut ego in illis libris meis declaraui. In hoc autem ostendendo laborat Aristoteles in principio secundi libri Posteriorum longo processu ubi probat, nō posse ullo modo notificari quid est, hoc est ostendi hoc inesse huic in quid, nisi fiat petitio principij. Clarum est igitur primum dictum nostrum, quòd nullo instrumento Logico potest notificari quid est. & sic nullū est, quod propriè, & formaliter satisfaciat quæstioni quid est, qua de re multa diximus in operib. Logicis præsertim uerò in tertio libro de methodis capite decimoquarto, & in commentarijs secundi Posteriorum. Contextu septuagesimoprimo, sed quoniam ea, quæ in quid prædicantur, & tota etiam definitio possunt etiam ignorari ut simpliciter prædicata, ad hoc conferunt omnia instrumenta Logica ad probandum, quod inhæreant. Postquam autem inuenimus, quod inhærent, per se fit nobis notum, quòd prædicantur in quid, ut in ijs locis declarauimus. Qua autem methodo ostendatur inesse rei illa quæ prædicantur in quid, licet non ut prædicata in quid, ostendit Aristoteles in secundo Posteriorum, in tractatu proprio, qui incipit a sexagesimonono contextu; Putat enī, optimam esse uiam illam compositiuam, quę inductio quædam est, attamē si ignotiora sint, quam ut sola inductione notificari possint, utimur demonstratione ab effectu ad ea notificanda, ita tamen, vt & viæ compositiuæ & demōstrationi ab effectu comitem adhibeamus diuisionem, quam non omninò reprobat Aristoteles eo in loco, sed solum ostendit solam non sufficere ad uenandam definitionem; & hæ, quas diximus, methodi vtiles sunt ad inueniendā omnia attributa quidditatiua, & definitionem quidditatiuam cuiuscunque rei, tam accidentis, quam substantiæ. Ad colligendum autē definitionem accidētis perfectam, quæ pręter prædicata essentialia etiam causam continet, necessaria est demonstratio propter quid, & in hoc declarando uersatur Aristoteles ab initio secundi libri Posteriorum usque ad quadragesimumseptimum contextum. Demonstratio enim propriè, & formaliter non declarat, nisi propter quid, nil autem aliud est id, quod dicimus, propter quid, quam inhærentia huius in hoc cum inhærentiæ causæ, sed quoniam etiā causa hæc modo aliquo ad quidditatem illius accidentis pertinet, cum sit causa, qua est, & sit complementum definitionis, ideo facta demōstratione, qua formalr ostēdimus hoc huic inesse propter hanc cām, per se fit nobis notum cām illam esse de eius rei definitione, & perfectè docere quid est, & ita mutata demonstratione

tione

tione in definitionē accidentis perfecta n. cognoscimus quid est. Per nullum igitur instrumentum Logicum ostenditur formaliter, quæ hæc sint huius quid est, sed solum quod hoc huic inest, uel propter quam causam inest, sed hoc cognito fit nobis rem considerantibus notum, quòd hæc est rei quidditas, ac definitio, quare omnia instrumenta Logica, quæ nominatatit, uel innuit Arist. oblique declarant, quid est, dum declarāt, quæ uel propter quid, unde nobis etiam quid res sit innotescit. Ideo dicere possumus nominatam hic esse demonstrationem non solum respiciendo Hippocratē, sed etiam respiciendo ipsam rei ueritatem ab ipsomet Aristotele declaratam in secundo libro posteriorum Analyticorum Ex his colligimus errorem Ioannis Grammatici, qui interpretās verba illa, *et si demonstratio, aut diuisio, aut aliqua alia methodus*. his verbis vtitur. *Si cognouerimus quod ista methodus sit demonstratiua, uel diuisiua, uel definitiua*. Primum enim errat, quia licet omnis methodus sit definitiua, quatenus apta est ad declarandam definitionem, nulla tamē est appellanda definitiua, quia singula nominãda est ab eo, quod propriè, & primò, & formaliter declaratur, ab ea, non ab eo, quod remotè. Sed hoc etiam condonato, errat præterea, dum definitiuam distinguit ab alijs, cum sit potius cōmune nomen illas omnes complectēs. Vnam igitur nominare debuit definitiuam, vel si nominare alias voluit, hęc nominanda non fuit.

CONTEXTVS VI.

Primum autem fortassis necessarium est diuidere, in quo generum, & quid sit, dico autem, vtrū hoc aliquid, & substantia sit, an qualitas, aut quantitas, aut etiam quoddam aliud diuisorum Prædicamentorum Adhuc autem utrū eorum, quæ in potentia sunt, an magis actus quidam sit, differt enim non parum.



VM in calce precedentis particulæ dixisset, difficultatem in ipsa te occurrentem communiter in uenanda cuiusque rei definitione, nunc eam applicat ad declarandam difficultatem in tradenda animæ definitione, omnia. n. quæ mox sequentur ad animam peculiariter attinebunt. Quoniam igitur dixerat, difficile esse cognoscere, quod genus, & quas differentias in cuiusque rei definitione sumere oporteat, hîc in anima definienda hanc difficultatē considerat, quam maximam esse denotat, cū neque de summo genere, in quo collocanda sit anima, inter omnes constet Deinde etiam dicit, si supremum, ac remotum genus inuentum fuerit adhuc dubium fore de genere proximo, quod in ipsa animæ definitione sumendum sit. Hæc autem est prima occurrens difficultas, quia qui definire rem aliquam vult, primo loco genus quærit, & prius quidem remotum deinde vero, & proximum, quare prima omnium esse debet cognitio Categoriç, in qua res definienda collocanda sit. Ideo inquit, *primum*, dicit autem, *fortassis*, non quia dubitet, an sit necessarium primo loco Categoriā considerare, sed propter modestiam philosophicā. Inquit. *Distinguere in quo generum, & quid sit*, idest distinctè cognoscere, in quo prædicamento sit anima: nam duo hæc, *In quo generum, & quid sit*, idem hic significant, ut ait Simplicius, & secū dum est declaratiuum prioris, non enim hic sumitur quid, pro quidditate, seu pro defi[ni]tione, sed prout significat genus rei, sicuti sumptū est a Porphirio dicente genus prædicari in q[uid] differentiam verò in quale. Cuius ratio est, quoniam per genus res ponitur in suo esse, ut in esse substantiæ aut in esse quantitatis, aut in esse qualitatis; differentia uerò non ponit rem in suo esse, hoc est in suo entitatis genere participant, ideò maius discrimen facit genus, quàm differentia, genus enim facit diuersum, differentia verò facit differens solum. Deinde cum dicit, *dico autem*, declarat, quæ nam sint hæc genera, & nominat aliquas Categorias dicens, intelligo an sit, *Hoc aliquid, idest substantia, au quantitas, an qualitas*, an etiam aliud, *diuisorum prædicamentorum*, idest diuersorum, quæ enim sunt diuersa sunt diuisa sunt etiam a se inuicem. Greci rationem afferunt, cur Aristoteles hæc tantum tria genera nominauerit, non alia. Ratio enim est, quoniam antiqui ad hęc potissimum genera animam reduxisse uidentur Pythagorei, & Plato animam substantiam esse putarunt, & sic alij multi, qui eam corpoream esse dicebant. Xenocrates verò dicens animam esse numerū mouentem seipsum, sub quantitate eam locasse videtur, numerus enim est species quantitatis. Alij etiam sub qualitate animam ponebāt, ut qui dicebāt eam esse harmoniam. Adscribitur etiam Galeno, quòd dixerit, animam esse temperaturam, & hic Ioannes Grammaticus inquit, Medicorum sententiam esse, quòd anima sit qualitas, quare antiqua est de Medicis existimatio, quod animam temperaturam esse putauerint Ad hæc igitur tria potissimum genera antiqui animam reducebant; aliqui tamē fuere, qui eā in Prædicamento Relationis locare

care visi sunt quos fortasse respiciens Aristoteles subiungit, *Aut etiam quoddam aliud*, nempè illi, qui dixerunt animam esse proportionem, vt in hoc primo libro Aristoteles declarabit. *Adhuc autem utrum eorum quæ in potentia, an ut actus quidam sit* Etiam si supremum animæ genus (inquit Aristoteles) inuentum fuerit, alia offeretur difficultas in discernendo proximo genere, cum enim quodlibet prædicamentum diuidatur per potestatem, & actum, ut Aristoteles docet in duodecimo libro Metaphysicorum Contextu vigesimosexto, vigesimoseptime, & vigesimooctauo, ideo quodcunque inueniatur esse animæ genus, difficultas alia manebit, an in eo collocetur vt ens potestate, an ut actus. Quid autem per potentiam, & actum intelligat Aristoteles, variæ sunt sententiæ. Puto ego veram esse expositionem Simplicij, qui per potentiam, & actum intelligit hic materiam, formam, & compositum in prædicamento substantiæ, quod præcipuè hic Aristoteles respicit, in alijs verò prædicamentis aliqua his proportione respondentia Dicens.n. Arist. *In potentia*, significat & materiam, & compositum; & nomine actus significat formam, materia enim est ens in potentia, quare propter eam etiam compositum uocatur ens in potentia, quoniam enim materiam habet, habet potestatem multa recipiendi. Rationem autem reddit optimam Simplicius, cur Aristoteles non per opposita membra diuisionem fecerit, dicens in casu recto, aut potentia, aut actus, sed *In potentia*, in casu obliquo deinde *An actus*, in recto. Rationem inquit esse, ut etiam compositum comprehenderetur, nam materia quidē poterat vocari potentia, cum sit in pura potētia, compositum verò minimè cum & in potētia sit propter materiam, & in actu propter formam. Est autem hæc Simplicij interpretatio maximè consona ijs, quæ postea ab Aristotele dicentur in initio secundi libri in ipsa definitionis animæ inuestigatione. Ibi enim diuidit substantiam ut genus animæ remotum, in materiam, formam, & compositum, & sumit vt proximum animæ genus formam, quæ nomine actus significatur, quare credendū est hic quoque Aristotelem talem prædicamenti diuisionem significare. Sed non est ignorandum posse duobus modis fieri diuisionem prędicamenti, quod declaro in Categoria substantię Vno modo potest substantia diuidi in eas tantum species, quę sunt propriè, & directè in eo prędicamento, hoc est in ea tantummodo, quæ in media prędicamenti linea ponuntur, quę sunt genera subalterna, & vltimę species, & tādem indiuidua, de quibus omnibus prędicatur uniuocè nomen substantię. Altero modo diuidi potest nomen substantię, ut latius acceptum in illa omnia, quę vel directè, vel per reductionem quandam, & obliquè in eo genere esse dicuntur, nimirum, q. ę non sunt propriè loquendo species substantiæ, sed potius essent alicuius partes ipsarum specierum, materia, & forma quæ in lateribus, non in linea media, collocari solet, & vocari differentia, quia per formam differt quælibet substantia ab alijs. Hoc posteriori modo Aristoteles substantiæ diuisionem facit in materiam, formam, & compositum, ideo ea non est diuisio generis vniuoci in suas species propriè dictas, sed dicti sunt secundum prius, & posterius; in sua significata, quæ impropriè genera dicuntur & species substantię, propriè enim species substantiæ non est nisi substantia composita, quod enim est simplex non potest habere genus. Eodem modo, & nomen actus non est uniuocum genus animæ, sed dictum secundum prius, & posterius, ut alibi declarabitur. Ex his etiam colligitur, quomodo Aristoteles in duodecimo Metaphysicorum intelligat actum, & potētiam esse principia omnium prædicamentorum, quoniam enim species substātiæ non sunt nisi substantię compositę, harum principia sunt potentia, & actus, idest materia, & forma; in alijs autem prædicamentis quid proportione his respondens. Hanc huius particulæ interpretationem quidam recentiores impugnant, & contra Simplicium nituntur ostēdere sub hac diuisione, quam Aristoteles innuit, non contineri materiam, sed solum compositum, & formam, vtunturque duobus argumentis Primò quia nullus antiquorum dixit animam esse puram materiam, sed multi dixerunt, eam esse corpus, quare non erat hic operæpretium nominare materiam. Secundo quia verba Aristotelis non possunt significare materiam, siquidem materia non dicitur in potentia, sed potius potentia in casu recto. Ego tamen puto, hos esse deceptos, & sententiam Simplicij veram esse, hanc enim mirificè comprobat similis diuisio substantiæ facta ab Aristotele in Contextu secundo secundi libri in materiam, formam, & compositum. Ad primum igitur argumentum istorum dico, quod licet nemo antiquorum dixerit animam esse solum materiam, tamen debuit Aristoteles perfectam facere diuisionem, qualem etiam illo in loco faciet, sic etiam hic dixit, *Aut aliud diuisorum prædicamentorum*, quæ verba possunt omnibus prædicamentis accommodari, licet, non in omnibus posita fuerit anima ab antiquis. Ad alterum verò dico, falsum esse, quod materia non possit appellari in potentia, etsi enim dicitur etiam in casu recto potētia, tamen dici etiam potest in potentia, & fortasse etiam magis propriè, potentia namq; materiæ propriè loquendo est accidens, materia verò est substantia illi potentiæ subiecta, quare rectius dicitur habere potentiam, & esse in potentia, quàm in recto esse potentia. Errat etiam hic Ioannes Grammaticus exponens,

In

in potentia, an actus id est corpus, an incorporeũ, verum nũ verba missa faciam, quæ contra hoc dici possent, satis est nunc hoc argumento cõtra ipsum uti, quod secundum hanc interpretationem hæc diuisio non potest accommodari omnibus prædicamentis, sed est propria prædicamenti substantiæ, cum tamen Aristoteles de omnibus hoc dicat. Nec satis est id, quod Ioannes dicit, Aristotelem supponere nitendũ dum esse quod anima est substantia; quamuis enim concedam Aristotelem substantiã hic præcipuè respicere, in qua animam esse putat, tamen de accidentibus quoque hæc omnia verã esse debent. Quod Aristoteles non absolutè dicat *actus*, sed *actus quidam*, plures ab alijs ratio nes afferuntur. Ego hanc unam satis esse existimo, quia sumptus est actum, ut proximum genus animæ, solet enim generi apponere particulam quoddam ad significandam speciei particularitatem respectu generis, ideo sæpè dicit, hominem esse animal quoddam, Eeclipsim esse priuationem quandam luminis, & sic in alijs, quem loquendi modum in posterioribus Analyticis sæpissimè notare possumus. Quoniam autem dixit Aristoteles, esse in omni Categoria potentiam, & actum, & hæc in substantia quomodo sint iam dictum est, uidetur in accidentibus quoque id esse declarandũ, & multi hoc in loco id diligentissimè considerarunt, res tamen hæc est alienissima a præsenti loco, immò & a tota naturali philosophia, cum ad Metaphysicam pertineat, & de hoc loquitur Aristoteles in Contextu vigesimosexto, vigesimoseptimo vigesimooctauo duodecimi libri Metaphysicorum, ideo omissa dissputatione pauca dicam. Multorum sententia est, quam hic Buccaferreus tuetur, hæc in accidentibus esse ut in substantia secundum quandam proportionem, ut in dicto loco Aristoteles docet, proinde accidens abstractum, esse formam & actum, subiectum autem, substantiam esse materiam, & potentiam ut si dicamus albedinem esse formam, niuem autem esse materiã, compositum autem ex vtrisque esse id, quod nomine accidentis concreti significatur ut album, & hæc esse propriè, & directè in prædicamento, ut eius species quæ in linea media prædicamenti ponuntur; accidens autem abstractum, ut albedinem non esse in categoria directè sed per reductionem sicut etiam subiectũ, quatenus potentiam habet recipiendi illam formam. Quoniam enim substantiæ compositæ competit hæc potentia ratione primæ materiæ, cuius propria est potentia, & materia respicit omnes formas, tam accidentales, quàm substantiales, videtur sine absurditate dici posse, materiam ratione suæ potentiæ ad omnes formas esse in omnibus prædicamentis per reductionem. De hac tamen sententia ego non possum nisi dubitare; quod enim totum hoc compositum constans ex niue, & albedine sit propriè in Categoria qualitatis, ita ut nix quæ est substantia, dicatur esse pars interna ipsius qualitatis, hoc mihi probari nulla potest ratione cum videantur omnes dicere, substantiam esse quidem materiam accidentis externam, in qua inhæret, at non internam ex qua constet. Adde, quòd Aristoteles septimo Metaphysicorum rorum hoc, hominem album, uocat aggregatum per accidens, quare non uidetur esse posse vna species alicuius Categoriæ: Docet etiam ibi Aristoteles accidentia definiri per additamentum, quatenus additur in eorum definitione subiectum, quod extra eorum essentiam est. Quoniam igitur in definitione accidentis subiectum ponitur vt quoddam extraneum, extraneum etiam erit respectu accidentis definiti, cum idem sit definitio ac definitum. Videtur itaque aliter dicendum esse, quod reuera illud, quod propriè & directè est in Categoria accidentis est illud, quod per cõcretum significatur, ut album, ita tamen vt hoc non dicat compositionem albedinis cum substantia tanquam duarum partium essentialium internarum, sed solum dicat inhæsionem accidẽtis in subiecto externo, ideo Aristoteles accidentia nominans semper nominat concreta, vt album, & musicum, quia sic inhærentia significatur, accidens autem abstractum est potius forma, quæ per reductionem est in prædicamento quàm verè species accidentis, propterea quod non significat hanc inhærentiam, sed ab ea abstrahitur quæ est accidentium proprius essendi modus, subiectum verò in quo est potentia respectu ipsius accidentis potest quidem hac ratione dici principium accidẽtis, & ita in omni predicamento potentiam, & actum habere locum principiorum, vt dicit Aristoteles, sed non ut propterea dicatur substantia esse in prædicamento accidentis per reductionem, id enim dicitur per reductionem esse in prædicamento, quod est vna, & interna pars eorum, quę propriè sunt in predicamento, vt in substantia declarauimus. At in accidẽtibus dicere quidem possumus eorum quoque principium esse potentiam & actum, & ita in omni prædicamento esse potentiam, & actum, non tamen potentiam esse ita in prędicamento, ut potentia, idest materia in prędicamento substantię esse dicitur, non enim eodem prorsus modo res sese habere in accidentibus debet, ut in substantia sed secundũ quandam similitudinem solum. Est enim discrimẽ in hoc, quòd potentia ad accidens est in subiecto externo, quod nunquam fit pars ipsius accidentis, at potentia ad substantiam est in subiecto interno, quod fit interna pars ipsius substantię compositę. Videtur autem id, quod de accidentibus diximus, confirmari per id, quod multi dicere solent, dum declarant, quid sit accidens

cidens concretū, non enim dicūt ipsum significare accidens & subiectum, sed significare accidens, & connotare subiectum, ideo ratione subiecti connotati, in quo est potentia, dicere possumus accidens concretum posse dici in potentia, sicuti etiam substantia composita hic dicitur in potentia, cum forma sit simpliciter actus, non solum forma substantialis, sed etiam accidentalis, vt albedo. Re vera tñ Arist dicens hic, an in potentia, an actus quidam, substantiā præcipuè respexit; in qua putat locandam esse animam. Accidentibus igitur sat est, si modo quodam hæc sententia aptari possit, licet non omninò nec ita propriè vt subiectiç. & de hac re satis. Difficultatem multis fecerunt verba Auerrois in calce huius commentarij, quādo dicit, actum, & potentiam esse differentias omnium prędicamentorum, & esse valde oppositas, cum enim opponantur relatiuè, non est inter hec maxima oppositio maior enim est inter contraria considerata in suo genere; maxima vero in contradictorijs, cum hæc sit absoluta, & ad nullum genus coarctata. Quæ de hoc a multis dicuntur omittenda sunt, ego cum quibusdam viris doctissimis dicendum puto, nihil esse, quòd hæc Auerrois verba nos turbent, qui per hęc, non vult significare distantiā potentiæ, & actus, sed solum interpretari Aristotelis verba, quando dicit, *Differt enim non parum*; dicit enim plurimum interesse, an animā ponamus sub actu, an sub ijs, quæ sunt in potētia; non dicit plurimam esse distantiam inter potentiam, & actum. Nec mirum si dura hæc Auerrois locutio uideatur, frequens enim est hoc apud Auerroem, siue ob Arabicæ linguæ proprietatem, siue interpretis uitio id contigerit.

CONTEXTVS VII.

Considerandum autem, & si partibilis sit, an impartibilis; & vtrum sit similis speciei omnis anima, an non. Si autem non similis speciei, vtrum specie differant, an genere; nunc enim dicētes, & quærentes de anima; de humana solū videntur intendere.



Rosequitur Aristoteles exponēs varias quæstiones de anima explicandas, ut ex earum & multitudine, & difficultate intelligamus, magnam cum hac contemplatione difficultatem esse coniunctam, & vt etiam nos dociliores reddat, & commonefaciat multorū, quę in his libris consideranda erant. Vt autem pateat, quorsum spectent hę quęstiones, quas hic Aristoteles proponet, & aliquam ordinis rationem habeamus, sciendum est quòd cum Aristoteles tetigisset difficultates, quæ offerentur in querendo animæ genere, tum remoto, tum proximo, sequi uidebatur, vt difficultatem in differentijs cognoscendis consideret, quod tamen hic non facit, differentię enim in definitione omnis formæ naturalis non aliunde sumendę sunt, quam a materia, in qua sunt, ideo in definitione animæ corpus naturale organicum sumetur loco differentiæ, ut quia hęc est communis conditio, & formarum & accidētium naturalium, ut definiantur per materiā, ideo Aristoteles de hac loquitur postea in calce huius procemij postquam de affectionibus quoque animę, & de difficultate quæ in ijs offeretur, locutus erit; ostendet enim & in animæ, & in affectionum suarum definitionibus sumendam semper esse materiam. Nunc autē supponit quasdam difficultates, quę oriuntur ex ipsa conditione definiti, non ex consideratione definitionis, cum enim necessarium sit cognoscere, an id, quod uolumus definire, sit vnum specie, an unum genere, an aliquo alio modo (plurimum enim interest ad eius definitionem indagandam cum hæc varijs modis definienda sint) ideo Aristoteles in Contextu septimo, & octauo uarias quæstiones proponit pertinentes ad hancanimę definiendæ veritatem, ut ex hoc quoque augeri difficultatem intelligamus in indaganda natura animæ. Nam si omnes animæ specie differant, & in genere conueniant, non satis erit, unam afferre communem generis definitionem, sed cum proprię singularum specierū definitiones cognoscendæ erant. Quod si omnes animæ essent eiusdem speciei, una sufficeret definitio pro earum omnium cognitione. Tres igitur ad hoc pertinentes quæstiones Aristoteles in hoc septimo Contextu proponit, statimque earum rationem adducit, suntque hæ quæstiones ita inter se ordinatæ, ut sequens præcedentis excussionem præsupponat. Prima quęstio ea est, *An partibilis sit, an impartibilis*. Sed quam partibilitatem intelligat Aristoteles, nō satis est clarum. Partiri enim possumus totum quantum in partes, quę integrantes dicuntur. Totum commune in partes subiectas. Diuidi præterea potest ipsa anima, etiamsi unius essentię esse statuatur, in varias vires, ac facultates, ideo interpretes varijs modis hanc partitionem intelligunt. Ego alijs omissis & Auerroem sequens, ut hæc prima quæstio ab alijs secernatur, puto, Aristotelem proponere hanc primam quęstionem, respiciendo sententiam Platonis, qui in eodem homine treś animas loco distinctas statuebat,

ratio-

rationalem in cerebro,irascibilem in corde,cō cupiscibilem in hepate,ut in Timæo legimus. Est quidem sententia Platonis sano modo intelligenda,ut etiam ab eo intellectam puto, ut in homine vnam putauerit esse animam uarijs tamen viribus præditam, quibus sint a natura assignatæ variæ corporis partes, in quibus proprias singulæ operationes exerceant,quam Platonis sententiam fuisse asserit Plotinus, tertio libro Enneadis quartæ capite vigesimotertio. Themistius autem sententiam hanc tribuit Stoicis,sed Platoni sub dubio,& incertè. Attamen Aristoteles ei attribuit, quod tres loco distinctas animas in homine posuerit, secundū quam opinionem nec dicere possumus unam esse in homine animam,nec plures varias animæ partes,sed plures omninò animas,siquidē nulla earum coniunctio, aut vnio in ea uocari potest separatio secundum locum, nisi quod nulla earum ita est secundum se perfecta, ut sine alijs existere possit, quemadmodum in Contextu decimonono secundi libri uidebimus, ubi Aristoteles eandem quæstionem ut dissoluendam proponet, quare secundū hanc sententiam erūt modo quodam plures animæ, & modo quodam plures partes, idest species animæ,eæque loco distinctæ in eodem uiuente,quæ est quæstio Aristotelis præsens an anima sit diuisa in partes loco distinctas vt Plato censuit,necne. Esset autem hæc partitio in partes secundum quantitatem, si corpus ipsum respiciamus, sed in species, si animam spectemus. Huius primæ quæstionis solutione suppo sita nempe quod non sit hoc modo diuisa anima in partes loco distinctas in eodem uiuente, succedit secunda quæstio,quæ est. *Et vtrum sit eiusdem speciei omnis anima, an non.* Respicit autem quæstio hæc animata diuersa, cum prima respexerit idem animatum, & per hanc quæritur, an omnium viuentium anima sit eiusdem speciei specialissimæ, ut anima hominis, anima bouis,anima asini;an potius distinguatur specie. Sed supposita adhuc dissolutione huius quoque secundæ quæstionis, & quod animæ distinguātur specie,succedit tertia quæstio quæ est. *Si autem non eiusdem speciei,utrum specie differant,an genere* Nam si pateat nō esse omnem animam eiusdem speciei, quærendum restat, an animæ differant solum specie, an etiam genere,quam quæstionem ego ad id spectare arbitror,an detur aliqua anima immortalis,nam si omnes animæ sint mortales, unius generis omnes sunt, & differunt specie: si verò aliqua sit immortalis,& aliæ mortales,differunt etiam genere,quia mortale,& immortale sub eodem genere contineri non possunt. Ideo etiam in Contextu 21. secundi lib. inquit. *De intellectu,& speculatiua facultate dubium est,sed videtur aliud genus animæ esse,& hoc solum posse separari ut perpetuum a corruptibili* Nam si intellectus sit immortalis aliud genus animæ est. Tādem Aristoteles,quando dicit *Nunc enim dicentes.* Rationem reddit harum quæstionum, præsertim secundæ,& tertiæ,cur enim has quæstiones proposuerit,rationem esse ait, ne cum antiquis philosophis erremus, qui de anima loquentes nulla animæ distinctione vtebantur, sed eam sumebant,vt vnam specie,adeo vt de hominis anima loquentes existimarent,sed de oīa̅ia loqui. Hi autem (vt ait Simplicius) non distinguebāt res per formas,sed per materias, vt eadem anima in tali materia faceret hominem,in tali autem equum,quemadmodum in tibijs idem aer per diuersa foramina transiens sonos varios facit. Incongrua tamen erat hæc eorum similitudo, quoniam aer ille non est soni causa formalis sed affectrix. Dictio autem illa, *nunc*, innuete videtur, Aristotelem de Platone loqui,non de alijs antiquiotibus, re vera enim Plato in Timæo quandam animæ definitionem tradit,quæ videtur homini soli competere,quare significat eandem esse animam in homine,& in brutis. Hoc idem denotabat illa animarum migratio in corpora brutorum, q̄ posuit Plato in decimo libro de Republica, in Timæo,& in Phędone,quæ fuit etiam sententia Pythagoreorum, quanquam credendum est, non verum animæ transitum ab homine ad bruta hos philosophos intellexisse, sed ita hominem vitiosum significare uoluisse,cuius anima uidetur ratione morum, & vitiorum facta esse anima illius bruti animalis, cuius propriū vitium illud esse existimatur.

CONTEXTVS VIII.

Cauendum autem est,vt non lateat,vtrum vna ratio ipsius est, sicut animalis,an secundum vnumquodque altera, vt Equi, Canis, Hominis, Dei. Animal autem vniuersale,aut nihil est,aut posterius. Similiter autem,& si quod cōmune aliud prędicetur.



Aec particula varijs modis exponitur ab interpretibus,mihi tamen videtur planissima, & opportunissima expositio Alexādri, quam apud eum legimus in suo libro Quęstionum,capite vndecimo. Affert enim ibi duas huius loci interptationes,quarum una ea est,quām Ioannes Grammaticus & Auerroes secuti sunt. Altera verò, quam asserit se in suis Commētarijs

in

in hos libros secutum esse, quam solam accipiendam puto, hæc est. Proponit Aristoteles hic aliam quartam quæstionem, quæ sequitur tertiam propositam in particula præcedente, & quæ supponit illius solutionem, sicut & illa supposuit solutionem aliarum præcedentium. Fuit autem tertia quæstio talis, si animæ differunt specie, differunt ne specie tantummodo, an etiam genere? nunc igitur supponens Aristoteles, q animæ dicantur specie differre, sed in genere conuenire, consequenter quærit, an conueniant in genere vniuoco, an in genere Analogo, hoc enim plurimum interest in anima ipsa definienda, siquidem alia est vniuoci generis definitio, alia analogi, horum enim maximum est discrimen. Nā vniuoco aliqua communis natura respōdet extra animā ea quę per definitionem statim significatur; analogū verò nullam habet naturam sibi respondentem extra animam, nisi naturas plures analogatorum. Est igitur solū nomen cōmune, cui multę naturæ respondent, vniuoco verò non statim respondent plures naturæ specierum, sed statim natura una communis, deinde per eam etiam naturæ specierum. Si quis igitur vniuocum aliquod genus definiat, imperfecta quidem ea cognitio est, nisi etiam propriæ specierum definitiones cognoscantur, attamen ea quoque communi definitione potest esse contētus; saltem enim per eam cognoscit aliquid, naturā ipsam generis. Ac si analogum genus definiat, nō potest modo vllo in definitione vniuersali acquiescere, quia commune analogum, vel nihil est, vel posterius quiddā, quare nihil per eam definitionem cognoscit, nisi & analogata omnia, & proprias singulorum definitiones cognouerit. Quoniam igitur statuitur definienda anima, quæ est genus quoddam, cuius plures sunt species cauendum maximè est (inquit Aristoteles) ne ignoremus, an sit genus commune vniuocum, an potius analogum, quia si in definitione vniuoce non est acquiescendū (quia imperfecta est) sine cognitione specierū, multò minus est acquiescendū in definitione analogi, sed omnino inquirēndæ erunt etiam specierum omnium definitiones. Sic autem magnus labor, magnaq; difficultas in hac animæ contemplatione significatur Hanc interpretationem apertè confirmant ea, quæ dicūtur ab Aristotele fusè in secundo libro de definitione animæ. Dicit enim, animam esse quid commune analogum, ideoque non sufficere definitionem animæ in communi. Sed habendas esse proprias singularum partium definitiones. Hæc igitur est Aristotelis quæstio in hoc contextu, & is, quem retulimus omnium verborū sensus. Facit enim quæstionem bimembrē, an anima sit genus vniuocum, an analogū. Prius membrum his verbis continetur, *an una ratio ipsius sit, sicut animalis*. Sumit enim animal ut genus vniuocū, vt reuera est, & quærit, an definitio animæ sit vna, vt vniuoci generis, quale animal est. Ad alterū autē secundum membrum pertinent alia omnia sequentia, quæ sunt hæc. *An secundum unumquodque altera ut equi, canis, Hominis, Dei. Animal autem uniuersale aut nihil est, aut posterius. Similiter autē & si quid cōmune aliud prædicetur.* Definitio enim analogi competit quidē multis communiter secundùm proportionē, attamen alio modo vni, alio modo alij, ideo dicit, an potius definitio animę diuersa redditur secundum vnumquodque analogatorum, qualia sunt equus, canis, Homo, Deus, supponēdo hoc contineri sub communi nomine animalis tanquam analogo, ita vt animal sumptum vt analogum, vel nihil sit, vel posterius, sicut quodlibet aliud, quod tanquā commune analogum de pluribus prædicetur, quare secundū hanc expositionē verbis illis, *Animal autem uniuersale*, nihil determinatur, nihil ponitur in esse, sed sunt pars secundi membri quæstionis, quemadmodū diximus. Neque alicuius momenti est argumentum aliquorum contra Alexandrū, qui dicūt, non esse rationi cōsonum, Aristotelē sumere animal pro genere analogo, cū semper ipsum sumere solitus sit, vt vniuocum. In hoc enim falsum dicunt, nā in principio categoriarum Aristoteles loquēs de æquiuocis, & vniuocis, sumit exempli gratia animal vt æquiuocum, & vt vniuocū, est enim ęquiuocum ad animal uiuum, & ad animal pictum, & est vniuocum ad hominem, & bouē. Nam vniuocum est animal ad species suas, sed si quid præter illas assumatur, cur nomen animalis solū conueniat, non est amplius ad hæc omnia vniuocum, vt hic patet, non enim solus animalis species nominat Aristotelis vt significatas ab hac voce, animal, sed connumerat etiam Deū. His igitur omnibus non potest animal esse commune vniuocum. Sciendū autē est ex Simplicio, nomine Dei hic Aristotelem intelligere cælum, quidam enim antiqui cælū Deum esse dicebant, & ipsum appellabant animal. Etiam in octauo libro Physicorū contextu sexagesimoquarto Aristoteles cęlum vocat Deū, dum inquit, *quod mouetur, ut homo, aut Deus.* Neque propterea reprehendendus est Aristoteles, cum exemplorum non sit quærenda veritas, & non solum ex aliorum sententia, sed etiam quandoque omnino ficta, & falsa exempla sumi soleant. Hæc est facilis, & (vt puto) vera huius loci interpretatio. Manifestum enim est animal, si vt commune analogū sumatur, vel nihil esse, vel posterius; nihil enim est, quatenus ei nulla realis una natura respondet, quare nihil vnum significat; posterius autem est quia si quid est, est pura uox significans conceptionem quandam in animo collectam ex proportione multorum, hæc autem est ipsis rebus posterior, omne igitur commune analogum

logum aut nihil est, aut posterius. Auerroes autem aliter locum hunc interpretatur, & putat, quæstionem hic proponi, an tradenda sit animæ definitio, vt generis vnius, an vt vnius speciei, ut hominis, vel canis, vel equi. Verba autem illa, *animal vniuersale aut nihil est, aut posterius*, dicit contra Platonem esse prolata ad refellendas ideas, vt eorum sensus sit iste. Vniuersale reale extra animam non datur, dantur solùm res particulares, & harum sunt definitiones. Datur quidem præter singularia vniuersale in animo, sed hoc non definitur, quia aut nihil est, aut posterius, est enim intentionale quoddam, non reale. In hac eadem sententia esse videtur Ioannes Grammaticus, eaque est prior Alexandri expositio in memorato loco, præterquam quòd isti non putant aliquid hic dici contra Platonem, immo Ioannes nititur ostendere, non negari ab Aristotele ideas, hoc tamen ad præsentem speculationem non pertinet. Solùm dico, expositionem hanc Auerrois admittendam non esse. Primùm quidem quia hæc eadem quæstio fuit in præcedenti contextu proposita, non est credendum, Aristotelem hic eandem repetere, præsertim cum dicens, *cauendum autem*, nouum aliquid, & magni momenti proponere velle videatur. Præterea in secundo membro quæstionis debuisset Aristoteles vnius speciei tantùm exemplum adducere, attamen plures species adducit, vt distinctas, quod potius indicat, animas specie distingui, quàm esse vnius speciei. Falsum etiam est, quod aliquid hic dicatur contra ideas Platonis, cum neque præcedentia neque sequentia ad hanc rem pertineant. Ipsa quoque quam esse putat Auerroes ipsorum verborum sententiam, tum ad propositum nō facit, tum euertit Aristotelis consilium. Nam quod dicit Auerroes de animali vniuersali, nō minus locum habere debet in specie, quàm in genere, quia tam conceptus animalis, quã conceptus hominis vel nihil est, vel quid posterius. Itaque si ob hanc rationem nec species, nec genus definitur, sed singulare tantummodo, cur quæsiuit Aristoteles, an anima sit definienda vt genus, an ut species? Certè si illa fuit Aristotelis quæstio, non debuit postea hoc dici de ipso vniuersali. Simplicius, ad cuius sententiam Themistius accedere videtur, putat quæstionem proponi talem. Cum anima non sit species, sed genus, debemus ne esse contenti definitione vna animæ communi, sicut animalis, an habendæ etiam sunt propriæ specierum animæ definitiones, sicuti specierum animalis, hominis, equi, canis, Dei? Quando autem Aristoteles dicit, *animal autem vniuersale*, putat Simplicius, Aristotelem soluere quæstionem dicendo, quærendas esse omnino definitiones specierum animæ, immo magis, ac principalius, quàm definitionem generis, quoniam genus vt animal, nihil est nisi quoddam posterius, non enim habet veram subsistentiam, sed species verè subsistit, genus verò per speciem, quia nisi generi adueniret specifica differentia, genus nõ existeret actu, ideò cum secundum se genus nihil sit, est aliquid per speciem & ita est posterius specie, & est pars quædam speciei, cum species sit totum quoddam, & perfectum. Hæc quoque expositio tot vrgetur difficultatibus, vt admitti non possit. Primùm quidem non admodum diuersa est a quæstionibus in contextu præcedente propositis. Ibi enim quærebatur, an animæ differant specie, & conueniant su genere, hoc autem si ita sese habeat, habenda est definitio tum generis, tum specierum, neque hoc fuit in quæstionem reuocandum, cum sit manifestũ. Verba autem Aristotelis indicãt, hic quæstionem proponi de re abscondita, in qua inest errandi periculum, cum dicat, *cauendum est, ne lateat.* Quòd etiam quæstionem hic soluat Aristoteles, non est credibile, cum aliàs non soluat, si quidem eas proponit ad denotandum difficultatem tractationis de anima, non ut in hoc proœmio soluatur. Ipsa quoque solutio quæstionis difficultate non caret, aut enim considerat Simplicius existentiam generis, & speciei, aut essentiam. Si existentiam, verum est id, quod dicit genus existere in specie & per speciem, & hac ratione pendere a specie, & esse quid posterius: sed hæc consideratio ad rẽ non pertinet, quoniam Aristoteles non de existentia animæ loquitur, sed de essentia, ac definitione, hanc enim solam exploraturus est, cum existentiam ut notam supponat. Si uerò essentiam (vt omnino dicendum est) solam hanc in his omnibus quęstionibus ab Aristotele respici, sententia, quã Simplicius Aristotele attribuit, falsa est, genus. n. prius natura est specie, & definiri optimè potest ignoratis definitionibus specierum; Contra verò non potest species definiri, nisi cognita definitione generis. Sed q̃d hoc quod ab Arist. hic dicitur de animali vniuersali, dici nõ possit de genere vniuoco ad exclusionẽ speciei, manifestè ostẽditur, tũ enim & genus, & species sint vniuersalia, vel sumuntur vt naturę in rebus latentes, quod dicitur vniuersale in multis, vel vt conceptus animi, q̃d dicitur vniuersale post multa. Si vt vniuersalia in multis, natura generis, neque est nihil, neque posterior specie, est. n. aliquid, cum sit reale aliquid distinctum a naturis omnium specierum & est prior omnibus specierũ naturis, vt dictum est. Si verò vt vniuersalia post multa, non minus speciei cõceptus, quàm generis, est q̃d posterius rebus ipsis, si verò ipsi inter se conferantur, prior est natura conceptus generis, conceptu speciei. Si igitur hac ratione conceptus generis nõ est definibilis, eadẽ ratione nec speciei conceptus definibilis erit. Vt autẽ fuit

vniuer-

uniuersalia in multis, non minus, est definibile genus, quàm species, cum essentiam propriam habeat distinctam ab essentia speciei, & illa priorē, quod ipse quoque Simplicius videtur inscius confiteri, dicit enim, genus esse in specie tanquàm eius partem, atqui pars est natura prior toto, præsertim pars essentialis, cuiusmodi est genus respectu speciei, talis enim pars est etiam causa rei. Hæc igitur, quæ diximus, considerantibus manifestum est, ea verba, *animal vniuersale aut nihil est; aut posterius*, non posse de animali vt de vniuoco genere esse prolata, sed solum, vt de genere analogo, propterea à proposito penitus aliena sunt ea, quæ ab Auerroe hic de vniuersali vniuoco dicuntur, & disputationes omnes, quę sumpta ab Auerrois verbis occasione ab alijs postea in hunc locum inuectę sunt de vniuersali, quomodo sit opus intellectus, & de definitione, quomodo esse dicatur singularium, non vniuersalium, in hoc enim commentario vtrumque ab Auerroe pronunciatum habemus, quamuis autem cōsideratio hæc ab hoc loco aliena sit, ego tamen pro verborum Auerrois, quæ verissima sunt, declaratione, pauca dicam omissa omni disputatione: Distinctio est apud philosophos trita, triplex esse vniuersale, primum extra singularia, & extra animam, secundum extra singularia, sed non extra animam, tertium extra animam, sed non extra singularia. Primū apud Aristotelem non datur, sed poni videtur a Platone, & vocari Idea. Secundum est conceptus animi, quem diximus esse posteriorem re. Tertium est natura in ipsis singularibus insita; ut natura animalis, natura hominis, quę in indiuiduis inest, sed in hac natura duo sunt, vnum est res ipsa, natura ipsa humana; alterum est illa vniuersitas, seu communitas, qua dicimus, naturam illam humanam esse pluribus communicatam. Ipsa quidem secundùm se natura non est communis, quia non existit nisi accidentibus inuoluta, & ligata, & facta hæc, vt Socratis, vel Calliæ, sed redditur communis opere intellectus nostri, qui separans cogitatione accidentia illa, facit eam vniuersalem. Remotis enim per intellectum accidentibus Socratis, id quod remanet, est illa eadem natura humana, quæ in alijs quoque hominibus inexistit. Intellectus igitur non facit vniuersale, rem enim ipsam non facit, cum iam sit natura illa in Socrate, sed solam facit in re vniuersitatem, & communitatem illam, dum accidentia indiuidui propria seiungit. Dum igitur loquimur de vniuersali, quod in rebus inest, dicimus non ipsum, sed illam vniuersitatem esse opus intellectus, & intellectum facere in rebus vniuersitatem, sed non ipsam naturam, quam vocamus vniuersale in multis. De uniuersali autem secundo modo accepto manifestum ęst, quòd est opus intellectus, nec de hoc loquitur Auerroes, dum hoc dicit, sed de vniuersali in multis; quod respondet conceptui, quem vocamus vniuersale post multa. Alterum quoque Auerois dictum manifestū est, nam quando Auerroes inquit, definitionem non esse vniuersalium, sed singularium, quæ extra animam existunt, non omnia vniuersalia per hoc à definitione excludere voluit, sed duo tantummodo, primum, & secundum. Etenim hominis definitionem neque Ideæ hominis esse asserit, neque conceptus hominis, qui in animo est, idea enim nulla datur, & definiens vult realem hominem cognoscere, quid sit, non ideam, neque conceptum animi. Definitio igitur est rei extra animam existentis, non est ideę, neque conceptus, nisi quatenus conceptus, est imago rei. Quoniam igitur res extra animam non existit, nisi ut singularis (siquidem vniuersalitas in ea fit ab intellectu) ideo negans Aueroes, definitionem esse illorum, dicit esse singularium, non tamen intelligit singulariū quatenus singularia sunt, sic enim sub definitione non cadunt, sed ratione naturæ in eis insitæ, quam intellectus reddit vniuersalem. Perinde igitur est, ac si Aueroes dicat, definitionem esse illius vniuersalis quod in indiuiduis est, quæ etiam sententia fuit Alexādri in primo libro quęstionum capite tertio, & vndecimo. inquit enim, definitiones nō esse singularium, quę caduca sunt, neque alicuius vniuersalis ab indiuiduis separati, sed esse illorum vniuersalium quę sunt in singularibus, sique esse singularium ratione vniuersalium, quæ sunt in eis, quod etiam Aueroes dicit. Ex his patet neque vniuersalium, quatenus vniuersalia sunt, neque singularium, quatenus sunt singularia, definitiones esse, sed quatenus est natura, & essentia, hanc enim vult significare definitio, nec respicit vniuersalitatem, quę est opus intellectus, nec singularitatem, quæ sub definitionem non cadit.

CONTEXTVS IX.

Amplius autem si non sunt multæ animæ, sed partes, vtrum oportet quærere prius totam animam, an partes; Difficile autem & harum determinare, quales aptę natæ sint alteræ àb inuicem esse.



PROSEQVITVR Aristoteles proponere alias Quæstiones quę contemplationem de anima difficiliorem reddũt, & in hoc context. duas proponit, & alias duas in sequẽti, quę videntur pertinere ad methodum seruandam in tractatione de anima. Prima quæstio est, an prius de tota anima agendum sit, postea de partibus singulis, an e conuerso prius de partibus postea de tota. Sed vt quæstio hæc intelligatur, videndum est, quid intelligat Aristoteles per multas animas, & per multas vnius animæ partes; hæc enim duo membra videtur Aristoteles distinguere inuicem vt opposita. Multas animas esse intelligit eo modo, quem ipse Platoni attribuit, nempe quæ sint & specie, & loco distinctæ. Nam si vna viuificet caput, alia cor, alia hepar, quælibet ipsarum erit forma vltima, quę secundum esse non pendebit ab alia cum in constituendo ipso animato corpore nõ sint subordinatæ, nec vna perficiat aliam. Partes autem dicitur etiam omnes vnius animæ secundum opinionẽ Aristotelis, nempe, vt & specie distinctæ sint, & ita subordinatę, vt, cum omnes totum corpus informent, ex ijs omnibus vnum fiat tanquam ex perficiente, & perfectibili. In homine enim sunt tres animæ secundum Aristotelem specie distinctæ, vegetalis, sensibilis, & rationalis, non tamen distinctæ locis, sed quælibet harum totum corpus informat, quod quidem esse non posset, si hæ omnes essent vltimæ formæ non subordinatæ inter se. Sed cum vegetalis dirigatur ad sensibilem tanquam ad perfectionem, & hæc similiter ad rationalem, quæ continet alias, & dat toti animato nomen, & definitionem, ideo sicut ex materia cum his omnibus formis fit vnum, quod vocatur, homo, ita ex his omnibus partibus animæ, vna quodammodo anima fieri dicitur, quæ dicitur anima tota, & per vegetalem partem nutrit, per sensibilem sentit, per rationalem intelligit. Hoc significauit Aristoteles in primo contextu tertij libri proponens agendum de illa animę parte, qua anima tota cognoscit, & sapit; & quamuis sensibilis anima bruti non sit hoc modo pars totius animæ, quæ est in homine, tamen quia eadem sensibilis anima etiam in homine inest, & est pars totius animæ humanæ, quæ omnes animæ partes continet, ideo Aristoteles animam sensibilẽ, & animam vegetalem, absolutè loquendo appellat partes animæ, quia hæ omnes in aliquo anima tosimul sunt, & constituunt modo quodã animam vnam, quæ dicitur anima tota. Nunc igitur Aristoteles respiciens opinionem Platonis, quam respexit etiam in prima quæstione iam propositam in septimo cõtextu, supponit eius solutionem, licet non absolutè, ac certè, sed sub dubio, aliam nouam quæstionem de methodo proponit talem. Si patuerit, nõ multas esse animas, quod putauit Plato, sed potius multas partes vnius animæ totius, est ne agendum prius de anima tota, postea de partibus singulis, an prius de partibus, postea de tota? agere autem de anima tota nil aliud est, quàm de anima agere communiter, & in genere, de partibus autẽ agere est agere de singulis speciebus. Habet autem locum quæstio hæc supposito eo, quod Aristoteles præcedentibus quæstionibus innuit, animam esse genus, & plures habere species; & adhuc magis locum habet, si sit genus non vniuocum, sed analogum, vt in contextu octauo significare visus est. Dubium enim non absque ratione oritur, an ab ipso communi analogo ordiendum sit, an potius ab analogatis, cum ipsum commune, nihil esse nisi nomen quoddam videatur; Aristoteles tamen in secundo libro incipiet à consideratione animæ communiter sumptæ, & ibi multa dicit de hac eius analogica communitate, quæ in secundo libro declarabuntur. *Difficile autem & harum*. Secundam quæstionem proponit, quænam sint distinctę partes animæ, & quomodo inuicem distinguantur, multæ enim similitudinem inter se habent, hec facile est earũ discrimen dignoscere vt phãtasiæ, & intellectus, sensus, & phantasiæ; qđ fortasse dicit Aristoteles propter antiquos, qui multarũ animæ partiũ discrimẽ inter se non cognouerunt, quare hoc quoq; (inquit Aristoteles) difficilẽ reddet tractationẽ de aĩa.

CONTEXTVS X.

Et vtrum partes oportet quærere prius, an opera ipsarum, vt intelligere an intellectum, & sentire an sensitiuum, similiter autem & in alijs. Si aũt opera prius, verũ vtiq; dubitabit aliqs, si opposita prius his querendũ, sicut sensibile sensitiuo, & intelligibile intellectiuo.

Alias duas quæstiones proponit in hac particula Arist. ad methodũ pertinẽtes, quarũ prior est, an prius de ipsis aĩæ partibus agẽdũ sit postea verò de operationib. an è cõuerso prius de operationib. postea de partib. ipsis, seu potẽtijs animę; vt an prius de intellectu, q̃ de intellectione, an è conuersò, & sic de alijs. Alterã posteriorẽ quæstionẽ ponit Arist. qñ dicit: *Si aũt opera prius*, sed in eius sensu dubiũ est, qñ. n. quæstionẽ ipsam exponẽs Arist. ait, *dubitabit aliquis, an opposita prius his quærendum*, dubiũ est, an per *his* intelligat operationibus, an partibus animę, quęstio. n. est, an prius agendum sit de obiectis, quàm de his, an è conuerso. Quòd intelligat, operationibus, ostenditur duplici argumento

Primò

Primò, quia proximè nominauerat opera, dicens, *Si autem opera prius*. Secundò, quia in Contextu trigesimotertio secundi libri proponit, ac soluit hanc eãdem quæstionem, immo has duas, & statuit procedendum esse ab operationibus ad potentias animæ, & ab obiectis ad operationes, ergo etiam hic, cum in priore quęstione comparauerit operationes cum partib. animæ, in hac secunda debet comparare obiecta cum operationib. ideo sententiam hãc Gręci sequuntur, sed Auerroes contrariam opinionem tuetur. quod intelligat *his*, idest partib. animæ, eamque esse Aristotelis mentem sequentia exempla ꝯfirmant; declarans enim hanc q̃stionem exemplis Arist. non dicit, ut sensibile ipso sentire, & intelligibile ipso intelligere; sed dicit. *Sensibili sensitiuo, & intelligibili intellectiuo*, Quare manifestè afferit, se comparationẽ facere obiecti cum potentia, non cũ operatione. Tñ Ioannes Grammaticus ad hoc respondet dicens, Arist. hæc vocabula confundere, & per *sensitiuum*, & *intellectiuum*, significare sensationem, & intellectionem, sed hoc non vr̃ rationi consonum, neque credibile, quod Arist. in prima parte huius contextus acceperit sensitiuũ pro parte animæ, quam ibi distinguebat ab operatione, hic verò accipiat sensitiuum pro ipsa operatione; præsertim cum alienissima ab hoc vocabulo sit ea significatio, & nullo alio in loco apud Aristotelem legatur. Ideo ego sequendam puto expositionem Auerrois, quam etiam confirmat dictio illa ἀντικείμενα, ipsa nãque obiecta vocat opposita, at non sunt opposita operationibus, sed potius ipsis animę partibus, siue facultatibus, ea scilicet oppositione, quæ est inter agens, & patiens, vel enim obiectum agit, & potentia patitur, vt in sensu, & in intellectu; vel e contrario anima agit, obiectum patitur, ut in parte vegetali, quæ agit in alimẽtum. Quod autem Aristoteles in Contextu trigesimotertio secundi libri conferat obiectũ cum operatione. non cum facultate parum refert, hic enim si non expresse eandem quæstionem proponit, tamen proponit implicitè, quia nullum potest esse commercium inter obiectum, & facultatem, nisi p operationẽ mediã, quæ prouenit ex vnius actione in alteram, quare dum dicit, agendum prius esse de operatione, q̃ de facultate, & prius ẽt de obiecto, quam de facultate, indicat prius esse dicendũ de obiecto, q̃ de operatione. Ideo dicere fortasse possumus, quòd dicẽs, *his*, significat his omnibus, nempe. & operationibus, & facultatib. Affert autem exempla solum facultatum breuitatis gratia, tanquam principaliorum, vt subintelligantur operationes, sine quibus nullum est cõmercium (vt diximus) obiecti cum facultate. Nomen ẽt facultatis dicit respectum ad operationem, quare non est absonũ rõni, si dicamus rõne facultatis ẽt operationem subindicari.

Quænam autem oppositionis species sit inter agens, & patiens, non est in præsentia disputandum. Dicere possumus, ea opponi relatiuè, si secundum se formaliter considerentur, ut agẽs, & ut patiens: Si verò conditiones annexas respiciamus, priuatiuè, aut etiam ꝯriè; agit enim contrarium in contrarium, vel saltem in patiẽs priuatum; contrarietas vera esse videtur in alimento respectu facultatis alterius agentis, iõ fit ibi actio corruptiua: sensus vero, & intellectus cum sint priuati obiectis suis sine vlla contrarietate positiua, ideo ab eis patiuntur passione perfectiua. Est autem hic notandum, Aristotelem acturum esse & de anima in communi, & de singulis eius partibus, ut etiam in pręcedentibus quæstionibus significauit, tamen hic non de tota anima querit, an prius de ipsa sit agendum, an prius de operatione, uel de obiecto, sed de partibus solum, quoniam anima tota est commune quoddam analogum, quod ut nullam habet communem naturam sibi respondentem, ita nullam etiam habet cõmunem operationem, & nullum commune obiectum, sed solas proprias singularum partium operationes, & propria obiecta. Credendum igitur est, Aristotelem iam quæstionem aliam proposuisse, qua significauerit animam esse commune analogum, hoc enim magni momenti erat ad rationem habendam aliarũ quæstionum sequentium, ea autem nõ potuit esse proposita nisi in octauo Contextu, si secũdum Alexandri sententiam intelligatur, quare hoc expositionem illam Alexandri non parũ confirmat. Considerandum etiam est, cum hæ quæstiones ad methodum doctrinæ pertineãt, an propriè pertineant ad ordinem, an ad viam doctrinæ. Ego quidem puto illam, quæ in Contextu nono proposita est, ad ordinem pertinere, nempe ad ordinem particularem, qui in parte scientię seruatur in diuersis Theorematib. ad eandem rem spectantibus. Fuit enim qõ illa, an prius de tota anima agendum sit, postea de partibus, an è conuerso, qui est ordo seruandus in inuestiganda essentia animæ. De qõnibus autem, quæ in hoc Contextu propositæ sunt, dubium est, nam dictio illa, *prius*, ordinẽ potius, q̃ viam significat, attamen si rem ipsam spectemus, de via sunt, non de ordine. Nam in trigesimotertio Contextu secundi libri soluẽs Arist. has quęstiones statuit, esse progrediendũ ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad cognoscendas facultates animæ quę est via doctrinæ, ideo Auerroes quoque hic de via interpretatur, & Arist. ipse in Contextu sequente significabit, se has qõnes de via proposuisse, quę est multorum snĩa, & vera. Quoniã autem Aristoteles vtitur ea dictione *prius*, sciendũ est, viam doctrinę aliqñ ordinem aliquem ꝑsuppo nere, qui non per se, sed propter viam seruatur. Notare hoc possumus ĩ primo lib. Physicorũ,

vbi Aristoteles via doctrinæ a posteriori ducit nos in primæ materiæ cognitionem, nempe a generatione, quæ est effectus posterior. Vsurus igitur generatione vt medio, voluit eam prius declarare aliquantum, licet non exactè, nec perfectè, id enim fiet in libro de generatione, & interitu, sed pingui tantum Minerua, & quantum opus sit ad inueniendam ex ea primam materiam. Non possumus igitur dicere, quod prius agatur de generatione, postea de materia, quouiam reuera tota illa tractatio de materia est, de generatione autem non exactè, neque per se, sed propter materiam; modo tamen aliquo dici potest, prius generationẽ considerari, licet ea non sit propria de generatione tractatio, quia reuera prius aliqua de generatione dicuntur, quàm ex ea inueniatur materia, ideo Aristoteles in Contextu quinquagesimoseptimo illius primi libri dixit, se primum de generatione communiter dicere velle, denotans ordinem quendam institutum propter viam, quod etiam hic dicit. Nam si propriè sumere velimus tractationem de partibus animæ, & de operationibus, Aristoteles prius de partibus, seu facultatibus animæ tractauit in libris de Anima, postea de operationib. in Paruis naturalibus, ibi enim propriè, & per se de operationibus agitur. Si verò consideremus sermonem aliquem de operationibus institutum propter ipsas animæ facultates cognoscendas, agit in libris de Anima, de operationibus prius quàm de facultatibus, ut ex ijs nos ducat in facultatum cognitionem, & de obiectis prius, quàm de operationibus, ut ex ijs operationes cognoscamus, sed quoniam non per se, neque exactè sermo fit de operationibus ante, quam de facultatibus, sed propter viam doctrinæ, qua ducendi sumus in cognitionem partium animæ, ideo scopum Aristotelis spectantes dicere debemus, has duas quæstiones, quæ in hoc Contextu proponuntur, non ad ordinem, sed ad viam doctrinæ pertinere.

CONTEXTVS XI.

Videtur autem non solũ ipsum quid est cognoscere vtile esse ad cognoscendas causas accidẽtium substantijs, sicut in Mathematicis quid rectum, & quid obliquum; aut quid linea, & planum ad cognoscendum, quod rectis triangul anguli sunt æquales: sed & è contrario accidentia conferunt secundum magnam partem ad cognoscendum ipsum quid est; Cum n. habemus reddere secundum imaginationem, et de accidentibus aut omnibus, aut pluribus, tunc & de substantia habebimus dicere aliquid quàm optimè. Omnis enim demõstrationis principium est ipsum quid est. Quare secundũ quascunque definitiones non cõtingit accidentia cognoscere, sed neque coniecturare de ipsis facilè, manifestum, quòd dialecticæ dictę sunt, & vanę omnes.



VM hæc pars varijs modis ab alijs connectatur, nec desint, qui dicant eam cum sequentibus, non cum præcedentib. esse connectendam, ego omissis aliorum sententijs, sequendam puto opinionem Auerrois, qui dicit, Aristotelem hic rationem reddere quæstionis propositæ in Contextu præcedenti, quæ fuit, an a partibus animæ procedendum sit ad operationes, quæ esset demonstratio a priori; an ab operationibus ad partes, quæ esset demonstratio a posteriori. Huius igitur suæ quæstionis rationem reddit, quæ est, quoniam cognitio essẽtię rei confert ad cognoscenda accidentia consequentia, & è conuerso cognitio accidentium confert ad cognoscendam rei essentiam. Quoniam igitur in vsu est vterq; processus, & modo vtimur hoc, modo illo, non absque ratione quæstio proposita est, an prius cognoscẽdæ sint singulæ partes animæ, quid sint, & ab ijs pgrediendum ad accidentia cognoscenda, & operationes, an potius ab operationibus ad cognoscendam essentiam singularum animæ partiũ. Possumus Contextum hunc in duas partes diuidere, in prima Aristoteles hanc rationem, seu dictum bimembre adducit, in altera rationem reddit eorum, quæ dixerat in prima. Incipit autem secunda pars ab ijs verbis. *Omnis enim demonstrationis principium est ipsum quid est*. Prima potest in quatuor particulas diuidi, in quarum prima ponitur primum membrum, videlicet quòd cognoscere ipsum quid est, confert ad cognoscendas causas accidentium. In secũda hoc declaratur exemplis. In tertia ponit alterum

rum membrum conuersum, videlicet accidētia quoque multum conferre ad cognoscēdū quid est. In quarta huius declaratio. Et ut duo prędicta membra hic adducantur tanquam ratio quæstionis factæ in Contextu præcedente, & manifestè pertineant ad uiam doctrinæ, cum significent duas species demonstrationis, ex hoc ostenditur, etiam quæstionem factam in Contextu præcedente ad viam doctrinæ pertinuisse. Primum membrum in his verbis consistit. *Ipsum quid est cognoscere utile est ad contemplandas causas accidentium substantijs.* Certum est, Aristotelem per *quid est*, nil aliud significare, q̄ definitionem subiecti, dicit enim ex cognitione naturæ subiecti cognosci causas accidentiū, quæ eam naturam consequuntur, & quamuis hoc propter animam dicatur, quæ non est subiectum, sed principium subiecti, tamen idē est dicere accidentia animatorum pendere a definitione animæ, atque a definitione, seu natura corporis animati, nam pendere a definitione animæ est ab ipsa anima pendere tanquam a causa; ab anima autem pendere est pendere ab ipsa essentia, & definitione corporis animati. Quoniam igitur hæc in eundem sensum cadunt, sententia horum verborum erit. Cognitio essentiæ subiecti confert ad accidentiū sciētiam adipiscendam per suas causas. Dictio, *Substantijs*, potest intelligi duobus modis, qui similiter in unum sensum cadunt. Quod enim intelligat Aristoteles primam Categoriam ab alijs nouem distinctam, dicendum non est, cum accidentia quoque possint in sciētia aliqua habere locum subiecti, de quo propriæ affectiones demonstrantur, ut patet in Mathematicis, ex quibus sumit Aristoteles exempla sequentia. Vel igitur dicendum est, substantiam sumi pro essentia, & sensum esse hunc, cognitio ipsius quid est confert ad contemplandas cāsas eorum, quæ accidunt essentijs rerum idest q̄ essentias rerum consequuntur. Vel dicendum, est, substantias hic sumi pro subiectis scientiarum, siue sint substantię, ut in scientia naturali, siue accidentia, ut in Mathematicis, è quibus etiam sequentia exempla sumuntur, Sensus tamen in idem cadet, nam illa, quæ accidunt per se subiectis, consequuntur essentias ipsorum, quare vtrumque est idem dicere per diuersa. Mihi tamen probabilius videtur, vt substantia hic sumatur pro subiecto scientię, quoniam Aristoteles, quando substantiam sumit pro essentia, non admodum solet in plurali numero dicere substantias, sed substantiam in singulari, vnius enim rei essentia una est, ideo etiam in singulari hic dixit, *ipsum quid est*, quod idem significat, quod essentia. Alibi quoque inuenimus, Aristotelem accepisse substantiam pro subiecto in scientia, ut in Contextu centesimo sęptuagesimooctauo primi libri Posteriorū, ubi unitatem, & punctum uocat substantias, quia sunt subiecta in Arithmetica, & Geometria. Sensus igitur clarus hic est. Cognoscere quid est, & essentiam subiecti confert ad cognoscēdas causas affectionum, quæ ipsi subiecto accidunt. Ex hoc loco ego aliàs argumentum sumpsi ad comprobandum sententiam meam de medio demonstrationis, vt legere est in primo libro meo de medio demonstrationis, capite tertiodecimo, & decimoquarto, ideo nunc eo loco citato pauca dicam. Significat hic Aristoteles, non semper in demōstratione potissima medium esse definitionem subiecti, sed esse tamen primum medium in scientia, & primam omnium accidentium causam, sed aliquorum proximam, aliquorum autem remotam, nam si ipsamet definitio subiecti esset immediata causa omnium accidentium illius subiecti, Aristoteles non diceret. *ipsum quid est*, in numero singulari, & *causas*, in plurali. Nec diceret, ipsam esse utilem ad cognoscendas causas, si esset ipsamet sola illorum causa, sed quia est prima causa a qua pendent aliæ intermediæ causæ, ideo dicit eam esse utilem ad contemplandas causas. Rectè enim dicit, *contemplandas*, non dicit cognoscendas, quia contemplari magis significat inuestigationem, & laborem. Postquā enim cognouimus definitionem subiecti, inquimus causas multorum accidentium, quę sine illius primæ causæ notitia nunquam cognoscerentur, siquidem ipsa non est omnium proxima causa, ideo ea cognita illas indagare oportet. Hanc nostram sententiam sequentia exempla confirmant, & alias omnes reprobant, quādo subiungit. *Sicut in Mathematicis quid rectum, quid obliquum, aut quid linea, & planum ad agnoscendum, quòd rectis trianguli anguli sunt æquales.* Dubitant enim multi, & se extricare nequeūt, quia nulla harum definitionum est medium illius demonstrationis, qua demonstrantur tres trianguli angulos esse æquales duobus rectis, & multas dicunt ineptias, quas referre operę precium non est. Ego autem dico, Aristotelē rectè hoc facere; cum enim dixisset, definitionem subiecti conferre ad cognoscendas causas accidentium non quidem ut medium omnium demonstrationum, sed ut primam oīum radicem, & causam, sicut exposuimus hic exēpli gratia affert definitiones superficiei, & lineæ, & lineæ rectæ, & lineæ obliquæ, quæ sunt species subiecti Geometriæ, quarum definitiones sunt prima principia in ea sciētia, sine quorum cognitione non possemus demonstrare tres angulos trianguli esse quales duobus rectis, licet nulla harum definitionum sit mediū illius demonstrationis, quę cum sit trigesimasecunda primi Elementorum Euclidis, est ualde remota a primis definitionibus, & eius medium est aliud accidens prædemonstratū, nempe æqualitas anguli externi duobus internis oppositis, quod medium pendet ab alio medio,

&c illud

& illud ab alio, donec perueniamus ad prima principia, quę non habent alia priora, & sunt definitiones specierum ipsius subiecti, quarū aliquas hic Aristoteles adducit exempli gratia, cum & alias multas connumerare potuisset. si ue earum pręcognitio sit agens, siue solum dirigens, quia nihil aliud vult significare, quam pendentiam omnium accidentium a definitione subiecti, quamuis hoc non sit actu medium in eorum omnium demonstrationibus. Ad hoc autem Aristoteles opportuna esse iudicauit exempla ex Geometria, ubi ēm prima principia sunt primò nota nobis, & natura, ibi facilè cognoscimus pendentiam omnium ab illis. *Sed & è conuerso accidentia conferunt magnam partem ad cognoscendum quid est.* His verbis ponit alterum membrum, & inquit. Accidentia quoque è conuerso magnam partem conferre ad cognoscendam definitionem, siue sui subiecti, siue suæ causæ, eadem enim ratio est, ut antea considerauimus, & est processus a posteriori ad prius, & ab effectu ad causam, cum alterū prius membrum significauerit processum à priori, a causa ad effectum. Sed considerādum est, cur dicat, *magnam partem*. Aliqui putant, hoc dici ad differentiam demonstrationis a priori, per quam perfectè rem scimus, nam per demonstrationem a posteriori cognoscimus rem imperfectè, & secundum aliquid, non secundum totum. Quę interpretatio admittēda non est, quoniam verba hæc ab Aristotele proferuntur ad augendum, non ad imminuendū; non enim vult denotare imperfectionem demonstrationis a posteriori, sed vtilitatem magnam, cum dicat, *magnam partem*. Præterea, si Aristotelem legamus in Contextu trigesimonono secundi libri Posteriorum, demonstratio a posteriori comparata cum demonstratione a priori, nihil scire facit, ibi enim dicit, quod qui quocunque modo rem cognoscit non p suā causam, is non cognoscit aliquid ipsius rei; itaque non posset hic dicere, quod secundū hanc comparationem, magnam rei partem notificet demonstratio a posteriori. Pręterea si Aristoteles his verbis denotare voluit, non totam rem cognosci per accidentia posteriora, significauit etiam cognosci totum, & totum quid est per aliquod aliud, per quodnam igitur? hi respondere debent, per demonstrationem a priori, si respectu huius hoc dicitur: attamen hoc manifestè falsum est, quia per demonstrationem a priori non potest subiecti definitio notificari, vt Aristoteles in secundo libro Posteriorum docuit, & vt nos tum in Commētarijs tū in libris de Methodis declarauimus. Multorū sententia est, quod Arist. de demonstratione a posteriori hoc dicat respectu aliarum methodorum, quibus potest inuestigari quid est, nempe viæ diuisiuæ, & viæ compositiuæ, de quibus locutus est in secundo libro Posteriorum. Cū enim per has quoque notificetur quid est, nō igitur per solam demonstrationem ab effectu. Sed neque hoc dici potest, quia via compositiua nil aliud est, quam inductio, cuiusque nullus est vsus, nulla vtilitas, ubi opus est demonstratione a posteriori, vt in tertio libro de Methodis capite decimonono, a nobis ostensum fuit; via verò diuisiua nihil notificat, solum disponit ut ibi Aristoteles docet: hic verò loquitur de solo instrumento notificante. Ego igitur puto, intelligenda hæc verba esse iuxta illud, quod in contextu quinto dixi de Methodo notificandi quid est, hoc enim nulla methodo formaliter notificatur, siquidē omnis methodus notificat, quod sit, vel cur sit, sed per notificationem aliorum quæsitorum notificatū quid est. Cum igitur hic loquamur de definitione subiecti notificanda per demonstrationem a posteriori (hęc enim non potest alia efficaciore methodo notificari) rectè dicit Aristoteles, accidentia magnam partem conferre ad inueniēdam huiusmodi definitionem. Quod namque partem tantum conferant, nec totam hanc cognitionem præbeant, iam in memorato loco declarauimus, quoniam ex accidentibus non notificatur ipsummet quid est, sed sola inhærētia horum attributorum, hac autem inuenta, fit intellectui considerāti notum per seipsum, quòd illa prędicantur de re in quid. Dicit autē Aristoteles, *magnam partem*, quoniam intellectus non cognosceret, ea prædicari in quid, nisi prius cognosceret ea in illa re inesse, quod pręstat demonstratio a posteriori, sine qua nunq̄ cognosceretur, si illa sunt ignota secundū naturam, supponimus enim sermonem esse de illis prædicatis in quid, quę sunt ignota secūdum naturam. Cum itaque qui principium rei habet, plusquam dimidium ipsius habere uideatur, ut ait Aristoteles primo Ethicorum, capite septimo, & initiū huius cognitionis habeatur a demonstratione ab effectu, rectè dicitur, hanc demonstrationem conferre magnā partem ad cognoscendum quid est, præsertim cū hæc demonstratio notificet totum illud, quod potest per methodum notificari, nempe quòd illa attributa illi rei competant, hoc enim cognito, intellectus noster non magno negotio animaduertit, ea in eo quod quid est prędicari. *Quando enim habemus reddere secundum imaginationem.* Hæc est declaratio secundi membri, quod erat, accidentia magnam partem conferre ad cognoscendum quid est. Quando enim (inquit Arist.) dicere aliqua possumus de accidentibus rei, de ipsa quoque rei essentia apti sumus aliqua dicere. Dicit, *secundum imaginationem*, ad significandum accidentium notitiam cōfusam, & imperfectam, vt dicunt Themistius, & Ioānes Grammaticus, cum enim de accidentibus loquamur vt de medijs, per quæ sumus declaraturi ipsum quid est, hoc est attributa in qd, quę

quæ sunt ipsorum accidentium causæ, nō possumus ipsorum accidentium aliam habere cognitionem, quàm confusam ignorata causa, ideo Aristoteles dicit, secundum phantasiam, quia per phantasiam non cognoscimus res nisi imperfectè, & confusè. Dicit, *aut omnibus, aut pluribus*, nō dicit absolutè omnibus, quia sic denotasset impossibilitatē cognoscendi quid est, cum in qualibet re plura sint accidentia, quæ ignoramus, & fortasse nunquā cognoscemus, præsertim in rebus animatis Neque dicit, vno aliquo, quia plura sunt in quacunque re attributa in quid, quę eius definitionē constituunt, quę omnia ex vna tantùm operatione, vel vno accidente notificari non possunt, sed ex pluribus. Dicit *aliquid*, quia non possumus omniū rerum habere perfectas definitiones, & cognoscere omnia prædicata quidditatiua, sed omnium ferme specierū differentias vltimas ignoramus. Cum autem dictio hæc defectum, & imperfectionem denotet cognitionis, videtur Aristoteles sibi repugnare, dum statim subiungit, *quam optimè*, quod indicat perfectam cognitionem. Nulla tamen est cōtradictio, quia, non dicit Aristoteles optimam cognitionem absolutè, vt Themistius animaduertit, sed in genere, idest pro conditione humana, quod etiam significare videntur Græca verba *ὅτι κάλλιστα*, idest, quam pulcherrimè, nam pulcherrimè de aliqua re loquimur, quando omnia dicimus, quæ in humanam cognitionem venire potuerunt, licet alia multa ignorentur in illa re. Cum in hac priore huius contextus parte Aristoteles duo illa contraria dicta pronuntiauerit, quibus duas demonstrationis species denorauit, multi inde occasionem sumpserunt loquendi hoc in loco de regressu, & ipsum confirmandi testimonio Aristotelis, qui eum ponere videtur. Attamen sunt in errore, quia licet eorum de regressu opinio sit vera, tamen hic Aristoteles nihil de regressu dicit, nō enim hos duos progressus ponit, vt factos in eisdem terminis regrediendi gratia, sed vt distinctos, & vt diuersas tantummodo demonstrationis species, quas dari concedunt omnes, etiam illi, qui regressum negant, quare intempestiuum omnino est hoc in loco, loqui de regressu. *Omnis enim demōstrationis principium est ipsum quid est*. Hæc est secunda pars huius contextus, in qua Aristoteles rationem adducit eorum, quæ dixit in prima, & ex ea etiam quoddam corollarium colligit. Rationem his verbis adducit, quoniam ipsum quid est, omnis est demonstrationis principium. Sed cum in prima parte duo dixerit, dubium est, vtrius rationem his verbis abducat. Aliqui sensum ipsum verborum respicientes dicunt, rationem afferri prioris dicti, quod pertinebat ad demonstrationem propter quid. Cur enim ipsum quid est cognoscere, conferat ad cognoscendas causas accidentium, ratio est, quia ipsum quid est omnis demonstrationis est principium, quocirca manifestè affertur ratio prioris dicti. Alij verò putantes hanc esse nugationem quandā, & idem declarari per idem, putant, hanc secūdi dicti potius rationem esse, cum sit etiam verisimilius eorum, quæ proximè dicta sunt, rationē nunc afferri, quàm eorū quæ remotius. Huius sententiæ fuere Simplicius, & Ioānes Grammaticus, & quia non ita manifestum est, quomodo verba hæc, quæ demonstrationem propter quid significant, possint esse ratio posterioris dicti, quod pertinuit ad demonstrationē quod, ideo hoc ipsi diuersis modis declararunt. Ioannes Grammaticus inquit, rationem reddi, cur in secundo dicto dictum sit, *Secundum phantasiam*; idest imperfectè, & confusè, ratio enim est, quia non habentes adhuc notitiam ipsius quid est, quod omnis demonstrationis, & omnium accidentium est principium, non possumus aliam accidentium cognitionem habere, quàm confusam, qualis habetur per phantasiam. Simplicius autem ait, demonstrationem propter quid his verbis significatam afferri, vt rationem finalem demonstrationes ab effectu significatæ per secundum illud membrum, finis enim demonstrationis ab effectu est demonstratio à causa, quando quidem ex effectibus inquirimus quid est, & causas, quia postea illud quid est futurum est principium omnis demonstrationis accidentium. Ego verò neutram admittendam puto opinionem, nō priorem, quia dictio *enim* iudicat reddi causam eorum, quæ proximè dicta sunt, non eorum quæ remotæ; non alteram posteriorem, quia extorta nimis, ac violenta est, siue iuxta Simplicium, siue iuxta Ioannem Grammaticum, siue quouis alio modo intelligatur. Sed credo, Aristotelem reddere rationem vtriusque dicti simul, quod enim & cognitio ipsius quid est, sit vtilis ad cognoscendas causas accidentium, & è conuerso cognitio accidentiū conferat ad cognoscendum quid est, nulla alia est causa, nisi essentialis colligatio, & connexus naturę rei cum accidentibus eam consequentibus. Est enim connexus causæ cum effectis, quo fit vt ex vtrolibet notiore alterum quoque fiat notum, & tū ex causa notiore possit innotescere effectus ignotior, tum ex effectu notiore possit causa ignota notificari simili quodam modo si duo homines propinqui inuicem sint, ille, qui vnū intueatur, videtur eodem aspectu etiam alterum videre, propter eorum propinquitatem, & coniunctionem. Sic igitur in essentialiter connexis, qui vnum cognoscit, facilè potest ex ea cognitione etiam alterum cognoscere. Hanc colligantiam significat Aristoteles, dum inquit, ipsum quid est esse principium omnis demonstrationis, idest esse causam omnium accidentium, quę demonstrantur, siquidem demon-

demonstrationis principia sunt causæ eius, quod demonstratur. Sed quærunt hic quam definitionem dicat, Aristoteles, esse omnis demonstrationis principium, an subiecti definitionem, an affectionis. Aliqui considerantes, Aristotelem in secundo libro Posteriorum dicere medium esse causam maioris extremi, & Auerrois sententiam absque dubio esse, quod medium demonstrationis sit semper, & necessario definitio affectionis, rarò autem, & per accidens subiecti, putarunt Aristotelem hoc dicere de definitione affectionis; omnis enim demonstrationis principium est affectionis definitio non ita subiecti; & dicunt, Aristotelem per hoc significare velle magnum connexum demonstrationis cum definitione. Sed hi in errore sunt, quia ad locum hunc minime pertinet consideratio definitionis affectionis, sed de sola subiecti definitione in hoc contextu loquitur, dum inquit, cognitionem ipsius quid est, vtilem esse ad causas accidentium cognoscendas, & vicissim cognitionem accidentium vtilem ad cognoscendum quid est. Alij verò fatentur, Aristotelem loqui de definitione subiecti. Sed sic intelligunt, in omni demonstratione medium est definitio subiecti, hãc enim ipsi sententiam sequuntur, hanc tamen falsam esse iam nos in primo libro nostro de Medio diffusè demonstrauimus, vnde non est, ꝙ hic aduersus eam disputatio instituatur. Solùm dico, Aristotelem hoc ipso in loco falsitatem sententiæ declarasse, quando dixit, definitionem subiecti vtilem esse ad cognoscendas causas accidentiũ, sic enim indicauit, ipsam non esse talem omnium causam, quæ in omnibus demonstrationibus sumenda sit vt medium, sed distinctas ab ea esse ipsas accidentium causas. Nos igitur ex illis verbis claram horum verborum interpretationem desumamus dicentes, Aristotelem hic nõ loqui de definitione, ut de medio demonstrationis, sed loqui de definitione subiecti vt de primo principio, à quo pendent omnes demonstrationes, quæ in singula scientia fiunt, licet ipsa non earum omnium mediũ sit, quia nõ omnium est principium proximũ, sed omnium tamen principium, vel proximũ, vel remotum. Hic est eorum verborum sensus maximè ad rem pertinens, & consentaneus omnibus præcedentibus verbis, præsertim ijs, quæ modo retulimus ex initio huius cõtextus. Tandem Aristoteles quando dicit, *Quare secundum quascumque definitiones*, corrollarium ex dictis colligit, cuius sensus hic est. Quando ex alicuius rei tradita definitione non innotescũt accidentia illius rei, illa non est ritè tradita definitio, sed Dialectica, & vana. Cuius dicti ratio clara ex dictis sumitur, nam definitio constat ex attributis essentialibus quæ sunt causæ accidentium, quæ insunt rei per se, igitur qui veram & ritè traditam rei definitionem habet, per eam facilè potest accidentia cognoscere, ob essentialem, quem diximus, connexum accidentium propriorum cum essentia rei; ergo à destructione consequentis omnis definitio, per quam accidentia non innotescunt, vana est, & Dialectica, nec potest esse tradita per attributa essentialia, sed per accidentalia, & per communia, per quæ procedit Dialecticus. Rectè autem talis definitio dicitur vana, quia frustratur fine definitionis, cũ non exprimat, quid est. Considerandum est, cur dicat, *Cognoscere neque coniectare de ipsis facilè*. Duas possumus afferre rationes. Vna est, quia definitio subiecti est causa omnium accidentium, sed aliorũ proxima, aliorum verò remota. Quoniam igitur ea, quæ remotius pendent ab essentia non ita facile ex essentiæ cognitione innotescunt, sed per alia accidentia media, ideo propter hęc dixit, *coniectare de ipsis facilè*, coniectare enim vocat cum maiori labore ac longiore discursu rem cognoscere. Altera ratio, quam magis probo, est, quia considerauit Aristoteles non esse nobis perfectè cognitas naturas rerum, & omnia attributa in quid, quo fit, vt vbi perfectè cognita nobis est essentia rei, ibi etiam accidentia consequentia facilè cognoscamus: vbi verò imperfectè est cognita essentia, ibi & difficilius & imperfectius accidentia noscamus, quod Aristoteles hinc vocat, *coniectare de ipsis facilè*, idest facilè duci in aliquam saltẽ imperfectiorem accidentium notitiam. Neque enim propterea dicemus in talibus definitionem esse vanè, ac Dialecticè traditam, quia licet absolutè perfecta non sit, dici tamen potest perfecta pro humana conditione, quoniam exactior cognitio essentiæ illius rei ab homine haberi non potest, vel saltem hactenus non habetur, quare si definitio aliquam habeat imperfectionem, sed perfectior tamen tradi ob nostram imbecillitatem non possit, prope saltem accidet ad essentiam rei exprimendam, ideo ex ea saltem coniectare facile poterimus de accidentibus consequentibus, saltem de pluribus, nam contingere etiam potest, vt aliqua penitus ignorentur. Multi hic dubitant aduersus illud Aristotelis dictum, accidentia magnam partem cõferunt ad cognoscendum quid est, nihil enim potest agere vltra gradum propriarum virium, atqui substantia est maioris entitatis, quàm accidẽs, igitur accidens, cum sit minoris entitatis, non videtur posse in nobis producere conceptum substantiæ. Quid ad hoc alij dicant, omitto considerare. Ego dicendum puto, accidentia non alia ratione conferre ad cognoscendum quid est, quàm vt medium demonstrationis ab effectu, quare dicere, accidentia conferre ad cognoscendum quid est, est dicere demonstrationem ab effectu conferre ad notificanda attributa in quid, vt omnis demonstratio cognitionem parit non vt agens primarium, sed

vt secundarium,& instrumentale,cum primarium agens,& conceptum producens sit intellectus noster, vel aliud aliquid, quod hic non est opportunum considerare. Vt igitur videamus,an agens producens conceptum substantiæ agat vltra proprias vires, non instrumentũ logicum spectare oportet,sed agens primariũ, de quo hic sermo non est. Sed hoc etiam omisso, & solos ipsos per se conceptus & accidentium, & substantiæ. Considerando,dico,nullius momenti hanc dubitationẽ esse, vt enim videamus, an accidens generans in nobis conceptum substantiæ agat intra proprias vires, an vltra, non ipsam rerum entitatem, seu perfectionem spectare debemus,sed euidentiam, & gradum certitudinis cognitionis, quia maior vel minor cognitio in nobis non sumitur a maiore entitate, ac perfectione rerum, sed à maiore vel minore euidentia, ac certitudine. Quoniam igitur accidentia sunt aliquando à nobis rectius cognita, quam essentia rei,quia sunt euidentiora essentia, ideo producere possunt cognitionem essentiæ, nec ob id agent supra vires,sed infra,dummodo nil aliud ex ijs notificatum consideremus, quàm existentiam causæ, quod enim ea sit etiam attributum in quid, aliud quoddam est, quod non à demonstratione,sed post demonstrationem nobis cõsiderantibus notificatur.

CONTEXTVS XII.

Dubitationem autem habet & passiones animæ, vtrum sint omnes communes,& habentis, an sit aliqua & ipsius animæ propria, hoc enim accipere quidem necessarium est,non autem facilè. Videtur autem plurimarum nullum sine corpore pati, neque agere; vt irasci, confidere, desiderare, omnino sentire. Maximè autem assimilatur proprio ipsum intelligere. Si autem est & hoc imaginatio quædam, aut non sine imaginatione, non cõtinget vtique hoc sine corpore esse.

ANCTVS Thomas locum hunc cum præcedentibus ita cõnectit. Cum Aristoteles hactenus considerauerit difficultates pertinentes ad essentiam animæ cognoscendam, nunc transit ad considerandã difficultatem in cognoscendis operationibus, & accidentibus consequentibus. Quod conuenienter fieri videtur, quoniam in contextu tertio proposuit considerandam & ipsam animę essentiam,& accidentia consequentia; postquam igitur locutus est de difficultatibus pertinentibus ad essentiam animæ,rationi consonum est,vt illas quoque recenseat,quæ ad operationes pertinent, idque significat coniunctiua dictio,quando hic inquit, *& passiones* Auerroes autem, & alij complures dicunt Aristotelem adhuc versari in considerandis difficultatibus ad essentiam animæ pertinentibus, cum enim in præcedenti contextu dixisset accidentia esse plurimùm profutura ad cognoscendũ quid est,nunc subiungit, maiorem difficultatẽ adhuc reddi in ipsa essentia animę cognoscenda,quoniam de ipsis quoque operationibus ex quibus ad eam progrediendum est,magna occurrent dubia,neque facilia explicatu,illud prę sertim,an omnes operationes animæ sint cõmunes corpori, an aliqua sit animæ propria, hoc enim quanti momenti sit ad essentiam animæ cognoscendam, Aristoteles ipse in contextu sequente significabit,qui huic expositioni fauere videtur. Ego puto ex vtraque connexione vnam esse faciendam,vt dicamus, Aristotelem simul vtramque respicere, tum difficultatem, quæ occurret in affectionibus animæ, tum etiam difficultatem inde prouenientem in essentia animæ cognoscenda. Inquit igitur Aristoteles,dubium maximum nos vrgere de operationibus animæ,an sint omnes cõmunes corpori,an aliqua sit ipsius animæ propria, intelligit autem communem, & propriã eodem modo,quo in contextu tertio,sicut nos ibi declarauimus. Communes enim operationes dicuntur, quæ sunt etiam *habentis*,id est, corporis quod animam habet,corporis animati,iam enim in contextu tertio dixit illas, quæ dicuntur communes, animalibus propter animam inesse, proprias verò appellat illas, quæ fiunt sine vllo corporis vsu,siue vt proprij organi, siue vt alieni, proinde sine operatione alicuius facultatis corporeæ. Hanc difficultatẽ, inquit Aristoteles, necessarium esse soluere, non tamen facilè, est enim necessarium tum ad ipsarum operationum notitiam habendam, tum etiam ad essentiam animæ cognoscendã, & huius necessitatis ratio declarabitur postea in contextu tertiodecimo. Cur autem non sit facilè, exponet statim Aristoteles in hoc contextu declarans, in quibus nam animæ operationibus hæc difficultas sit,& in quibus nõ sit. Simplicius interpretans illam dictionem, *passiones*, notat (quemadmodum & in tertio contextu) Aristotelem hac voce non-complecti operationem animæ intellectiuæ in se manentis, hæc enim non potest dici passio cum non

fit

sit accidens, sed substantia ipsa animæ, sed loqui solum de operationibus animæ progressæ in corpus, hic namque possunt appellari passiones. Aliena tamen ab Aristotele est hæc Simplicij expositio, hoc enim constituto, quòd Aristoteles loquatur de solis operationibus animæ existentis in corpore, certum est, has omnes esse communes, fiunt enim omnes cum corpore; quamobrem dubitatio Aristotelis locum non haberet. Quare dicendum omninò est, Aristotelem non coarctare considerationem animæ, & operationum eius ad eas, quæ fiunt in corpore sed omnibus modis, & absolutè animam considerare, & dubitare, an modo aliquo habeat operationem non communicatã cum corpore, ex hoc enim oritur dubium de anima, an sit à corpore separabilis, nec ne, vt Aristoteles dicturus est in contextu sequente, ibi enim indicabit, animam à corpore separabilem esse, si propriam habeat operationem; inseparabilem verò si omnes habeat cõmunes. Vnde colligimus, Simplicium in illa sua diuisione animæ rationalis petere principium, sumit enim animam rationalem considerari, & vt manentem in se, et ita habentem operationem propriam, quæ est eius substantia, & vt progressam in corpus, nec sine corpore operantem; attamen non possumus cognoscere intellectum posse in se manere & esse sine corpore, nisi prius cognoscamus aliquam eius operationem separatam, & sine corpore factam. Dicendum igitur est, dubium hoc Aristotelis esse absolutè de operationibus animæ, an earum aliqua sit non cum corpore communicata, an sint omnes communes. Vocat autem, *passiones*, vel quia reuera existimauerit omnes esse communes, his enim conueniens est passionis nomen; vel quia lato vocabulo sumat nomen passionis pro quibuscunque operationibus rẽ consequentibus. *Videtur autem plurimorum nullam*. Declarat, in quibus affectionibus animæ sit difficultas, & in quibus non sit, & numerans aliquas operationes partis animæ sentientis inquit, manifestum in ijs esse, quòd sint communes, & non fiunt sine corpore. Et subdit clarum esse vniuersè de cunctis operationibus ad sensum attinentibus, quod non sine corpore fiunt; verbum enim, *Videtur*, quod Græcè est φαίνεται, hic euidentiam significat, non dubitationem, quia nunquam inuenietur apud Græcos verbum φαίνεται significare dubitationem. Quando autem dicit, *primarum nullam*, non potest nisi passiones ipsas significare. Quando postea subiungit, *pati neque agere*, sano modo hæc accipienda sunt, non enim tribuit ipsis passionibus animæ, quod patiantur, aut agant, sed est modus quidam loquendi, qui nil aliud significat, quam has fieri aut patiente anima, aut agente. Nolens autem hic disputare, an anima operetur patiendo, an agendo, ideo ob cautelam dixit siue pati, siue agere. Notandum est, quòd Aristoteles dicens, *irasci, confidere, appetere, omnino sentire*, significat, se tres illas nominasse, vt operationes animæ sensitiuæ, cum postea subiungat, & vt vno verbo, & vniuersè dicam, ipsum sentire. De operationibus autem animæ vegetalis Aristoteles hic nihil dicit, quia adhuc ignotum est, plantas esse animatas, quod ipse in calce huius primi libri aduersus antiquos demonstrabit; non poterat enim dicere nutritionẽ esse operationem animæ, nisi præsupponendo plantas viuere. Has igitur hic subticuit operationes, præsertim cum manifestũ sit, has esse communes & cum corpore factas. Id enim, quod facit euidentissimum esse, quod omnes operationes tum partis sensitiuæ, tum vegetalis sint cum corpore communicatæ, & nulla earum sit ipsius animæ propria, est, quòd omnes sunt organicæ, & addictæ alicui statutæ corporis parti, in qua fiunt. *Maximè autem assimilatur proprio ipsum intelligere*. Tandem exprimit, in qua operatione animæ dubium sit, an sit propria animæ, an communis, vt aliæ, & inquit, dubium esse de operatione partis intellectiuæ, neque de hac omni, sed de sola intellectione, quæ à Græcis dicitur τὸ νοεῖν, hoc enim verbo significatur præstantissima omnium operationum, quæ non solum humano, sed etiam diuino intellectui attribui possit. Rationem huius difficultatis, significat Aristoteles, eam esse, quæ in alijs operationibus causa fuit euidentiæ, quoniam enim intellectus & eius operatio, nullum habet organum proprium, ideo videtur esse sine corporis vsu. Attamen ex altera parte adducit expresse rationẽ, cur neque hæc sit operatio propria animæ, sed cum corpore facta, & communis. Ratio est quia intelligere *vel est phantasia, vel non sine phantasia*, supponit enim his verbis Aristoteles operationem phantasiæ esse manifestè communem, quia est organica, quare hoc constituto, inquit, etiam intellectionem esse operationem communem si ponatur vel idem esse cum imaginatione, vel saltem non sine imaginatione. Inquit autem sub conditione, *Si est hoc imaginatio quædam, aut non sine imaginatione*, quia non est hic conueniẽs locus, in quo asseueranter de hac re loquatur, & hanc difficultatem soluat, sed sententiã suã clarè proferet in contextu Trigesimo, & Trigesimonono tertij libri, vbi sine vlla conditione dicturus est intellectum nunquam intelligere sine phantasmate. Hoc autem in loco, rem sub dubio quidem relinquit, sed ita tamen loquitur, vt facilè intelligatur, quid hac in re sentiat. Rationem enim cur hæc videatur esse operatio animæ propria, non expresse protulit, quia in hac vidit, parum esse efficaciatis, vt enim operatio aliqua dicatur esse animæ propria, & non facta cum corpore, non satis est, si non habeat organum proprium; sed oporet

etiam

etiam, vt nullo alio modo à corpore pendeat, quod de intellectione dicere non possumus; quãuis enim à nullo proprio organo pendeat, pendet tamen à corpore (vt aiunt) obiectiuè, quia non potest intellectus intelligere, nisi offeratur ei obiectum à phantasia, quam rationē cum hic Aristoteles exprimat, & efficaciter loquatur, indicat se existimare intellectionē esse operationem communem, & totius hominis, non animæ solius; immo necessarium est hoc confiteri, si tueri velimus veritatem huius conditionalis, si intelligere vel est imaginatio, vel non sine imaginatione, nō potest sine corpore esse; dubium n. significat Aristoteles esse solū antecedens, cum sub conditione ipsum proferat, at non consequentiam, cum nō dicat, videtur neque hoc sine corpore esse, sed dicat, non contingit, non est possibile. Dum igitur adhibemus veritatem antecedentis, quod in tertio libro sine vlla conditione, & liberè pronuntiabitur, necesse est, Aristotelem hic dicere, intellectionem non posse sine corpore fieri, & ita ēt operationem communem Considerandū est præterea, Aristotelem dicere ἔοικεν ἴδιον, est simile proprio, apparentiam quandam habet, ꝙ sit operatio propria, nec vti amplius verbo φαίνεται, quo paulo ante ad significandam euidentiam vsus erat, nam ἔοικε significat apparentiam quandam sine veritate, quod etiam significat aduersatiua sequens, cum inquit, *si autem est, & hoc*. Est etiam magni ponderis duplicata coniunctio, cum primum dicat *& hoc*, deinde verò, *neque hoc*, quasi dicat: Hæc quoque numeranda est in operationibus cōmunibus, cuiusmodi sunt illæ, quæ antea nominatę sunt, irasci, confidere, & omnino sentire. Significat etiā Aristoteles, se putasse imaginationem esse operationem animæ sensitiuæ, cum supponat esse manifestum, ꝙ non sit sine corpore, & ante non de alia operatione protulerit, ꝙ sit euidenter communis, ꝗ de illa, quæ comprehenditur sub hoc communi verbo, sentire, quare significat operationem phantasiæ pertinere ad sensum. Ex his colligimus errorem Simplicij, qui dicit, Aristotelem hic per, *intelligere*, complecti omnem operationem, quæ sit supra sensus, scilicet exteriores, hoc n. si verum esset, cōprehēderentur hoc verbo operationes omnes sensuum interiorum, ēt imaginatio, qđ tamen Aristoteli apertè aduersatur, qui vt clarum sumit, ꝙ imaginatio sit operatio communis, de intellectione verò sub dubio relinquit, donec declaretur an possit esse sine imaginatione, an non. Præterea illæ operationes, quas Aristoteles nominauit vt euidenter cōmunes, non sunt nisi internorum sensuum operationes, irasci, confidere, appetere, ergo has omnes comprehensas esse voluit sub hoc verbo, sentire, nō sub verbo intelligere. Adde, quòd mos est Aristoteli verbo νοεῖν, significare præstantissimam nostri intellectus operationem, ita vt quando de alijs minus præstantibus operationibus intellectus loquitur, non eas dignetur hac appellatione, multò minus igitur operationes sensuum interiorū hoc verbo significasset. Patet igitur scopum Simplicij hic contrariū esse scopo Aristotelis, siquidē scopus Aristotelis est significare dubium in sola quadā nobilissima operatione, quæ videtur sine corpore fieri. Contra verò Simplicius nititur trahere hoc dubiū ad solas operationes ignobiliores, vt aliqua nobilior omittatur, quæ sit propria animæ, & de qua Aristoteles hic nihil dicat; tamen solum verbum νοεῖν, hunc Simplicij errorem manifestissimū reddit. Cur aūt dicat Aristoteles, *aut imaginatio, aut non sine imaginatione*, ratio esse videtur, quia secundum aliquos antiquos intellectus idem erat, ꝙ phantasia, de qua eorū sententia nolens hic disputare satis habuit per hanc alternatiuā significare necessariam pendentiā intellectus ab imaginatione. Dicit autem *imaginatio quadam*, quia admissa etiam opinione illa antiquorum, latius tamen pateret phantasia, quàm intellectus, quia etiam secundum illos non omnis phantasia est intellectus, non enim equina, nec asinina, sed sola humana.

CONTEXTVS XIII.

Si igitur est aliqua animæ operatio, aut passionum propria, contin get vtique ipsam separari. Si verò nulla est propria ipsius, nō vtique erit separabilis, sed sicut recto in quantum rectum multa accidūt, vt tangere æneam sphæram secundùm punctum, nō tamen tanget hoc Separatum ipsum rectum, inseparabile enim, siquidem semper cum corpore quodam est.

VM in contextu præcedente dixisset, esse necessarium, soluere quæstionem illā de operationibus animæ, an omnes sint ei communes cū corpore, an aliqua sit ipsius animæ propria, nunc rationem refert huius necessitatis, & inquit, necessariū id esse pro essentia animæ cognoscendæ, hanc enim non possumus cognoscere, dū ignoramus, an anima sit à corpore separabilis, & immortalis, an inseparabilis & mortalis, siquidem alia est natura rei mortalis, alia rei immortalis, sed an anima sit separabilis, an inseparabilis, cognosci non pōt nisi ex operationibus animę, quia si omnes sint cum corpore, indicāt, animā esse inseparabilē; Si verò aliqua sit sine vsu corporis, indicat animam separabilem, igitur ad essentiam animæ

cognoscendā necessarium est nosse an omnes eius operationes sint cōmunes an aliqua sit animæ propria. Itaque ad hanc necessitatē declarandam affert hic Aristoteles duas regulas, deinde earum alteram declarat exemplo Mathematico. Prior regula est, si aliqua est operatio animę propria, potest anima à corpore separari. Secunda verò est, si nulla est operatio animæ propria, sed eius operationes sunt communes, anima est à corpore inseparabilis. Ideo notādū est ad colligendam separabilitatē animæ à corpore sufficere vnam operationem quæ sit animæ propria; sed ad colligendam inseparabilitatem non sufficere vnam operationem, quæ sit communis, immò nec plures, sed oportet, omnes esse cōmunes, si anima debeat iudicari inseparabilis. Notandus est etiam error Auerrois in intelligenda regula priore, eam enim sic accipit. Si aliqua est operatio animæ propria, contingit ipsam, idest operationem separara. Sed decipitur, quia Græca dictio αὐτὴν, cum sit fœminini generis, non potest significare ἔργον, vel πάθημα, quę sunt neutri generis, sed significat ψυχὴν, vt Aristoteles consequentiam faciat ab operatione ad animam ipsam, quod si ab operatione ad operationem ipsam facit, vt Auerroes putat, nugatio est in his verbis, cū antecedens sit idem, quod consequens, omnis enim operatio, quæ sine vsu corporis fiat, & propria animæ, & separata à corpore dici potest. Simplicius videns Aristotelem his duabus regulis colligere & separabilitatem animæ, quæ ipsi conuenit vt in se manenti, & inseparabilitatem, quæ competit ei vt progressæ, inquit considerationem animæ in hoc contextu non esse coarctatam ad animam progressam, sed esse communem, & absolutam, ita vt consideretur hic anima tum vt in se manens, tum vt progressa. Ideo in prima regula notat, Aristotelem non dixisse solum passionum, sed etiam operationum, quia nomen passionis non conuenit operationi animæ in se manentis, sed solùm progressæ, nomen autem operationis conuenit etiam illi, quæ est animæ in se manentis. Quoniam igitur prior hæc regula pertinebat ad animam in se manentem, ideo inquit, Aristotelē adiecisse operationem, vt sensus esset. Si aliqua est ex passionibus, aut saltem ex operationibus animæ propria, anima est à corpore separabilis. In hac Simplicij sententia notare primùm possumus contradictionem manifestam nam in contextu pręcedente dixit Aristotelem loqui solum de anima progressa, & de eius operationibus, non de manente; hic verò confitetur, Aristotelem loqui & de progressa, & de manente. Certum autem est ex ipsa serie, & continuatione verborum Aristotelis, quòd de eisdem animæ operationibus hic loquitur, de quibus dubiū esse dixit in cōtextu pręcedente; ipso igitur Simplicio cōfitente patet, Aristotelem, in hac parte absolutè de anima loqui, non vt coarctata ad solā progressam. Hoc igitur est à nobis in primis maximè notandū, & statuendum, Aristotelem non restringere hic considerationem animæ ad aliquem solum statum exclusis alijs, sed eam facere absolutam, & communem ad omnes status siue in corpore, siue extra corpus, cum regulas tradat ad colligendā tum separationem, tum inseparabilitatem animæ à corpore. Quod enim notat Simplicius in vocibus, vanum est: nam secundum eius expositionem oportuisset. Aristotelem prius dicere passionum, deinde aūt operationum, attamen prius dicit operationum, postea passionū; quare dicere cogimur Aristotelem hic confusè, & indistinctè loqui, & per vtrunque vocabulum idem significare, nempe quascumque animæ operationes indistinctè, nam minime idoneus hic locus est, in quo discrimen aliquod operationum animæ significetur, cum sint adhuc nobis incognitæ earum conditiones, & differentiæ. Ad intelligentiam autem verborū, ac sententiæ Aristotelis sciendū est, posse duobus modis animā pendere a corpore, aut enim secundum esse, aut secundum operationem: secundum esse pendet à corpore omnis forma dans esse, & informans materiam, quamuis n. secundum veram philosophiam, quam Theologi nostri tuentur, detur forma dans esse materiæ, quæ tamen non suscipit esse a materia, nec ab ea pendet, cum possit etiam existere sine illa, cuiusmodi est anima humana, tamen secundum principia philosophiæ Aristotelis non datur huiusmodi forma, sed omnis forma dans esse materiæ sumit etiam esse à materia, ideo Auerroes, & alij multi Peripatetici, vt tuerentur animā humanam rationalem esse à corpore separabilem, & immortalem, dixerunt, eam non informare materiam, sed solū assistere homini, vt nauta assistit naui qua de re non est in præsentia disputandū. Ratione aūt operationis potest duobus modis forma à materia pendere, quos ēt in tertio, & ī duodecimo cōtextu tetigimus. Vno modo si sit addicta organo proprio, sine quo nequeat operari, sicuti oēs facultates animæ vegetalis, & sensitiuæ à corpore pendēt, qua ratione anima nostra intellectiua nō pēdet à corpore, cū nullū propriū organū habeat. Altero modo si pendeat ab organo alieno, qua ratione Aristoteles in cōtextu præcedente innuit, intellectū à phantasia pendere, est. n. phantasia facultas addicta ꝓprio organo, in quo solo operatur, nimirū in medio ventriculo cerebri, intellectus aūt, non pōt intelligere nisi offeratur ei obiectū à phantasia, à quo moueatur. Inquit enim Aristoteles in contextu trigesimo tertij libri, sine phantasmate nunquā intelligit anima, & in trigesimonono, necesse est intelligentem phantasmata speculari. His tribus modis cū possit anima pēdere a corpore, eos possumus more Latinorū sic appellare, pēdere a materia secūdū esse est pendere subiectiuè; pēdere ab organo ꝓprio

dicitur

dicitur pendere organicè, pendere autē à facultate corporea offerente obiectum est pendere obiectiuè à corpore, qualis est pendētia animæ nostræ rationalis à corpore secundùm omniū opinionem. In his aūt duabus regulis certum est, Aristotelem argumentari ab operatione ad esse, ex eo enim ꝙ operatio aliqua animæ sit ipsius animę propria; idest non pendens à corpore colligit animam ipsam a corpore non pendere subiectiuè, sed ab eo separabilem esse; & ex eo ꝙ omnes operationes animæ sint cōmunes idest à corpore pendentes, infert animā esse à corpore inseparabilem, qđ est pendere à corpore subiectiuè. Videndum igitur est, quonam modo intelligat, operationē pendere à corpore vel nō pendere, an organicè, an obiectiuè. Sunt, qui dicāt, intelligere solùm organicè, ita vt omnis operatio non pendens organicè à corpore dicatur animæ propria, & ex ea inferatur animā esse à corpore separabilem; operatio aūt pendens à corpore organicè dicatur operatio communis, ac si omnes sint huiusmodi, inde colligatur, animam à corpore inseparabilem esse. Sed hæc expositio aduersatur Aristoteli, qui in contextu præcedenti indicauit, operationem esse communem ēt ex sola pendentia obiectiua; dixit enim, si intelligere est imaginatio, vel nō sine imaginatione est operatio communis, & cū corpore facta; quare dicendū omnino est, operationem hic ab Aristotele vocari propriā animæ, si neutro modo pendeat à corpore neque organicè, neque obiectiuè, & hinc deduci animam subiectiuè à corpore non pendere, communem aūt vocari operationē, quæ altero saltē modo à corpore pendeat, aut organice, aut saltem obiectiue. Hoc ēt confirmatur ex consideratione vtriusque consequentiæ Aristotelis, nā vtraque hoc modo efficacitatem habet, illo aūt modo non habet. Affertur aūt vtriusque illationis rō optima à Græcis, qui dicunt, priorem niti hoc fundamento, ꝙ omnis operatio supponit aliquam rei essentiam, à qua defluat, & cuius dicatur esse operatio Quare si aliqua est operatio animæ propria, quæ nullo modo indigeat corpore, vt sit, necesse erit, animam quoque abiunctam esse à corpore, si verum est fundamentum iactum, quòd non potest esse operatio sine operante. Sed hæc consequentia inefficax esset, si sumeremus operationē solùm organicè non pendere à corpore; nam si pendeat obiectiuè, hæc pendentia satis est ad hoc, vt sit impossibile eam sine corpore fieri, quare non pōt inde inferri animam esse à corpore separabilē, nisi ita sumatur operatio propria, vt dicat negationē vtriusque pendentiæ simul. Altera verò consequentia nititur fundamento conuerso, videlicet ꝙ non datur aliqua substantia existens sine vlla operatione, nil enim est otiosum in natura, Si itaque statuamus, omnes operationes animæ pendere à corpore, & nullam dari

ita animæ propriam, vt nullo pacto fieri possit sine corpore, necesse est, si ponatur anima separari à corpore, vt separata nullam habeat operationem, qđ dicendum non est, repugnat.n. fundamēto iacto, qđ est tanquā axioma notissimū in philosophia, valida aūt est hæc cōsequentia, vt patet, tam sumendo pendentiam obiectiuè, ꝗ organicè, vtramque igitur debet Aristoteles intelligere indistinctè. Themistius, & Auerroes hic dubitant, quia videtur Aristoteles vti praua ratione argumentandi à destructione antecedentis, cum sit argumentandum semper à destructione consequentis. Respondent cōcordes verū esse hoc, qn̄ consequens sequitur antecedens necessariò sed quando sequitur possibiliter. è contrario rem se habere, nempe procedendum esse à destructione antecedentis, non à destructione consequentis. Nam si proponatur hæc conditionalis, si illud est animal, est possibile esse hominem, non debemus dicere, non est homo, ergo non est possibile esse animal, falsum enim esset. Sed sic, non est animal ergo nō est possibile esse hominem, qualis est argumentatio Aristotelis præsens, si habet opus propriū, est possibile eam separari, non habet opus proprium, ergo non est possibile eam separari. Sed hi viri clarissimi mihi vidētur errasse in duobus, primum quidem quia vana est prorsus ipsorū dubitatio, deinde qm̄ id, quod in solutione dicunt, falsum est, vt etiam alij eruditi viri cognouerunt. Dubium quidem vanum est, & nullū hic locum habet, vt notat Ioannes Grammaticus, quoniā Aristoteles nullum hic facit syllogismū hypotheticū, sed duas proponit regulas distinctas, nec vnam ex altera colligit. Esset quidem syllogismus hypotheticus, si diceret, si anima habet opus proprium, potest à corpore separari, at non habet opus proprium, ergo non potest separari. In omni enim syllogismo hypothetico necesse est, priorem consequentiā semper esse conditionalem, sed posteriorem semper categoricam. Hic verò proponit Aristoteles vtramque vt conditionalē, quare vt duas regulas ad dignoscendum, an anima sit à corpore separabilis, nec ne, præcipit enim, vt ab operationibus tanquam à signo, id cognoscere nitamur, & putat ab operationibus ad animam & affirmando, & negando validam esse illationem, propterea quod signum est æquale causæ & cum ea reciprocatur. Quare dicere possumus, si anima habet opus proprium, est separabilis, quod si non habeat opus proprium non est separabilis. Nulla igitur esse debet dubitatio, cum secunda consequentia non sit categorica, nec sit deducta ex prima. Miror autē, quomodo Themistius, & Auerroes fateantur, hunc esse syllogismum hypotheticū; hoc enim est eorum sententiam de anima rationali prorsus euertere, quia non potest esse syllogismus hypotheticus, nisi secunda consequentia

sit categorica hoc modo, at nullum habet opus proprium, ergo non est separabilis. Sic antem nimis clarè, & nimis asseueranter Aristoteles pronuntiaret animam omnem mortalē esse, quod illi negant. Quoniam igitur nullum hic locum habet eorum dubitatio, possumus ea omnia, quæ illi in solutione dixerunt, missa facere, tanquam ad rem minime pertinentia, tamen quia multi hoc in loco hac de re loquuntur, ostēdere ēt volumus breuiter solutionis falsitatem. Vtor primùm contra eos hac instantia. Si est homo, est possibile eum ambulare, at non est homo, ergo non est possibile eum ambulare. Falsa est consequentia, ergo ēt si consequens sequatur ex antecedente possibiliter, non possumus argumentari à destructione antecedentis Sed radix huius erroris fuit, quia nō animaduerterunt, aliud esse necessitatem consequentis, aliud esse necessitatem consequentię, & sic ēt possibilitatem. Nam pōt quidem consequens esse necessarium, & pōt esse contingēs seu possibile, at consequentia non pōt esse possibilis. Sum enim cum illorum opinione, qui dicunt, omnē conditionalem vel esse necessariā, vel falsam. Vera enim esse non pōt, nisi sit necessaria, non quidem consequentis, ac rei necessitate, sed consequentiæ; fieri ergo non pōt, vt vera sit consequentia, & consequens sequatur possibiliter. Et nimis crassus est error Themistij volentis, hoc ostendere de consequentia hac, q̃ Aristoteles facit, si anima habet opus propriū contingit eam separari, nam ad ostendendum eam non esse necessariā, vtitur Themistius hac instantia. Oculus habet opus propriū, quod est videre, attamen non sequitur, ergo pōt esse sine corpore animalis, nam si separetur, non est amplius oculus, nisi æquiuocè. Sed incidit Themistius in manifestam ambiguitatem, cum in hac instantia non sumat opus propriū in ea significatione, in qua accepit Aristoteles, vt bene notat Ioannes Grammaticus, dum hanc obiectionem soluit. Nam Aristoteles non negaret, animā habere proprias suas operationes, idest quæ à nulla alia causa produci possent, nisi ab anima, qua ratione ēt oculus habet opus propriū. Negaret tñ, animam in alio sensu habere opus propriū, idest sine vllo corporis vsu, vel ministerio, qua rōne oculus non habet opus proprium, nō modo quia oculus ipse est corporeus, sed etiam quia necessarium est oculo auxilium aliarum corporis partium, sine quo non videret, non habet igitur oculus hoc pacto opus propriū, ideo nec separabilis est Quamobrem consequentia Aristotelis non est possibilis, sed necessaria, immò est ēt consequens ipsum absolutè necessariū, nam cōtingere separari, sumitur hic pro eo, quod est esse separabilem, omnino autē esset necessarium animæ aliquando separari à corpore, nec posset vocari contingens, cū illud solum dicatur possibile, vel contingens, qđ æquè potest esse, ac non esse & qñ sit, cōtingenter sit, ita vt nunquam sit necessariū ipsum fieri. Non igitur ad significandum modum possibilitatis, dixit Aristoteles *contingens*, sed ad significandū aliquid necessariò euenturum. Sed vtcumque hoc se se habeat, sat est, si cōsequentia ipsa Aristotelis necessaria sit, & consequens necessariò sequatur antecedens, quo sit, vt argumentari oporteat à destructione consequentis, idque in omnibus verum est; à destructione aūt antecedentis, non semper, sed quandoque, & ratione materiæ solum, quod ostendo in ipsomet Auerrois exemplo. Cum.n.dicit, si est animal, est possibile esse hominē, decipitur, dum putat nō posse procedi à destructione consequentis, & inquit, dici non posse, non est homo, ergo non est possibile esse animal. Ego.n dico consequens non esse hominem, sed totum hoc, possibile est esse hominem; & antecedens non esse hoc, possibile est esse animal, sed simpliciter animal. Ideo recta erit argumentatio, si dicamus, at nō est possibile esse hominem, ego id non est animal. Quòd verò liceat ēt à destructione antecedentis argumentari, non est nisi ratione materiæ propterea ꝙ consequens totum continetur sub antecedente, sic etiam fit, quādo termini reciprocantur, sed non semper licet ita argumentari, vt antea ostendimus. *Sed s. vt recto.* Hīc Aristoteles exemplo Mathematico secundam regulam declarat, quæ erat. Si omnes operationes animæ sunt cōmunes, anima est à corpore inseparabilis. Hoc aūt confirmat ea, quæ prius diximus de Aristotele, cū enim secundā regulā declaret, de priore aūt nihil dicat, significat, se huic secundæ potius assentire, quàm primæ. Adde quòd statim in contextu sequente prosequitur ostendere, passiones animę omnes esse cum corpore, proinde & ipsas, & animam esse definiendas per corpus, quare videtur existimare, omnes operationes animę esse cōmunes. (exemplum autē, quo vtitur, tale est. Propositiò est Geometrica, ꝙ linea recta tāgit circulum in puncto, & similiter superficies plana (quā Aristoteles hic nomine recti significat) tāgit in puncto sphæram, & considerat Geometra rectum, *quatenus est rectum*, idest secundum suam naturam, & abstractum mente ab omni materia sensili, siquidem ipsius essentia nullam concernit materiā. Sed quamuis & hoc, & alia multa attribuantur recto ita abstracto, & illi etiam competant vt ita considerato, attamen nullum horū attributorum inest re ipsa recto abstracto, sed coniuncto cum aliqua sensili materia. Sic igitur dicendū erit de anima, si omnes eius operationes sint communes; ipsi namque animæ attribuuntur, at re ipsa ei non competunt nisi in corpore, & cum corpore, quia nec anima ipsa extra corpus existere potest, quemadmodum etiam rectum licet à Mathematico consideretur sine materia, tamen extra materiam non po-

test

test existere. Significat autem per hæc Aristoteles quòd quemadmodum substantiæ corporeæ inest propriè contactus, ipsa enim naturalia corpora recipiunt illum contactum in puncto, non planicies, vel sphæricitas, sed hæc accidentia sunt rationes recipiendi, ita operationes animæ non in anima ipsa recipiuntur, sed in corpore animato quatenus est animatum, proinde anima non est nisi ratio recipiendi. Aliqui hic notant quandam repugnantiam in verbis Aristotelis, qui hic affirmat planum tangere sphæram in puncto, quod negat in tertio libro Metaphysicorum contextu octauo. Respondent, solutionem sumi ex Aristotele eodem in loco, & ex Auerroe in Commentario trigesimo secundo primi libri de Cælo, ibi enim dicit Aristoteles, non dari in his inferioribus corpus perfectè planum, nec perfectè sphæricum, hæc igitur est causa cur non se in puncto tangant, quia non dantur; hic autem nil aliud significat, nisi quòd tangerent se in puncto, si darentur. Mihi tamen videtur, & dubium hoc ad hunc locum non pertinere, & solutionem in se aliquid habere difficultatis. Dubium quidem ad rem non pertinet, quia exemplorum non est quærenda veritas, sed declaratio, ideo quandoque etiam falsis, ac fictis exemplis vti solemus, si ad rem declarandam conferant, nec tamen eorum veritatem tueri cogimur. Peccant etiam in solutione, quia neque Aristotelem in dicto loco, neque Auerroem in primo de Cœlo Trigesimo secundo intellexerunt, qui apertè loquitur, non enim dicunt non fieri hunc contactum in puncto, quia non dentur, sed etiam si darentur, negant ea se tangere in puncto, & clarè dicunt, quòd se tangerent in quanto diuiduo, non in puncto. Aliter igitur dicendum est, quod illa propositio Mathematica vera est Mathematicè, sed falsa naturaliter, quemadmodum & illa qua dicitur, continuum esse diuiduum in infinitum, continuo enim hoc cōpetit, quatenus est continuum, prohibetur tamen à materia naturali, quæ vult necessariò esse perueniendum ad minimū, quod diuidi vltra non possit. Sic etiā recto, & sphærico, quatenus talia sunt, competit contactus in puncto, proinde propositio est vera Mathematicè sed est falsa naturaliter, quia materia naturalis prohibet vt se tangant in puncto, & facit, vt recta linea tangat circulum in linea, & planum tangat sphæram in superficie. Hic verò Aristoteles hoc exempli gratia adducens, nil aliud considerat, quàm eius veritatem ratione Mathematica, & vt verum sumit ad declarandam hoc exemplo conditionem animæ, licet falsum reddatur ratione naturali, quandoquidem exemplorum veritas exquisitè quærenda non est. Ob id cauere semper debemus, ne dicamus, Aristotelem, vel alium authorem sibi ipsi aduersari, si de eadem re modo exempli gratia, modo serio loquēs cōtraria dicere videatur.

CONTEXTVS XIV.

Videntur autem & animę passiones omnes esse cum corpore, ira, mansuetudo, timor, misericordia, confidentia, adhuc gaudium, & amare, & odire, simul enim cum his patitur aliquid ipsum corpus. Indicat autem aliquando quidem à validis, & manifestis passionibus accidētib⁹ nihil exacerbari, aut timere, aliquādo aūt, & à paruis, & debilibus moueri, cū accēditur corpus, & se habet sic, vt cū irascitur. Adhuc aūt magis hoc manifestū, nullo enim terribili cōtingente in passionibus fiunt ijs, quæ timentis. Si aūt sic habet, manifestum, q̃ passiones rationes in materia sunt.



CONSILIVM Aristotelis in sequente parte est ostendere, in definitionibus accidētium animalium sumendam esse materiam, vt inde etiā colligamus in definitione animæ materiam exprimi oportere. Huiusce autē consilij rō iam tacta à nobis fuit in septimo contextu, cum n. proponere cœpisset in sexta particula quæstiones ad essentiā animæ cognoscendam attinentes quæ difficilē fore indicant hāc de anima tractationem, & difficultatem exposuisset in cognoscendo animæ genere rū remoto, tū propinquo, sequebatur, vt ēt de differentiis loqueretur. Quoniam igitur differentiæ sumuntur à materia, & hęc est eōs conditio omniū, & accidētiū, & formarū naturaliū, vt ex materia definiantur, ideo Aristoteles distulit hanc differentiarum cōsideratione ad hanc partem, postq̃ tacta fuit difficultas in cognoscendis accidentibus animæ, vt cōiter tā pro accidentibus, q̃ pro ipsa anima definienda hanc conditionem declararet. Declarat aūt eam in accidentibus, vt eandem intelligamus ēt in anima, quoniam in contextu tertiodecimo docuit eandē esse & accidentium, & animæ rationem, propterea q̃d si accidentia pendent à materia, anima quoque à materia pendet, & ab ea inseparabilis est; si verò non pendent, anima quoque non pendet. Sic autem Aristoteles præterquam q̃ difficultatem significat huius contemplationis, quoniam materia obscuritatis causa esse solet, do-

eiles etiam nos reddet, admonens, quales esse debeant definitiones omniũ accidentium animalium, & animæ ipsius. Ad declarandum autem, quòd accidentia animæ sunt definienda per materiam, sumit Aristoteles occasionẽ ex iis, quæ proximè dicta sunt, dixerat enim omnes ferè operationes animæ esse cõmunes, & eum corpore fieri, de sola autem intellectio ne dubium esse, an sine corpore fiat, de hac tamen postea quædam subiunxit, quibus quamuis non apertè sententiam suam protulit, significauit tamen, se existimare etiam hanc esse operationem cõmunem, proindẽ omnes operationes animæ communicari cum corpore, & pendere à materia sensili. Nunc igitur hac sumpta occasione incipit declarare in harum definitionibus sumendam esse materiam. Vtitur autem hoc ordine. Primùm in hoc contextu proponit, atque declarat hoc antecedẽs, omnes affectiones animæ communes sunt, & cum corpore fiunt. Deinde in sequenti decimoquinto inde colliget consequens, ergo in earum definitionibus oportet sumere corpus, & materiam naturalem. Dubium in primis est, quid intelligat Aristoteles per, *affectiones*, quæ Græcè πάθη, dicuntur, videtur enim eas solas intelligere, quæ solent vocari affectus, ac perturbationes animi, & pertinent ad facultatem animæ appetitricem, & species quædam videntur voluptatis, & doloris, vel non sine his sunt, vt ira, timor, misericordia, amor, odium, & aliæ eiusmodi. Cum enim horum tantùm mentio ab Aristotele fiat, de his solis hæc proferri videntur. Attamen si hoc dicamus, consideratio hæc ad id, quod Aristoteles sibi proposuit declarandum, parum conferret, de omnibus enim operationibus, atque accidentibus animæ in præcedentibus loquebatur, tum de iis, quæ ad vim appetendi, tum de iis, quæ ad vim cognoscendi pertinent, nam in contextu duodecimo dixit, *irasci, confidere, omninoque sentire*, deinde etiam nominauit, τὸ νοεῖν, quare non solas perturbationes, sed omnes operationes animæ se vniuersè considerare significauit, & quæstionem proposuit, an harum aliqua sit animæ propria, & sine corporis vsu edita, an potius sint omnes cum corpore. De his igitur omnibus credendum est, Aristotelem velle docere, quòd per corpus, à quo pendent, definiendæ sunt, vt inde cognoscamus, etiam animam definiendam esse per materiam, quod non cognosceremus, si solas perturbationes, diceret, esse per materiã definiendas, de reliquis enim operationibus, ac de anima ipsa hoc ignoraremus. Dicendum igitur est, Aristotelem per πάθη, omnia accidentia animę (vt etiam prius) vniuersè significare, exempla autem sola adducere in solis pertu rbationibus, & in his tẽ declarare, quia in his est manifestissima pendentia à materia sensili, voluit enim, vt hoc idem de aliis omnibus dictum intelligeretur, quia si his essentialis est ista cõditio, necesse est, vt eadem omnibus cõpetat, quæ eiusdem generis sunt; eidem enim legi subiectæ esse debent omnes operationes animæ. Adde, quòd Aristoteles prius dixerat dubium esse de intellectione, an pendeat à corpore, ideo statuit hic rem declarare in affectibus, in quibus manifesta est, vt idẽ de omnibus intelligeremus; Et ita sententiam suam hic exprimit de eo, quod antea sub dubio protulerat, videlicet, quod passiones animę omnes sunt communes, licet hic quoque cum quadã hoc dicat vel hęsitatione, vel modestia. Ideo verbum *videtur*, quod Græcè est, ἔοικε, dubitationem, vel saltem modestiam hic significare existimo, de omnibus enim hoc asseueranter enuntiare Aristoteles non est ausus, cũ de aliquo dubium esse iam dixerit, & cum adhuc in proœmio simus, & adhuc nihil de rebus ad animam attinẽtibus nos Aristoteles docuerit. Proposito itaque hoc assumpto, omnes affectiones animæ sunt cum corpore, multisque exemplis declarato, Aristoteles eius probationem adducit, quando inquit, *Simul enim cum his patitur corpus*, quælibet enim harum affectionũ habet necessariò coniunctam aliam passionem corporalem, vt ira est affectus quidam animi, & est appetitus vltionis, qui non sine cognitione est, attamen necessarium, & essentiale ipsi est, accendi sanguinem circa cor, non solùm enim non potest sine hac accensione iræ existere, sed sumit etiã ipsam in sua definitione. Sic timor non fit sine corporali affectu, qui est concursus sanguinis ad cor, quæ fit, vt facies sanguine destituta maneat pallida. Quoniam igitur his affectibus animæ necessaria, & essentialis est quędam corporalis passio coniuncta, ex hoc ostenditur, ipsos quoq; affectus, licet animales sint, cum corpore tamen esse. Cum enim omnia accidentia, quæ in corpore animato fiunt, attribuantur ipsi toti composito animato, alia tamẽ animæ sunt, alia corporis, sed ita, vt & quæ sunt animæ, non sint sine corpore, & quæ sunt corporis, non sint sine anima, ita enim ipsa est affectus quidam animæ, quæ non fit sine corpore, statuta enim est corporis pars, in qua fit accensio autem sanguinis est affectio corporis, quæ tamen siue anima non fieret, quia non fieret nisi in corpore animato, ideo ad eam anima concurrit saltem vt forma illius corporis, qua nisi esset formatum, id non pateretur. Quoniam igitur cum his perturbationibus animæ est semper cõiuncta aliqua passio corporalis, Aristoteles ex hac probat, qđ passiones animæ non sunt nisi cũ corpore, & vtitur Syllogismo tali. Omnis animæ passio, cum qua necessariò fit aliqua passio corporalis, cum corpore fit, at cum qualibet harum passionum fit simul aliqua passio corporalis, ergo quælibet harum cum corpore fit. Maiorem non exprimit

Ari-

Aristoteles, quia est satis per se nota, omnis enim operatio animæ (cum sit necessarium etiam corpus pati aliquid) absque dubio est eiusmodi, vt sine corpore non fieret. Minorem exprimit, & eam statim declarat quando inquit, *Indicat autē aliquando quidem à validis;* Quãuis enim hæ passiones corporales sint verè reales motus, tamen cum intrinsecus fiant, non sentiuntur, ideò Aristoteles eos declarat signis quibusdam. Videmus enim in diuersis hominibus hoc discrimen, quòd ex vno accidente vnus irascitur, alius in nullam iram commouetur; & eandem rem vnus timet, alius non timet. Imò videmus, aliquos à magnis, & validis accidentibus non commoueri seu ad iram, seu ad timorem, seu ad aliam aliquam perturbationem; alios contra à paruis, & debilibus facilè moueri. Cuius discriminis causa non est ipsa anima, cui hæ perturbationes attribuũtur, siquidem eiusdem naturæ est anima in omnibus neque obiectum, quia si hoc esset, obiectum validius maiorem in omnibus affectum æquè excitaret, debilius verò æquè in omnibus minorem. Causa igitur est sola temperaturarũ diuersitas, in illo enim qui sit temperaturæ valdè biliosæ, sanguis facillimè accenditur, ideo is ex leuissima etiam causa irascitur; ille verò, qui sit temperaturæ valde pituitosæ, etiam ex valida causa in nullam iram commouetur. Immò in quibusdam (inquit Aristoteles) id adhuc manifestius est, qui etiam nullo existente obiecto perturbantur aliqui enim sunt ita biliosi, ut semp quodãmodo sint irati, propterea quòd habent naturaliter sanguinem ita accensum, vt illi, qui ex accidente irascuntur. Sic etiam illi, qui temperaturam habent valde melancholicam, cum atrabile maximè abũdent, paruam copiam habent spirituum, ideo sunt naturaliter timidi, & leuia quæque timent. Immò & aliqui ob magnum huius temperiei excessum semper timent, etiam nullo existente terribili. Contra verò aliqui ob contrariam temperaturam nec a valde quidem terribilibus timore afficiuntur. Hæc igitur omnia indicant, quemlibet affectum habere comitãtem aliquam passionem corporalem, quæ est tanquàm necessaria eius materia, sine qua nõ fit, pro huius enim diuersitate fit, vt aliqui magis, aliqui minus sint vel ad iram, vel ad timorem, vel ad aliquam aliã perturbationem proni; Quoniam enim in ira est necessaria accensio sanguinis, ideo alij facilius, alij difficilius irascuntur. Hoc igitur discrimen indicat, corpus moueri aliqua reali passione in quolibet horum affectuum, ex cuius passionis diuersitate oritur etiam in his animæ affectibus differentia. Ob id docent etiam Medici, quòd mores animi sequuntur corporis tẽperaturam. In verbis notandum, quòd quando Aristoteles dicit, *à validis, & manifestis passionibus accidentibus nihil exacerbari*, non intelligit perturbationes animi, neque passiones corporis, de quibus hic loquitur, sed passiones accidentes vocat ipsa accidentia externa, quæ harum perturbationum causæ esse solent, ut iræ causa esse solet contemptus, & aliqui sunt qui etiam ex magno contemptu non irascuntur. Dicit, *Manifestis*, quia nisi manifesta sint hæc accidentia, non mouent, vel parum mouent, quę igitur sunt manifesta, & valida, mouere maximè deberent. *Cum accenditur corpus*, melius legeretur, cum turget corpus, seu cum turgidũ est, cum Græcè dicat, ὅταν ὀργᾷ, turgidus enim est sanguis in ijs, qui sunt temperaturæ valdè bibliosæ, hi nãque ita fermè sanguinem habẽt naturaliter affectum, vt illi, qui irascũtur. Dicit autẽ: *Adhuc autẽ magis*, quoniã efficacius signũ huius rei est, quando nullo existente obiecto, aliquis perturbatur, quàm id fit obiecto pręsente. Notanda sunt postrema illa verba: *Si autem sic se habent, manifestum, quòd passiones rationes in materia sunt*. quibus Aristoteles ex his signis colligit illud assumptum, quod in initio acceperat, videlicet has affectiones esse cum corpore, & cum materia, propterea quòd cum ijs simul patitur corpus Sed hoc repetit nunc cum quadam varietate, addit enim *rationes*, significans naturas, & essentias harum passionum pendere a materia. Duplex enim est genus formarũ a materia pendentium, aliæ namque pendent a materia secundum solam existentiam, quia sine materia tali existere nequeunt, vt formæ Mathematicæ, quæ tamen secundùm essentiã a nulla sensili materia pendent, ideo secũdùm considerationem Mathematicã possunt a materia abstrahi, & sine materia definiri, quia non sunt λόγοι ἔνυλοι. At formæ naturales omniaq; accidentia naturalia a materia pendent & secundùm existentiam, & secundum essentiam, ideo has vocat hic Aristoteles rationes in materia, λόγους ἐνύλους, nec sine ratione ita loqui voluit Aristoteles: nam ex eo quòd aliqua forma absolutè pendeat a materia, non necessariò infertur, quòd per materiam definienda sit, nam si secundum solam existentiam pendeat a materia, ut formæ Mathematicæ, non ob id est per materiam definienda. Quoniam igitur Aristoteles sequentibus verbis vult id colligere, quod sibi proposuerat colligendum, has affectiones esse definiendas per materiam, ideo hic dicere voluit, earum essentias pendere a materia.

CON.

CONTEXTVS XV.

Quare definitiones tales, vt irasci motus quidam existit talis corporis, aut partis, aut potentiæ, ab hoc gratia huius. Et propter hæc iam naturalis est considerare de anima aut omni, aut huiusmodi.



EX assumpto iā declarato infert nunc Aristoteles illud consequens, quod inferre volebat, ex eo enim, quòd affectiones animæ sunt rationes in materia, colligit tales esse debere ipsarum definitiones, nempe per materiam tradendas esse. Nam cuiusque rei definitio debet eius essentiam exprimere eo modo, quo est, itaque si essentiale est ipsi rei esse in aliqua statuta materia, non bene eius essentia declaratur, nisi in definitione accipiatur materia. Quòd si res secundum solam suam existentiam penderet a materia, non secundum essentiam, vt de rebus Mathematicis diximus, non oporteret in definitione materiam sumere. Hoc declarat Aristoteles exemplo, cum ait. *ut irasci motus quidam existit*, & docet, qualis debeat esse definitio iræ, & vt eam reddat perfectam, & omnibus numeris absolutam, non solam materiam in eam exprimit, sed omnes quatuor causas. Quòd enim inquit, *motus quidam*, significat ipsius iræ genus, quod formæ locum habet, ut fusè docuimus in operibus logicis. Cum autem dicit, *talis corporis, aut partis, aut facultatis*, significat subiectum ipsius affectionis, quod habet locum materiæ. Sed confusè loquitur, nec exprimit quodnam sit hoc subiectum, nēpe an sit sanguis, an aliquod aliud, hoc enim exquisitè declarare ad hunc locum non pertinet, cum eius consilium non sit hic docere, quid sit ira, sed exemplo iræ declarare, qualis esse debeat definitio cuiusque affectionis, & operationis animæ, ideo satis habuit his verbis denotare corpus aliquod, & materiam sensilem, quæ sit subiectum iræ. Dicit autem, *talis corporis, aut partis*, quoniam alia accidentia toti corpori attribuuntur, alia uerò alicui statutæ parti tanquam organo, in quo fiūt, vt ira solet attribui cordi, seu sanguini in præcordijs existenti. Quod verò addit, *ut potentiæ*, non denotat diuersitatem subiecti, sed considerationis tantū, siue locutionis, quodlibet enim animalis membrum materia est, & organum propriæ suæ operationis, quoniam habet in seipso facultatem ita operandi, vt oculus habet potentiam visiuam, quoniam igitur, neque organum est sine facultate, nec facultas sine organo, ideo Aristoteles eandem subiectam materiam dicit significari & proprio ipsius organi nomine, & nomine propriæ illius organi facultatis, qua tale organum constituitur. Quod verò dicit, *ab hoc*, significat causam effectricem, quæcunque illa sit, nunc enim non est operæ precium eam diligenter exquirere. Solet autem horum effectuū animi causa esse aliquod externum, vt iræ causa est iniuria, vel contemptus, uel aliquod simile. Tandem cum inquit, *gratia huius*, significat causam finalem, nō quòd afferat, iram habere causam finalem, de hoc enim dubitare aliquis posset, sed ut pro omnibus vniuersè dicat, quod si causam finalem habeant, eam in definitione assumere oportet. Notandum autem est, quòd in definitionibus horum affectuum anima nō habet locum causæ effectricis, sed potius materiæ, est enim forma determinans, & qualificans proprium eius subiectum, quā Aristoteles significauit dicens, *aut partis, aut potentiæ*. Corpus enim dicitur aptū ad suscipiendum talem perturbationem, quoniam animatum est, & tali facultate præditū, quare anima est ratio recipiendi. Notare etiam debemus, Aristotelem proposuisse talem iræ definitionem quæ est demonstratio positu terminorum differens, nam si genus iræ faciamus maiorem extremitatem, tale autem corpus seu corporis partem faciamus minorem, causas verò externas terminum medium, erit demōstratio propter quid, quemadmodum in libro de medio demonstrationis declarauimus. *Et propter hoc iam naturalis est considerare de anima*. Corollarium ex dictis colligit; cum enim ostendisset, affectus animæ per materiam esse definiendos, ea tamen mente, ut quod de affectibus ostendebat, in quibus res clarior erat, id in reliquis quoque omnibus operationibus, & accidentibus animæ, & in anima ipsa intelligeretur, nempe in omnium definitionibus sumendam esse materiā. Ex hoc infert corollarium, & inquit, propter hoc esse philosophi naturalis officium, agere de anima, & dicit, *propter hoc*, idest, quoniam essentia animæ pendet a materia, & definienda est anima per materiam; nisi enim id in præcedentibus ostēsum esse statueretur, non posset nunc inferri, officium esse philosophi naturalis de anima loqui. Sed si ostensum est, essentiam animæ pendere a materia, manifesta est illatio, quoniam ad naturalē philosophum pertinet de ijs omnibus agere, quæ secundum essentiam suam concernunt materiam sensilem, ut mox Aristoteles declaraturus est. Dicit autem, *aut omni, aut huiusmodi*, propter cautelam philosophicam; dubiū enim adhuc est an omnis anima sit forma materialis, etiam ipse regulas tradidit ad cognoscer dū, an omnis anima pendeat à materia, & sit ab ea intepa-

inseparabilis, an aliqua separabilis sit, quia non pendeat a materia. Quoniam igitur hoc nondum manifestum est, id tamē est manifestum, quòd ad naturalem philosophum attinet de iis agere, quæ secundum essentiam pendent a materia sensili, ideo hic cautè loqui volēs, inquit, esse naturalis philosophi agere de omni anima, vel saltem de tali, quæ scilicet pendeat essentialiter a materia. Hinc patet in his libris non agi de animabus cœlestibus: quia id nō pertinet ad philosophum naturalem, & eadem ratione, si quæ est in his inferioribus anima non pendens a materia, de ea Aristotelem in his libris acturum non esse. Ideo in initio secundi libri definiens Aristoteles animam uniuerse sumptam, sumet in ea definitione materiam, & naturale corpus. Vtrum autem eam definitionem velit Aristoteles esse omnis animę nulla excepta, an aliquarum tantum animæ partium, eo in loco videbimus. Ex hoc etiam loco manifestè colligimus, scientiam de anima testimonio Aristotelis esse totam verè naturalem, non mediam, ut aliqui existimauerunt.

CONTEXTVS XVI.

Differenter autem definiet naturalis, & Dialecticus vnūquodq; ipsorum. Vt ira quid est, hic enim appetitum recontristationis, aut aliquid aliud huiusmodi; ille autem feruorem sanguinis, aut calidi circa Cor. Horum autem hic quidem assignat materiam, ille verò formam, & rationem. ratio enim hæc ipsius rei. Necesse autem esse hāc in materia huiusmodi si erit. Sicut domus hæc quidem ratio talis fuerit, quòd operimentum prohibēs corruptionem à ventis, & imbribus, & æstibus, hæc autem dicit lapides, & lateres, & ligna. alia verò formam in his, propter ista. Quæ igitur naturalis harum? Vtrum quæ circa materiam, rationem autem ignorans, an quæ circa rationem solum? an magis quæ ex vtrisque illarum autem quæ vtraque.



Vod in hoc contextu, & in sequente Aristoteles aliquantū a proposito digrediatur, testātur ipsius verba in initio decimi octaui sequentis. Digressionem tamen facit vtilem, & satis opportunam. Cum enim ostendisset, affectiones animæ omnes, & animam quoque ipsam esse definiēdas per materiam, atque inde collegisset ad naturalē pertinere de tali anima agere, hinc occasionem sumit declarādi philosophum naturalem res definire non per formam solam, sed per formam in materia. Hæc autem est digressio quædam, quia hoc documentum non est proprium librorum de anima, sed commune toti scientiæ naturali, & huius proprius locus est secundus liber Physicorum, vbi Aristoteles fusius ostendit, naturalem philosophum considerare formam ut in materia, sed non sine materia. Hic igitur hoc breuiter repetit, vt per hoc ratio appareat illius consequentiæ, affectiones animæ, & anima ipsa sunt definiendæ per materiam, ergo de huiuscemodi anima agere est munus philosophi naturalis. Ratio enim est, quoniam philosophi naturalis proprium munus est, cōsiderare formas, quæ secundum suam essentiā pendent a sensili materia, & ita omnia definire per formam in materia. Volens igitur Aristoteles ostendere, qualis esse debeat definitio naturalis id facit declarans differentiam Naturalis, & Dialectici in tradenda huiusmodi rerū definitione. Sed quid Aristoteles hic intelligat per Dialecticum, multi dubitant, & contro uersantur, & multas fabulas dicunt, quas & eorum disputationes recensere vanum est in re manifesta; certum enim est, hic non sumi Dialecticam pro Metaphysica, in qua significatione solet etiam accipere Plato; nec pro Logica vniuersa, quæ est huius vocis satis inpropria acceptio, vt ostendi in primo libro meo de natura logicæ, sed pro facultate topica, quæ uocatur propriè Dialectica. Nec alicuius momenti, est aliquorum obiectio aduersus hæc, qui dicunt, hic intelligi non posse artem topicā, propterea quòd ipsa est pars Logicæ, Logica autē tota uersatur in secundis notionibus, ac hic patet Aristotelem talem Dialecticum significare, qui in rebus ipsis, vt definiendis uersetur, nō in secundis notionibus. Quo argumento ducti aliqui dixere, nullo trium dictorum modorum hic sumi Dialecticam, sed in quadā quarta significatione pro quadam methodo, quæ probabiliter res tractet, ita ut Dialecticus hoc in loco dicatur Philosophus ipse naturalis, vt leuius, ac pingui Minerua definiens res natu-

naturales, qui distinguatur a philosopho naturali scientifico, qui profundius, ac diligentius rerum naturalium naturas scrutetur. Sed errarunt hi omnes, cum non animaduerterint distinctionem illam Logices tritã, & vulgatam, in docentem, seu a rebus seiunctam, & in vsu positam, seu rebus applicatam, cum enim vtroque modo sumi possit & Logica tota, & qualibet eius pars, certum est, quòd ars Topica vt docens versatur in secundis notionibus, & de hac sola probat argumentum illorum, at sicuti quælibet Logicæ pars rebus applicata iã in rebus versatur, ita Topicus, qui dicitur vtẽs, non amplius in secundis notionibus, sed in rebus versatur, & de hoc Aristoteles loquitur, non de Topico vt præcepta docente. Hæc igitur non est quarta acceptio præter illas tres, sed est tertia illa acceptio pro arte Topica in vsu iã posita, & rebus naturalibus applicata, quod illi non uidentes decepti sunt. Errarunt etiam dicentes, hunc esse naturalem philosophum leuius rem contemplantem, nam is, qui nõ per propria principia contemplatur res naturales, non uocatur philosophus naturalis, sed Dialecticus, quem hic Aristoteles distinguit a philosopho naturali, & in qualibet disciplina probabiliter res considerans uocatur proprio nomine Dialecticus, sed hac de re plura diximus in primo libro nostro de natura Logicæ, quæ ibi legantur. Igitur Aristoteles considerandum proponit discrimen inter philosophum naturalem, & Dialecticum in definiendis accidentibus naturalibus, vt exempli gratia Ira, hocque discrimen declarat dicens, *Hic enim*. postea subiungit; *Ille autem*. Verba hæc duas habent expositiones. Vna est communis ferè omnium interpretum. Altera verò Simplicij propria, quam alij quidam recentiores sequuntur. Communis sententia est, quòd Aristoteles dicẽs, *Hic enim*, intelligat Dialecticum, qui definiat Iram per formam sine materia, & dicat, iram esse appetitum retribuendi iniuriã, vel quippiam tale, quod significet formam sine materia. Deinde dicens, *Ille autem*, significet philosophum naturalem, qui Iram per materiam definiens dicat esse, *Feruorem sanguinis, aut caloris*, idest spirituum, *Circa Cor*, hæc enim est Iræ materia, & subiectum. Simplicius autem putat his verbis, *Hic enim ille autem*, non significare determinate Dialecticum & philosophum naturalem, sed Aristotelem indistinctè solum, & confusè dicere aliquis hoc modo definiret Iram, aliquis verò hoc alio; quam interpretationem aliqui sequentes hoc argumento vtuntur. Aristoteles in calce huius contextus quærit qualis nam sit, & ad quem pertineat vtraque hæc definitio, quare si hic statueret vnã ad Dialecticum pertinere, alteram ad Philosophum naturalem non posset postea hoc idẽ vt dubium in quæstionem reuocare. Ego tamen communem sententiam sequendam esse arbitror, quam ipsa verborum series apertè cõfirmat, nam cum nominasset Aristoteles Naturalem, & Dialecticum & cum dicto illa, *Enim*, sit continuatiua, & declaratiua, manifestum videtur, quòd dicens, *hic enim*, significat Dialecticum; deinde dicens, *Ille autem*, significat naturalem. Argumentum autem illorum postea soluemus verbis omnibus declaratis. Hanc autem definitionum differentiam declarat Aristoteles dicens, alterum, scilicet. Naturalem definire per materiam; alterum verò, scilicet Dialecticum sine materia per formam solam. Dicit autem, *Et rationem*, ad declarandum, quid per formam intelligat. Non enim intelligit formam, quæ est altera pars compositi, sed essentiam, quæ significatur hic nomine rationis, quod declarans subiungit, *Ratio enim hæc ipsius rei*, hæc enim est forma, & essentia ipsius Iræ, appetitus vltionis, de quo exemplo non est disputandum, nam cum exemplorum nõ quæritur veritas, præsertim cum ipse Aristot. prius dixerit, *Appetitus recompensationis, aut aliquid huiusmodi*, quia nec ipse vult de hac re disputare, sed innuit, quòd sine hæc, siue quæuis alia esse dicatur forma, & essentia ipsius Iræ, per hanc solam sine materia definire est Dialecticæ definire. Hoc tantum de hoc exemplo dicere volo, vltionem non esse causam finalem iræ, vt fortasse videtur, nam causa finalis illa est, quæ mouet agens ad producendum effectum, igitur si vltio esset finis Iræ, oporteret iniuriam, quæ est causa effectrix Iræ, ad hũc finem fuisse illatam, vt recipiens postea vlcisceretur, quod tamẽ minimè verum est. Patet itaque genus iræ esse appetitum, sed quia est nimis commune, ideo ad declarandum, quem appetitum iram esse dicamus, addimus, vltionis, ideo totum hoc, appetitus vltionis, significat essentiam ipsam Iræ, quæ habet locum formæ. Sed ad denotandũ hanc definitionem esse imperfectam sine materia, addit Aristoteles verba illa, *necesse autem est hanc esse in materia huiusmodi si erit*; hæc enim forma, si esse debeat, necesse est, vt sit in tali determinata materia, vt in sanguine accenso circa cor, vel alioeiusmodi. Ideo dum talis materia non exprimitur in definitione, non bene declaratur essentia, quia omittitur conditio necessaria, & essentialis illi formæ. Notare autem debemus verba illa, *in materia huiusmodi*, non.n. dicit Aristoteles, in materia quacũque indistinctè, sed in tali materia determinata, nam etiam formis Mathematicis necessaria est materia vt existant, sed non talis aliqua determinata materia, vt secundum solam existentiã pendeant à materia, non secundum essentiam, pro inde ritè definiantur sine materia, vt ira & formæ omnes naturales, si esse debeant, requirunt statutam quandam materiã sensilem, sine qua esse nequeunt, ideo esse in tali materia est earũ

conditio

conditio essentialis, sine qua definiendæ non sunt, sine hac enim non exprimitur essentia eo modo, quo est. Deinde Aristoteles, quando dicit, *Sicuti domus hæc quidem ratio*, vult alio exẽplo manifestiore, & ab artibus desumpto, melius declarare differẽtiam illam definitionum. Nam ex iis, quæ de Iræ definitione dicta sunt, credere aliquis poterat, naturalem definire per materiam sine forma, quod tamen dicendum non est. Nunc igitur domum definiendam proponit, & tres affert eius definitiones, vnam per solam formam, aliam per solam materiã, tertiam per formam in materia, & quærit quęnam ex his pertineat ad philosophum naturalem. Ex sola forma definitur domus sic, *Domus est operimentum prohibens corruptionem à uentis, & imbribus, & æstibus*. Ex sola autem materia definitur domus, si ex lapidibus, & lateribus, & lignis constituatur eius definitio. Tandem ex his omnibus tertio modo potest definiri domus definitione perfecta, quæ dicat formam in materia. Sed notanda sunt verba Aristotelis in hac tertia definitione, quando dicit, *Alia uerò in his formam propter ista*, intelligit enim, *In his*, nempe lapidibus, & alijs, quæ vt materiam domus nominauerat, formam domus considerari inesse propter causam externam. Indicat igitur, se non solum materiam & formam nominasse, sed etiam externam causam, qua inest forma in materia, & ita definitionem talem proponit, quæ sit demonstratio positu terminorum differens, ut in secundo libro Posteriorum Analyticorum docuit; hæc enim est perfecta definitio, in qua animus acquiescit, & per hoc confirmat manifeste ea, quæ ego scripsi in secundo libro de medio demonstrationis, nempe, quòd medium non est causa formalis, sed est causa externa, quia forma ponitur in maiore extremitate, & est illa, quæ demonstratur inesse in materia propter externam causam, vt hic clarè dicit Aristoteles admonens rudi exẽplo domus, qualis esse debeat definitio cuiusq; accidentis naturalis. Quòd autem forma accidentis non sit alia, quàm eius genus dicitur ab Aristotele, octauo libro Metaphysicorum contextu sexto, & duodecimo. Nunc igitur considerãdum est, vbi nam nominauerit prius Aristoteles causam externam præter materiã, & formam; & cur nominauit, cum ad præsentem considerationem solæ duæ causæ, materia, & forma pertinere videantur. Dico igitur, fuisse in prima definitione nominatam simul cũ forma causam finalem domus, forma enim domus nulla est alia, quàm illa figura, quã Aristoteles operimenti nomine significauit; defensio autem a frigore, & æstu, est absque dubio causa finalis, cur artifex in illa materia formam illam producat. Videtur autem Aristoteles non sine ratione, atque artificio etiam causam externam nominare uoluisse, nã in prima definitione hanc adduxit una cum forma ad denotandum, quòd vbi forma talem sensilem materiam requirit, definitio sine materia est imperfecta, & Dialectica, etiam si aliæ omnes rei causæ in ea assumptę sint, ideo definitio domus tradita per formam, assumpta etiam causa finali, sed sine materia, non est perfecta definitio, sed dialectica. In tertia verò definitione dicens, *propter ista*, significauit pręter materiam, & formam, etiam causam externam, ne in errorem incideremus. Cum enim tres definitiones adduxisset, ut postea ostenderet, primãm, & secũdam esse imperfectas, tertiam uerò perfectam, & pertinere ad philosophum naturalem, poteramus credere, perfectam esse accidentis definitionem per formam in materia absque consideratione causæ externę, ideo vt errandi occasionem remoueret, etiam causam externam apponere uoluit, ut intelligeremus ex iis, quæ postea dicenda sunt, tales esse debere definitiones accidentium naturalium in scientia naturali, quæ declarent formam inesse materiæ ob talem causam, licet hic solus materiam, & formam præcipuè cõsideret, proinde finem cum forma confuderit, quia ad locum hunc eius consideratio non pertinet. Ideo propositis his tribus definitionibus, statim quærit, quænam ex iis pertineat ad philosophum naturalem, an illa, quæ per formam solam traditur, an illa, quæ per solam materiam, an demum illa quæ ex vtrisque constat: sic enim solas materiam, & formam ab Aristotele cõsiderari manifestum est. Vtitur autem Aristoteles hic mira breuitate, qui simul interrogat, & respondet. Dum enim dicit, *an magis quæ ex utrisque?* dictio illa *magis*, indicat Aristotelem innuere hanc tertiã esse definitionem naturalem; quod etiam sequentia verba magis declarãt, cum inquit, *illarum autem quæ vtraque?* quasi enim ad illã quæstionem respondert dicẽdo eam pertinere ad naturalem, quærit nunc de alijs duabus definitionibus, qualisnam vtraque illarum sit, hoc est ad quem nam artificem pertineat. Ad quã quæstionem statim respondebit in contextu sequenti. Ex his patet solutio argumenti illorum, qui in principio huius contextus ostendere nitebantur, Aristotelem ibi dicentem, *hic enim, ille autem*, non potuisse intelligere Dialecticum, & philosophum naturalem, quia nondum statuerat, qualis nam esse deberet definitio naturalis. Sed nos ad hoc dicimus, Aristotelem ibi non expressisse qualis esse debeat definitio naturalis, sed satis habuisse exprimere illud, in quo consistit discrimen definitionis naturalis, & definitionis Dialecticę, nempe solam materiam, per hanc enim solam destinguitur definitio accidẽtium naturalium tradita a Philosopho naturali a definitione eorundẽ, quã traderet Dialecticus. Potuit ergo determinatè ibi significare Dialecticum, & naturalem; licet

cet nondum dixisset, quales debeat à naturali philosopho afferri perfecta definitio accedentium naturalium. Adde, quòd ibi dicendo, *hic, & ille*, significauit quidem eos duos, quos nominauerat, attamen non expressit, an ille, qui per solam formam definit, sit naturalis, an Dialecticus, & ita ille, qui per solam materiam. Ideo debuit id postea manifestius declarare, quia ibi de naturali, & de Dialectico nil aliud habuimus, nisi quòd alter eorum per materiã, alter per formam definit, nec per solam materiam, sed per formam in materia. Dubium relinquebatur, ad quem pertinet illa definitio, quæ per solam materiam traditur; iure igitur tandem quærit Aristoteles, ad quem pertineat vtraque imperfecta definitio. Sed obijciet aliquis, iure quærit Aristoteles, ad quẽ pertineat illa definitio, quę traditur per solam materiam, nondum enim patet, ad quem hæc pertineat, at non debuit quærere, ad quem pertineat altera imperfecta, quæ per solam formam traditur cum iam manifestum sit, eam ad Dialecticum pertinere, cur igitur quæsiuit Aristoteles quæ vtraque? Huius obiectionis solutio in contextu sequente patebit, vbi Aristoteles docebit nõ esse vniuersæ verum, quòd definitio per solam formam tradita ad Dialecticum pertineat, sed esse verum in naturalibus tantum, in alijs non ità, datur enim in alijs rebus definitio per solã formam traditæ, quæ non est Dialectica, ideo iure quærit, ac declarandum proponit, ad quẽ pertineat etiam illa definitio, quæ per formam solam traditur, quod faciet in contextu sequenti.

CONTEXTVS XVII.

An non est aliquis qui circa passiones materiæ nõ separabiles, neque inquantum separabiles. Sed Naturalis circa omnes, quæcunque talis corporis, & huiusmodi materiæ operationes, & passiones sunt. Circa quascunque autem, quæ non sunt huiusmodi, alius, & circa aliquas quidem est artifex, si fuerit, vt Faber, aut Medicus. Ipsarum autem non separabiliũ quidem, inquantum autem non talis corporis passiones, sed ex remotione, Mathematicus; secundum autem quòd sæparatæ, Primus Philosophus.



CERTVM est, Aristotelem in hac particula velle satisfacere illi propositæ quæstioni, ad quem pertineat vtraque illa definitio imperfecta, vna, quæ per formam solam traditur, altera, quæ per solam materiam; sed quomodo hoc faciat obscurissimum est, & nulli bene cognitum, vt mox demonstrabo. Nos igitur vt in tanta difficultate veritatem facilius assequamur, prius sententiam totius huius contextus, & verba declarabimus, vt intelligamus, quid hic Aristoteles doceat, postea vero considerabimus, quomodo hæc ad soluendam quæstionẽ illam accommodentur. Dicimus itaque, Aristotelem in hoc contextu declarare disciplinarum inter se differentiam in consideranda forma, solas intelligendo disciplinas reales, nec annumerando Dialecticam, quod multi asserentes errarunt, reuera enim hic Aristoteles de Dialectico nihil dicit, ob eam rationem, quam postea declarabimus. Solas igitur considerat disciplinas reales, atque inter eas solas differentiam considerat in cognoscenda forma, hæ autem sunt ad summũ quatuor, præter quas alia non datur, nempe tres contemplatiuæ, & disciplina operatiua vniuerse sumpta sub qua & actiua philosophia, & artes omnes effectrices comprehenduntur, quoniam earum omnium pro presente occasione eadem est conditio. Primo loco ponit Aristoteles Philosophum naturalem, & declarat, quomodo consideret formã, & inquit, considerari ab eo formas, & passiones materiæ sensilis quatenus talis, hæ namque à nullo alio præter naturalẽ considerari possunt. Sciendum autem est, Aristotelem hic latè & communiter accipere nomen passionis, pro vt formas quoque complectitur, seu saltem velle vt quod de passionibus dicit, de formis similiter dictum intelligatur, nam & nomen formæ commune est, siquidem accidentia quoque possunt vocari formæ; quare sumit πάθος communiter pro forma, quæ & substantiales, & accidentales formas complectatur. Patet autem hoc, quoniam Aristoteles de naturali philosopho loquens vocat passiones, & operationes; postea verò loquens de Mathematico, ac de primo Philosopho nunquã nominat formas, sed omnia refert ad easdem voces, passiones. Scilicet, & operationes antea nominatas. Mathematicus autem dicitur considerare formas & multò magis diuinus philosophus, non passiones accertas pro accidentibus. In hac autem formarum consideratione propria, philosophi naturalis tres insunt conditiones, per quas distinguitur naturalis disciplina ab alijs tri-

bus

bus memoratis. Prima conditio est, quòd naturalis considerat formas, & passiones materiæ sensilis, per quam cōditionem distinguitur naturalis à primo philosopho, non ab alijs duobus, nam & Mathematicus, & operatiuus considerant formas existentes in materia sensili, at solus Metaphysicus contemplatur formas à sensili materia penitus abiunctas. Secunda conditio est, quod Naturalis considerat formas, & affectiones materiæ sensilis quatenus talis, per quam distinguitur à solo Mathematico, sed nō ab operatiuo, siquidem hic quoque eiusmodi formas considerat; at Mathematicus considerat formas, quæ existunt quidē in materia sensili, at non quatenus tali, quia secundum suam essentiam à tali materia non pendent, ideoque à Mathematico considerantur vt mēte abstractæ ab omni materia sensili, passiones verò, & formæ naturales sunt materiæ sensilis quatenus sensilis, ideo necessariò definiuntur per materiam, quia sine tali materia considerari non possunt. Tertia conditio colligitur ex hac secunda, & ex ea distinguitur philosophus naturalis ab operatiuo, licet enim hanc conditionem, & hoc discrimen Aristoteles hic clarè nō exprimat; tamen innuere illud videtur tanquā clarius explicatū in principio secundi libri Physicorum. Quoniam.n. dicere corpus sensile, est dicere corpus naturale, ideo affectiones corporis sensilis, quatenus est sensile, sunt affectiones corporis naturalis, quatenus est naturale, ergo earum principium est natura. Per hæc igitur distinguitur naturalis ab operatiuo, quia operatiuus considerat formas, quæ sunt quidem sensilis materiæ, & quatenus talis, prout dictio illa quatenus, dicit determinationem certi subiecti, & pendentiam à materia etiam secundùm earum essentiam, sed non prout dicit internū principium, q̃ est natura, fiunt.n. à volūtate nostra, non à natura; actiones quidē morales fiunt ab habitu prudentię, formæ verò artificiosæ ab habitu artis, vt forma domus, cum sit propter finem, requirit necessariò certam quandā sensilem materiam, sine qua ad eum finem nihil conferret, ideo essentialiter pendet ab illa materia, & per eam definitur domus, fit tamen non à natura, sed à voluntate nostra. Sic illæ perturbationes animi, quæ dicuntur proprio nomine affectus, aut ira, timor, & aliæ huiusmodi, non possunt quidem existere sine tali certa materia sensili, vt ira sine feruescente sanguine, per quē etiam definitur, effectricem tamen causam nō naturam habent, sed frequenter operationes humanas, propterea non tractantur hæ operationes à philosopho naturali; & quamuis Aristoteles in hoc proœmio has vt affectiones animæ sæpè nominauerit, id tamen exempli tantum gratia fecit, vt per has idem intelligeremus de omnibus operationibus animæ: ideo harum scientiam non tradit philosophus naturalis, quia causas habent voluntarias, vel fortuitas, non causas naturales. Ad naturalem tamen philosophum pertinet, cognoscere animæ facultates, quibus animalia apta redduntur ad patiendum huiusmodi perturbationes, sed hæ vt actu productæ, vel producendæ pertinent ad aliquem alium, vt ad moralem, vel ad Rhetorem, de quo hic non est disputandum. Hæc sunt, quæ in hoc toto contextu habentur; nunc in verbis aliqua consideremus. Dicit, *Circa passiones materiæ non separabiles*, in quo non differt Naturalis à Mathematico cum accidentia quoque Mathematica sint re ipsa inseparabilia à materia sensili, sed postea ad differentiā Mathematici addit, *Neque in quantum separabiles*, idest neque secundùm considerationem separabiles, nam res Mathematicæ considerantur vt mente separatæ ab omni materia sensili. Et sensus verborum est. Nullus est, qui versetur circa passiones materiæ, nec re, nec consideratione separabiles ab ipsa materia sensili, nisi solus Naturalis, qui versatur in consideratione omnium passionum, & operationum talis corporis, idest sensilis, & naturalis, quod etiam declarans Aristoteles addit: *Et huiusmodi materiæ*, idest certæ talis materiæ, à qua secundum essentiam pendent, proinde inseparabiles omnino sunt. *Circa quascunque autem, quæ non sunt huiusmodi, alius*. Simplicius putat, Aristotelē his verbis significare Dialecticum, & multi recentiores eius sententiam sequuntur; arbitrantur enim, necessarium omnino esse, vt in hoc contextu Aristoteles etiam de Dialectico mentionem faciat. Sed decipiuntur, quia Aristoteles de Dialectico hic nec dicit aliquid, nec dicere potest, vt postea demonstrabo. Nunc sat est, hoc argumento aduersus eos vti, quòd Aristoteles his verbis modum essendi respicit, cū dicat, circa illas formas, quæ non sunt huiusmodi, non potest igitur loqui de Dialectico, quia hic & in nullo certo entis genere versatur, & nullum est, in quo versari prohibeatur, igitur considerare potest ēt affectiones, & formas naturales, quæ sunt talis materiæ, quatenus talis, & de ijs probabiliter argumentari, & sic de rebus alijs omnibus. Videtur autem Simplicius voluisse hanc obiectionem fugere mutata verborū lectione; vbi enim nos habemus ὁ cùm spiritu tenui, ipse legit ὃ cum crasso, vt sensus sit, circa quascunque autem non quatenus talis, alias, idest Dialecticus Sed neque sic fugit difficultatem, de rebus enim ipsis loquitur Aristoteles cum dicat, *Circa quascunque*, tamen Dialecticus nullum habet determinatum subiectum, & nullum est subiectum, in quo versari non possit. Ob id debuisset potius Aristoteles in calce huius contextus nominare post omnes alios Dialecticum, & dicere ipsum posse circa prædicta omnia aliarum disciplinarum subiecta versari; cum enim

in hoc contextu, non de sola scientia naturali peculiariter Aristoteles loquatur, sed de omnibus, non debuit soli naturali Dialecticum contraponere, sed omnibus indistinctè. Sed postea rationem afferemus, cur de Dialectica mentionem facere non debuerit. Ego igitur dico Aristotelem illa dictione, *Alius*, non Dialecticum significare, sed communiter alios postea nominandos, à quibus Naturalem separabit, nempe primum Philosophum, & Mathematicum, licet enim artificem quoque operatiuum nominaturus sit, tamen eius à Naturali distinctionē non exprimet, sed aliorum contemplatiuorum quos præcipuè considerat hoc in loco. Nam quando subiungit: *Et circa aliquas quidem est artifex, si contigerit vt Faber, aut Medicus*, intelligit circa aliquas tales, quales etiam Naturalis considerat; quare hic hos expresse non distinguit, sed eorum distinctio est ea, quam diximus, ea que sumitur ex initio secundi libri Physicorū. Videtur tamen eam hic significare Aristoteles dicens: *Si contigerit*, indicat enim considerari ab Artificibus res contingētes, quæ arbitrio nostro fieri, & non fieri possunt, quia fiunt à volunrate nostra, non à natura. Distinguuntur etiam potissimum ratione scopi, & finis, etsi enim in eisdē rebus versari possit artifex, in quibus philosophus naturalis, alio tamē scopo. Ille enim efficiendi gratia, hic verò sciendi tñ. Ideo Aristoteles licet nominet hic artificē, tamen præcipuè inter eos vult docere discrimen, qui sciendi gratia in rerum cōtemplatione versantur, ratione diuersorum modorum cognoscendi formas. *Ipsorum autem non separabilium*. Hæc de Mathematico dicuntur, qui cōsiderat formas re quidem ipsa non separabiles à materia sensili, at secundùm considerationem separabiles, quia nō sunt materiæ sensilis, quatenus talis, nec ab ea essentialiter pendent, ideo considerantur *ex remotione*, idest secundùm mentalem abstractionem ob omni materia sensili. *Quatenus autem separatæ, primus Philosopus*. De formis autem, quæ re ipsa sunt abiunctæ à materia, loquitur Metaphysicus, ideo non vocat eas Aristoteles χωριστά, sed, κεχωρισμένα. Declaratis verbis, & sententia Aristotelis in hoc decimoseptimo contextu, considerandum primo loco est, quomodo per hanc disciplinarum distinctionem in considerandis formis, & affectionibus soluat Aristoteles quæstionem propositam in calce contextus decimisexti, ad quē nam pertineat vtraque imperfecta definitio, tū illa, quæ per solam formam traditur, tum illa, quæ per solam materiam. Cum enim contextum hunc decimumseptimum incœperit Aristoteles ab hac dictione ἢ qua vti solet in quæstionum, ac dubiorum solutione, manifestum est, quod eius præcipuum consiliū in hoc contextu fuit illi quæstioni satisfacere, quomodo igitur hoc facit? Multi dicunt, Aristotelem in prima particula huius contextus soluisse quæstionem de definitione tradita per solam materiam, cum iam dixisset, definitionem traditam per solam formam ad Dialecticum pertinere. Quando.n. dixit, philosophum naturalem considerare formas, & affectiones materiæ sensilis, quatenus talis, denotauit propriam esse Naturalis considerationem sensilis materiæ, proinde definitionem per solam materiam pertinere ad Naturalem. Sed hæc sententia admittenda non est, nam si ex hoc ꝙ naturalis definit per formam in materia, infertur etiā quòd per solam materiā definire ad ipsum pertinet, non oportebat facere illam, quæstionem, *illarum autem qua vtraque?* iam enim ex præcedentibus illis verbis *an magis quæ ex vtrisque?* patere poterat definitionem ex sola materia ad Naturalem pertinere. Aliqui tamen nituntur euadere hanc difficultatem dicendo, Aristotelem in initio huius contextus decimiseptimi de sola materia respondisse, non de forma in materia, quando.n. dixit proprium esse philosophi naturalis cōsiderare passiones materiæ sensilis, quatenus talis, nō accepit passiones, prout significant formam, quæ vna cum materia in definitione sumatur, sed vt qualificantes materiā, & eā reddentes sensilem, quoniā materia, de qua hic Aristoteles loquitur, nō est prima materia, sed secunda, & formata, & effecta. Sed manifestū est, hoc esse falsum, nā cū dicat Aristoteles passiones materiæ sensilis, quatenus talis, ipsas distinguit à materia sensili, quare eam iam existentem sensilem ijs supponit vt formis, & ita eas sumit vt formas respondentes illi materiæ sensili, quæ in definitione sumantur cum ipsa materia, vel definiantur etiam ipsæ per expressionem essentiæ suæ in tali materia, ita vt omnes definitiones naturales traduntur per formam in materia. Quòd autem Aristoteles nominet passiones vt formas, patet ex sequentibus verbis, postea enim dicit circa quascūque autem, deinde inseparabilium aūt, ac demum, de ijs, quæ separatæ; loquitur igitur semper de diuersa consideratione formarum, materiam autem nominat vt condinonem formarū naturalium, qua distinguuntur formæ naturales à Mathematicis, & à diuinis. Ego puto, Aristotelem ad quæstionem illam respondere, quòd definitio per solam materiam ad nullam disciplinam pertinet, per solam autem formam ad Mathematicum, & Metaphysicum, qui formas sine materia considerant. Cum.n. modus definiendi sequatur modū considerandi, rectè Aristoteles fecit, qui declaraturus diuersos definiēdi modos, vt illa quæstio solueretur, cōfugit ad modos considerandi in omnibus disciplinis præcipuè in contēplatiuis. Ad quā igitur pertineat definire per solā formā manifestū est, pertinet.n. ad Mathematicū, & ad Diuinū. Nā ꝙ ā Dialectico hoc absolutè dici non possit, postea osten-

ostendemus. Quòd autem definitio per solam materiam ad nullum pertineat, Aristoteles artificiose declarat, dum inquit, omnes disciplinas considerare formam, & in nulla considerari solum materiam sine forma, quo fit vt nulla definiat per solam materiam. Ratio autem cur omnes disciplinę cõsiderent formam, hęc est, quia in omni disciplina vel cognoscere, vel operari volumus, quæ vtraque formam, & actum respiciunt. Cum enim res cognoscere velimus, non prout potestate sunt, sed prout sunt actu, per formam autem sint actu, per materiam vero potestate solum, nemo rem cognoscere cupiens solam eius materiam quærit; sed semper in habitibus materiam quærimus cognitionem materiæ propter cognitionẽ formæ, vt ait Aristoteles, in primo libro de partibus animaliũ, vbi proponit de materia animalium agendum propter animam. Quemadmodum enim natura generans dirigit materiam ad formam, ita & nos rerum cognitionem quęrentes, materiã cognoscere volumus propter formam. In operationibus autem manifesta res est. Artifex enim non materiam facere vult, sed formam in materia, & materiam quærit propter formam. Itaque si omnis consideratio formam respicit, necesse est, vt omnis quoque definitio exprimat formam, & actum rei, quoniam cuiusque rei essentia consistit in proprio actu, ideo quilibet defini e, vel modo aliquo describere volens, vult actum rei, vel exprimere, vel saltem circumscribere. Etiam Dialecticus, quãdo rem aliquam definit etiam per extranea per ea putat se circumscribere, ac significare actum, & essentiam rei. Hęc significauit Auerroes secundo Physicorũ, commentario vigesimo octauo dicens, omnes partes definitionis esse formas, & Aristoteles octauo Metaphysicorũ contextu sexto inquit, si quis domũ definiat per lapides, & lateres, & ligna, is non dicit domũ nisi põtate, vnde patet eam non posse definitionem vocari. Propterea proposito est Aristotelis vulgata in nono Metaphysicorum, actus est, qui separat, & distinguit, atqui per definitionẽ volumus rẽ ab alijs omnibus distinguere, ergo omnis definitio debet significare actũ rei, per solam enim materiam, patet, rem non posse distingui ab alijs Ponitur tñ materia in definitione non vt pars essentiæ, sed vt cõditio necessaria illius essentiæ, quę per solam formã significatur, nã, (vt ait hic Auerroes in comment. decimosexto) definitio nil aliud vult, q̃ dicere formam, sed cum conditionibus essentialibus, sine quibus illa forma non esset. Ex his sumitur solutio cuiusdam dubij, qđ multos turbauit, nec ab vllo solutũ est. Aristoteles attribuit Dialectico definitionem per solam formam in naturalibus, non quia per solam formam sit, siquidem ẽt definitio Mathematica est per solã formam, nec ob id vocatur Dialectica, sed quia est imperfecta, nec tradita vt tradenda esset, cur igitur etiam definitionẽ per solã materiã Dialectico non attribuit? nã hæc quoque est imperfecta, nec tradita, vt tradenda esset. Multæ ad hoc responsiones afferuntur, sed quæ est verisimilior, hæc est. Consideratio philosophi naturalis est rerum materialium, ideo materia sensilis magis declarat naturam, & conditionem scientiæ naturalis, quã forma, ob id Aristoteles definitionem per solã materiam maluit attribuere philosopho naturali, illam verò, quæ est per solam formam, Dialectico. Sed hæc respõsio falsa est; philosophus enim naturalis principalius formã, quàm materiam considerat, cum materiam consideret gratia formæ, vt ait Aristoteles in secundo Physicorum, & in primo de partibus animalium, quare si definitio per solam materiam est naturalis, multò magis per solam formam definitio esset naturalis, quia propter formam materia consideratur à philosopho naturali. & propter quod vnumquodque tale est, id magis est tale. Ego igitur ad dubium dico, definitionem per solam materiã non tribui Dialectico, quia nullus per solam materiam definit, id. n. repugnat naturæ definitionis, vt antea dicebamus, quare ẽt Dialecticus definiens vult significare actum rei. Ex his sumitur ẽt ratio cur Aristoteles in hoc contextu comparans oẽs disciplinas inter se in consideratione formæ, nihil dixerit de Dia'ectica, ad quam tñ iam dixerat pertinere definitionem traditam p solam formã. Ratio aũt huius est, quoniam Dialectica rebus applicata nullum habet certum, ac proprium modum considerandi, ac nullum statutũ subiectum, nullum igitur potuit ei attribuere Aristoteles propriũ modum considerandi formã. Sed id solum dicere possumus Dialecticã esse illam considerationem & illam definitionem, quæ non exprimit essentiam rei, sicut exprimẽda esset in ea scientia, ad quam eius rei cognitio pertinet Ob id non vniuersè verum est, quòd definitio tradita per formam sine materia ad Dialecticum pertineat, sed est verum in rebus tantùm naturalibus, & de his tñ loquebatur Aristoteles in initio contextus decimisexti, dantur. n. definitiones in Metaphysica per formã sine sensili aliqua materia, quæ non dialecticæ dicuntur sed metaphysicæ. Sic etiam definitiones Mathematicæ sunt per formam sine materia, nec ob id dialecticæ dicuntur, immò dicere possumus, ꝙ definitio rei mathematicę tradita per materiam dialectica esset, quia esset per externa, & accidentalia, formis enim mathematicis accidit esse in tali materia sensili. Aequè igitur Dialecticum est definire in naturalibus per formam sine materia, ac in mathematicis per formam in materia. Nullam igitur verã legem statuere Aristoteles potuit de considera[illegible] de definitione dialectica, sed dec'a-

ratis conditionibus aliarum scientiarum, patet, illam esse dialecticam considerationem, quę sit per externa, & per accidentalia respectu propriæ naturæ, & conditionis cuiuslibet disciplinæ. Non est tamen ignorandum, quòd quando Philosophus naturalis, vel aliquis alius quærens alicuius rei definitionem, affert prius imperfectam vt postea perfectā inueniat, seu partem aliquam prius inuestigat, & inuenit, deinde aliam partem quærit, non dicitur Topicè definire, quando imperfectā habet rei definitionem, etiamsi per solam formam definiret, dūmodo eius consilium esset postea indagare materiam, vel id, quod definitionis complementū sit. Sed is solum dicitur Dialecticè definire, qui imperfectam definitionem adducat vt perfectam, & ea contentus sit. Philosophus autem naturalis, dum imperfectam definitionem habens ea contentus non est, & eius complementum quærit, non est Dialecticus, sed Philosophus naturalis; sic etiam de alijs decendum est. Aliud dubium est, cuius solutio ex ijs, quæ dicta sunt, colligitur: Aristoteles enim dicens Dialecticum definire in naturalibus per solam formam, videtur sibimet aduersari, qui in secundo libro Physicorum contextu decimono. no inquit, formas naturales nec re, nec cogitatione à materia separari posse. Sed ad hoc dicimus, (& est responsio communis) Aristotelē in secūdo Physicorum respicere cognitionem distinctam, & perfectam, formam enim Naturalis non perfectè, nec bene cognoscit sine propria sua materia, hic verò concedere formam naturalem posse à Dialectico cognosci sine materia cognitione imperfecta, & confusa. Aliud quoque non parui momenti hic considerandū proponitur, quod multis posterioribus philosophis magnum negotium facessit. Quærunt an Dialecticus definiat per causam vt causam, an non vt causam. Respondent, ipsum re vera definire per causam vt causam, quod ostendunt primò authoritate Aristotelis, qui dixit eum definire per formā, atqui forma est causa, ergo per causam quatenus est causa. Addunt etiam rationem, quia conditio est omnis definitionis, vt ex causis constituatur, ergo quilibet definiens, etiam Dialecticus accipit causam vt causam. Adhuc confirmant, quia Aristoteles in declaranda differentia in definiendo inter Naturalem, & Dialecticum, non hanc differentiam statuit, quòd ille causam vt causam sumat, hic verò non vt causam, ergo indicauit, etiam Dialecticum definire per causam vt causam. Hoc ita constituto, quærunt etiam, quodnam causæ genus sumi potissimum soleat in definitione Dialectica. Respondent, sumi potissimum causas externas & hanc esse differentiam inter scientificum, & Dialecticum, quòd scientificus definit res per causas internas, formam, & materiam, Dialecticus verò per externas, quod testimonio Aristotelis comprobare nituntur, qui in contextu decimosexto attribuit Dialectico definitionem iræ per causam finalem, siquidem vltio est finis iræ, licet eam vocauerit causam formalem, quia lata significatione accepit formam, prout etiam externas causas complectitur. Sic etiam Dialectico attribuit definitionem illam domus per causam finalem, quam similiter vocauit formam, Philosopho autem naturali attribuit illam definitionem iræ, quæ est feruor sanguinis in corde, tanquam traditam per materiam, ea tamen est per vtramque causam internam, per materiā, & formam, nam feruor ille, siue accēsio est genus iræ, & forma ipsius, sanguis verò materia. Patet igitur (dicunt isti) formam, quam Aristoteles attribuit Dialectico, non esse formam internam, sed esse causam externam proximam, & immediatam, quam vocat formam. Et quia hoc quoque videbatur dubiū, quomodo proxima causa externa, quæ parit perfectam scientiam propter quid, proinde à solo demonstratiuo cognoscitur, Dialectico attribui possit, ideo dicunt, Aristotelem eam attribuere Dialectico ea tantum ratione, quatenus definitio per eam causam tradita latius patet, quàm definitum, Topicus enim procedit per communia & per communia definit. Ego uerò puto, hos in omnibus esse deceptos; primū enim illud falsum est, quod Dialecticus causam vt causam quærat, atque cognoscat, cum enim causa sit quoddam respectiuum, cognoscere causam vt causam, est cognoscere effectum per causam, hæc autem est definitio scientiæ, quæ est finis Demonstratiui; nec debet attribui Dialectico, quare omnino negandum est, Dialecticum cognoscere causam vt causam. Argumenta autem, quibus illi hoc probant, friuola sunt. Ad primum enim dicimus, definitionem illam iræ quæ est per formam solam, attribui ab Aristotele ipsi Dialectico, non tamen quia sit per formam, sed solum quia imperfecta, nam si tradi per solam formam esset propria conditio definitionis Dialecticæ, omnes definitiones Mathematicæ essent Dialecticæ; mens enim Aristotelis in eo exemplo est, quòd illa definitio est re vera per formam iræ, & sic prima illa definitio domus est per formam, attamen quia nō exprimitur in eis materia, sunt imperfectæ, & Dialecticæ definitiones, sed non propterea dicit, quòd Dialecticus sciat se definire per formam acceptam vt causam rei. Ad secundum negamus, esse conditionem omnis definitionis tradi per causas rei, definibiles enim sunt ēt quædam res, quæ non habent causam, sed conditio omnis definitionis est exprimere quidditatem rei, quidditas autem non est aliquid re distinctum ab eo, cuius est quidditas, causa verò, quatenus est causa, est necessario distincta ab eo, cuius est causa. Dialecticus igitur definiens

niens nil aliud vult, quàm significare, quid res sit, nec tamen ritè, & perfecti id facit, quia nec causas, nec essentiam rei penetrat, sed id solum quærit, vt proferat orationem æqualem rei definiendæ, omnem enim orationem, quæ cum re definienda reciprocetur vocat definitionem illius rei. Ad tertium argumentum cum dicunt, Aristoteles non assignat hanc differentiã inter Naturalem, & Dialecticum, quòd ille cognoscat causam vt causam, hic verò nõ vt causam, ergo Naturalis, & Dialecticus hanc differentiam non habent, neganda est hæc consequentia. Non enim consilium Aristotelis hic est distinguere in omnibus Naturalem, & Dialecticum, sed in eo tantummodo, quòd vnus definit res naturales cum materia, alter verò sine materia. Quòd verò hi alia possent habere discrimina Aristoteles non negat, licet ea non consideret. Dialecticus igitur non cognoscit causam vt causam, neque per formam definit, quatenus, est forma, ideft causa formalis, nisi latè sumendo formã pro essentia, & quidditate rei. Sic enim & Dialecticus, & quilibet alius definiens hoc respicit, vt dicat quid res sit. Dialecticus autem in hoc differt à Demonstratiuo, quòd ad definitionem constituendam non id respicit, vt sumat attributa essentialia, quæ prędicentur de re in quid, sed solũ vt ex multis constituat orationem æqualẽ rei, hanc enim vocat rei definitionem ob id dantur apud Dialecticum plures definitiones eiusdem rei, quod Demonstratiuus non admitteret. Ex his patet, ipsos quoque in ęo esse deceptos, qui dixerunt, Aristotelem attribuere Dialectico causam externam proximam, nullam enim causam vt causam Dialecticus quærit, sed minimè omnium illam, per quam habetur scientia propter quid per demonstrationem potissimam. Id verò non minus est falsum quod ad hoc tuendum adduxerunt, nempe definitionem per talẽ causam ab Aristotele attribui Dialectico, quoniam latius patet, quàm definitum. Omnino enim negandum est hoc, siquidem nec Topicus definitionis nomine dignatur illam orationem, quæ cum definito non reciprocetur, quod in libris Topicis ita manifestum est, vt demonstratione non indigeat, hæc enim est apud omnes vniuersalis conditio, cuiuslibet seu definitionis, seu descriptionis, vt sit oratio æqualis rei definiendę, seu describendę. Quòd verò ad suæ sententiæ comprobationem considerant exempla Aristotelis, minime eis suffragatur, quod enim in definitione iræ per formam tradita acceperit causam finalem, falsum est, vt antea diximus, est enim vltio fortasse causa finalis effectuum, qui ab ira producuntur, sed non ipsius iræ, vt supra ostendimus. Sed etiamsi in illa definitione iræ appareret etiam causa finalis, hoc tamen pro eis nihil esset, iam enim concessimus Aristotelem in definitione prima domus vocata per formam, cum forma coniunxisse etiam causam finalem ipsius domus, sed diximus Aristotelem non ea ratione eam definitionem attribuisse Dialectico, quòd sit data per formam vel per finem, siquidem à natura Dialectici alienissimum est, sed quatenus imperfecta est, cum in ea desit materia. Ideo notauimus artificium Aristotelis in hoc, qui coniunxit finem cum forma, vt illam definitionem redderet perfectiorem, ad significandum quòd quantumcunque perfecta sit, imperfecta semper dicetur dum materiã non exprimat. Quòd autem ibi non sumat causam finalem pro causa finali, manifestum est, cum eam confundat cum forma, & totum aggregatum confusè consideratum vocet formam, qđ postea non facit in tertia definitione perfecta, quam attribuit Naturali. Cum enim dicit, *In his formam propter ista*, distinguit formam à fine, vt effectum à causa, quare in definitione illa attributa Dialectico non considerauit formam, nec finem vt causas, sed omnia vocauit formã id est essentiam, & quidditatem rei, quæ etiam potest esse effectus, non ergo definit Dialecticus per formam vt causam rei, sed per formam, quæ est res ipsa, ideft ipsa rei quidditas, & essentia, quam satis habet vtcunque etiam per extranea, per orationem rei æqualem significare. In eo quoque decipiuntur, quòd dicunt definitionem iræ vocatam ab Aristotele per materiam, re vera esse per formam in materia, cum accensio sit forma iræ, sanguis verò materia; nos enim dicimus accensionem illam non esse formam ipsam, seu genus iræ, siquidem ira est passio quædam animæ, accensio autem illa est illa passio materialis, & corporalis, quam dixit Aristoteles esse cum effectu animi coniunctam, quæ videtur ab ipso effectu pendere tanquam à causa, quod testari videntur Logici, dum dicunt, illam definitionem: ira est appetitus vltionis, esse medium demonstrationis, & causam illius alterius definitionis, accensio sanguinis in corde, nam ipsa ita videtur producere in sanguine illam accensionem, formaliter autem aliud est, quàm accensio; quare appetitus vindictæ ad iram se habet, vt forma; ad accensionem verò sanguinis vt causa efficiens, illa igitur definitio accensio sanguinis, est per solam iræ materiam, vt dixit Aristoteles, non per formam in materia, vt isti. Hoc autem patet, quod postea Aristoteles in definitionibus domus attulit secundam, vt illi respondentem, in qua sola materia domus ponitur sine aliqua forma.

CONTEXTVS XVIII.

Sed redeundum est, vnde sermo. Dicebamus autem, quòd passiones

nes

nes animæ, non separabiles à naturali materia animalium, in quantum tales existunt ira, & timor, & non sicut linea, & planum.



PATETVR Aristoteles se à proposito aliquantum esse digressum. Ad rem igitur rediens, nunc inquit, sermonem suum concludendo, quòd affectiones animæ non sunt separabiles *à naturali materia animalium*, idest à sensili materia, eadem enim est materia sensilis, ac naturalis, addit autem, *In quantum tales*, ad significandum, quòd pendere à materia sensili competit his accidentibus animæ per se, & essentialiter, in hoc enim consistit differentia inter accidentia naturalia, & accidentia mathematica, quam Aristoteles subiungit, dum inquit, *non sicuti linea, & planum*, nam accidentia mathematica existunt quidem in materia sensili, non tamen quatenus talia, idest non secundum eorum essentiam. Per hoc enim soluitur quædam apparens repugnantia in dictis Aristotelis, qui supra in contextu decimotertio dixit, si anima est forma materialis: est sicuti rectum, & planum, indicauit ergo animam, & passiones animæ similes potius esse formis mathematicis, quàm dissimiles, hic vero hoc idem negat. Sed soluitur dicendo, eas partim similes esse, partim dissimiles. Similes enim sunt ratione existentiæ, quia existunt omnes in materia sensili, nec ab ea re ipsa possunt separari secundum Aristotelem, & hanc similitudinem in eo contextu decimotertio significauit, nam si anima sit in corpore, inseparabilis est sicut rectum, & planum, quia neque hæc inueniri possunt actu separata à materia sensili. Dissimiles autem sunt ratione essentiæ, quam dissimilitudinem hic respicit Aristoteles, nam formæ mathematicæ non pendent secũdum essentiam suam ab vlla sensili materia, ideo sine vlla tali materia definiuntur; formæ verò, & affectiones naturales etiam hic pendent à statuta materia sensili, quare sine hac definiri rectè non possunt. Discrimen hoc tangit Aristoteles in multis locis, idque declarare solet exemplo simi, & curui, cum simum est curuum addictum tali materię sensili, nempe naso, ideo similes ei sunt formæ naturales. Curuum autem nullam concernit materiam sensilem, ideo est forma mathematica. De hoc autem legere possumus Aristotelem secundo Physicorum decimonono, Tertio de anima nono, vndecimo, & Trigesimo quinto. Sexto Metaphysicorum secundo, & septimo Metaphysicorum Trigesimoquarto contextu.

Finis Primi Libri.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Aristotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.



Liber Secundus.

TEXTVS I.

Cum autem quæ à prioribus tradita sunt de anima, dicta sint, iterum tanquam à principio redeamus, tentantes determinare, quid est anima,& quæ vtique erit communissima ratio ipsius.



CONTINVATIO huius secundi libri cum primo ab ipsomet Aristotele primis verbis ponitur, cum enim in textu tertio primi libri duo proposuerit tractanda de anima, essentiam animæ, & accidentia cõsequentia, quoniam quod sit anima notissimum est, nec probatione eget, ideo statim aggressus est inuestigationem essentiæ animę,& quid sit anima, qua in re vo luit prius considerare sentẽtias antiquorum, qđ quidẽ in toto primo libro fecit. Postquam igitur oẽs aliorum sententias de animæ essentia in primo libro cõsiderauit,& confutauit tanquam falsas, nunc sequitur, vt ipsam rei veritatem declaret, & doceat secũdum propriam sententiam, quid sit anima, cum omnia quæ ab antiquis dicta sunt, falsa esse ostensum sit. Inquit autem, *Iterum tanquam a principio redeamus* quia cum ab antiquis nihil dictum sit, qđ approbari possit,& qđ declaret quid sit anima, nunc primum incipit contemplationẽ veritatis. Sed quia nõ omnino hic sumus in principio huius speculationis, cũ iam primus liber præcesserit,& initium à primo libro sumatur, non à secundo, ideo inquit, *Tanquam à principio* non enim sumus omnino in principio, sed in principio ratione veritatis, quæ adhuc cognita non est, non in principio aũt rõne vniuersæ disputationis, iam.n. primus liber præcessit. Considerandum aũt inquit *Quid sit anima* nam cum antiquis de hoc ipso fuit habita disputatio in primo libro. Deinde melius hoc declarans inquit, *Et quæ communissima sit ratio ipsius* ad denotandũ antiquorũ errorẽ, qui de anima loquentes non omnem animam complexi sunt,& ad declarandum ordinem seruandum in ipsa tractatione de anima, primo.n. loco considerabit animã communissimè sumptã, & eius cõmunissimam definitionẽ inuestigabit, postea diuidet animã in partes, seu species, & ordinatim de singulis pertractabit. Cum n. ordine doctrinæ sit prius agendum de re in vniuersali, deinde ad particularia transeundum, ideo prius est consideranda anima in cõi,& quærenda communissima definitio ipsius, quæ omni animæ cõpetat, ideo notanda est efficacia verborũ Aristotelis, qui superlatiuo vtitur, ad significandũ, se nullã animã excludere velle ab hac definitione, sed oẽs complecti, q̃ admonitionẽ Aristoteles in sequẽtibus sæpe repetet, vt intelligamus omnẽ penitus animã in hac definitione esse cõprehendendã, ideo reijciẽdi omnino illi sunt, q

dicere audent aliquam esse animæ partē, quæ sub hac definitione non contineatur. Inquit igitur Aristoteles, se inuestigaturum, quid reuera sit anima, nempe anima communissimè sumpta, ita vt communissima omnis animę definitio quæratur. Aduertas aliquos Græcos Codices habere κοινότατος, aliquos verò, κοινότητος, vt sit sensus, & quæ sit ratio communitatis ipsius. Sed quia hæc Posterior lectio parum videtur conueniens, & altera prior est tum planior, tum magis recepta, eam ego sum secutus vt plurimi, & præsertim latinus interpres, eam receperunt.

Multa dubia hic ab expositoribus considerantur, quæ omnia oriuntur ex consideratione eorum, quæ dicta sunt in proęmio primi libri, & alia etiam similia in sequentibus orientur ex eodem proęmio, ad quæ quid alij respondeant nō referam quia vnica solutione omnia simul tolluntur. Primo dubitatur, quoniam Aristoteles in textu septimo primi libri dixit, considerandum esse an omnes animæ sint vnius speciei, an diuersarum, & an in genere vno conueniant, nec ne; si ergo hoc non est clarum, sed examinandum erat, quomodo Aristoteles hic quærit indagandam communissimam animæ definitionem? sic enim supponere videtur vt notum, quòd animę sint diuersarum specierū, & in vno communi genere conueniant, quod ibi dubium esse dixerat.

Præterea in textu nono primi libri dixit Aristoteles considerandum esse, an potius agendum sit de anima in communi, quàm de partibus, an è conuerso, cur ergo prius hoc non examinat, ac determinat, sed potius sumit vt manifestum, quod prius sit agendum de anima in communi, quàm de partibus. Simile dubium in sequentibus orietur quoniā in eodem proęmio Aristoteles dixit dubium esse, qua methodo vtendum sit ad inuestigandam animæ definitionem; tamen in contextu sequenti statim incipiet inuestigare animæ definitionem nulla facta examinatione, vel determinatione de methodo, qua vti debeat.

Ad hæc oīa dubia, & ad alia similia, quæ in sequētibus oriri possunt, ego, prætermissis aliorū responsionibus, dico Aristotelē in eo proœmio illas difficultates proposuisse, non vt examinandas, & discutiendas, & qui hoc supponunt, decipiuntur, sed solū ad denotandā huius speculationis difficultatem, & eam etiā augendā, & amplificandam, vt ingenuos auditores attentiores redderet, ignauos aūt & indignos ab hac excellenti contemplatione repelleret, nō est n. absurdū si philosophi quoque interdū in proœmijs oratoriè se gerant propter auditorum vtilitatem, sicut hic vtile est amplificādo huius scientiæ difficultatē eos attētiores reddere. Quod autem ita dicendum sit, patet; nam difficultas illa de methodo venandæ definitionis iam fuit ab Aristotele excussa in libris Posteriorum, nec amplius de ea disputandum erat; attamen Aristoteles in eo proœmio proposuit hanc dubitationem de methodo tanquàm non solutā, vt augeret difficultatem, at nunc in ipsa tractatione eam nō examinat, quia satis est omnibus notus locus, in quo examinata fuit in logica.

Sic etiam illa alia difficultas, an prius de anima vniuersaliter, an prius de partibus sit agendū, ab Aristotele nullibi hic examinatur, quia proposita fuit, non vt examinānda, sed ad augendam difficultatem, & ea potuit quidem aliquā Authori scribenti difficultatem facere, sed non vt ipse de hoc ordine aliquam disputationem institueret; Ideo potuit deliberare tractandum prius esse de anima in communi, & hunc ordinem seruare nulla de eo facta disputatione. Sic ad alias omnes disputationes similes, quæ ex eo proœmio sumuntur respondendum est, illa enim quæ proposuit Aristoteles ad auditores dociles faciendos, tractanda omnino sunt. & ea si non tractaret, erraret, & nos deciperet; sed illa, quæ ad captandam attentionem dicta sunt, cum artem potius oratoriam, quàm doctrinam redoleant, in ipso tractatu examinare non est necessarium.

TEXTVS II.

Dicimus itaque vnum quoddam genus eorum, quæ sunt substantia. Huius autem, aliud quidem sicut materiam, quod secundum se quidem non est hoc aliquid. Aliud autem formam, & speciem secundum quam iam dicitur hoc aliquid; & Tertiū quod ex his. Est autem materia quidem potentia, forma autē actus. Et hoc dupliciter hoc, quidem, sicut scientia, illud autem sicut speculari.



NCIPIT Aristoteles inuestigare definitionem animæ, & (vt patet) diuisione vtitur, nunquid autē aliqua alia methodo ad eam colligendam vtatur, postea considerabimus. Textū hunc diuidere possumus in tres partes, in prima facit diuisionem substantiæ in materiam, formam, & compositum; in secunda declarat materiam, & formam per proprias earum conditiones; in tertia diuidit actū in duos

sup-

supponens igitur in præsentia animam esse substantiam, diuidit substantiam in materiam, formam, & compositum, vt accipiat animam esse substantiam vt formam. Sunt etiam, qui dicant, Aristotelem primis verbis significare etiã diuisionem entis in decem prædicamenta, quando inquit, *Dicimus igitur vnum quoddam genus rerum quæ sunt, substantiam*: perinde enim est, ac si dicat ens diuidi in decem genera, & horum vnum esse substantiam, sed hæc consideratio parui momenti est, & possumus eam admittere, attamen quando membra diuidentia non numerantur, non videtur diuisio fieri, Aristoteles nõ nominat accidentia, sed solùm substantiam, videtur enim neglectis accidentibus supponere animam esse substantiam, vt postea per huius diuisionem inueniat & genus, & differentias, ex quibus definitio animæ constituatur. Ideo dubitant expositores, quomodo Aristoteles hoc supponat, cùm multi antiquorum dixerint animam esse accidens aliquod, qui negarent animam esse substantiam. Multi respondent Aristotelem supponere, quod anima non sit accidens, quia iam hanc sententiã confutauit in primo libro, nam confutauit opinionem dicentium animam esse numerum, & dicentium animam esse harmoniam, quare ostendit animam non esse accidens. Sed hæc responsio admittenda non videtur, quia licet in primo libro Aristoteles eam opinionem confutauerit, tamen non impugnauit hanc vniuersalem, quòd anima sit accidens, quare adhuc dici potest animam esse aliquod aliud accidens. Vera solutio (vt mihi videtur) sumitur ex Auerroe tum hic, tum in principio Commentarij octaui, hic enim dicit, Aristotelem supponere animam esse substantiam, quia est notũ, prima enim nostra cognitio naturalis dat nobis, quòd anima non sit accidens, cum sit nobilior omnibus accidentibus, quæ sunt hic. In principio autem Commentarij octaui inquit Auerroes, Aristotelem probare animam esse substantiam, quòd prius supposuerat. Dicendum ergo videtur, quòd, animam esse substantiam videtur sufficienter notum esse, vt in præsentia supponi possit, donec certius ostendatur, quod quidem fiet non solùm in octauo textu, sed etiam in quarto, vt videbimus, videntur enim omnes homines hoc existimare, cum dicant animal diuidi in corpus, & animã. Et licet aliqui Phylosophi dixerint, animam esse numerum, & aliqui esse harmoniam, credendum tamen est, nec illos numerum, nec hos harmoniam nominasse vt accidens, sed vt substantiam: Aristoteles igitur hoc postea probaturus potest nunc id supponere, quia est sufficienter notum, cum homines ita credant, nõ quidem quod certò sciant, sed quia ita omnes coniectant, quare hic supponitur vt confusè notum, & sufficit in præsentia. Sed aliqui carpunt Auerroem in duobus, primò quòd dicat supponi hic vt notum, quòd anima sit substantia; cum enim in textu octauo probetur, non potest hic supponi. Secundo quia petit principium cum illo syllogismo, omne quod est nobilius omni accidente, est substantia anima est nobilior omni accidente, ergo. Quisquis enim neget animam esse substantiam, negabit minorem, quia dicet, animam esse accidens, proinde non omni accidente nobilius, quia non seipsa, sed fortasse reliquis præter se. Ideo ipsi aliter dicunt non esse verum, quòd Aristoteles supponat animam esse substantiã neque quòd velit per diuisionem colligere partes definitionis animæ, nam (inquiunt) si ista esset mens Aristotelis, debuisset facta hac diuisione accipere formam, & eam diuidere, tamen in textu tertio diuidet compositum, quod non est genus animæ; Ideo nulla est alia intentio Aristotelis quàm substantiam diuidere, vt sumat compositum, ex quo nos ducat in cognitionem definitionis animæ, sed non quòd sumat animam esse substantiam. Mihi tamen hæc opinio ingeniosa quidem videtur, at non vera, vt postea loco suo considerabimus, nunc dico eius rationem contra Auerroem nil habere roboris, ad primam enim iam patet responsio ex ijs, quæ de Auerroe diximus. Ad secundam verò dicimus illud argumentum ab Auerroe adduci, vt syllogismum probabilem, quo ducantur homines tanquam per coniecturam ad cognoscendum, quòd anima non sit accidens, quod si eũ syllogismum adduceret Auerroes, vt demonstratiuum, absque dubio peteret principium. Notandum est Aristotelem dicere substantiã esse vnum quoddã genus entis, non dicere speciem entis, quoniã ens, cum sit analogum, non est genus, nec species habet, proinde in genera potius diuiditur quam in species, idest, in genera significata nomine entis. Cum igitur Aristoteles diuisionem substantiæ faciat, eã ita facit, vt manifestum sit, solùm diuidi substantiam corruptibilẽ, quæ neque cælũ, neque cælestes mentes amplectatur. Earum enim substantiarum nulla est materia, quæ sit ens in potẽtia, & nulla est talis forma, quę det esse materiã. Proinde ẽt nulla datur ex his duabus composita, sed hæc oĩa tria diuisionis membra locũ habent in solis corruptibilibus nẽpe materia, quæ, *Secundum se non est hoc aliquid*, idest, quæ non habet esse actuale determinatum, & rectè dicit *Secundum se*, nam materia est in actu, nõ tñ per se sed per formam quare secundum se nullã habet determinationem ad aliquam verã naturam, sed potestate est omnia. Deinde forma, quæ cõstituit hoc aliquid, idest, quę dat esse actuale determinatũ. Ac demum ipsum cõpositũ ex vtrisque constans, qđ propriè dicitur hoc aliqđ. Sed considerandũ est, qđ Aristoteles intelligat per *Hoc aliquid*, duo. n. possunt esse sensus. Alij dicunt

hoc aliquid, hic significare indiuiduum demonstrabile digito, sicut et in Prædicamentis in capite de substantia, quam expositionem Auerroes sequitur, quare significat formā esse principium indiuiduationis, cum constituat indiuiduum, & faciat hoc aliquid. Alij verò putant *hoc aliquid*, hic non significare indiuiduationē, sed specificationem, hoc est complementum, ac perfectionem specificam, seu determinationem in specie. Quòd hæc sit mens Aristotelis, ita probant. Facere hoc aliquid, est intelligendum de forma, vt negatur de materia; at de materia negatur in hoc sensu, quia materia non est aliquid, quia non est aliqua determinata natura specifica, quia secundum se nullam habet formam, ergo sic de forma intelligendum est, quod facit hoc aliquid, quia cōstituit rem in specie. Ego puto Aristotelem neutrū duorum sensuum significare voluisse, sed vtrūque simul, quando enim indiuiduum substantiæ vocat hoc aliquid, non excludit substantiā vniuersalem, cum hæc ab ipso indiuiduo seiuncta non sit. Cum igitur indiuiduum substantiæ habeat omnem determinationem à forma, omnem determinationem intelligit Aristoteles tum indiuidualem, tum specificam, & tam in specie specialissima, quàm in subalternam hic homo per vegetalem animam constituitur in specie viuentis, per sensitiuam constituitur in specie animalis, per intellectiuam in specie humana, & per eandem vt existentem, proinde vt ligatam fit hic homo indiuiduus, quia omnis determinatio fit à forma, compositum igitur ex materia, & forma dicitur hoc aliquid, & determinatum in natura vniuersali, & in particulari per formam, sic autem significatur magna imperfectio materiæ, quæ secundum se caret omni complemento, omni determinatione tam specifica quàm indiuiduali, & vtramque recipit à forma, quia solius formæ est determinare. Quòd si alteram solam determinationem intelligeret Aristoteles: possemus credere materiam altero modo esse hoc aliquid, vel facere hoc aliquid, quod dicendum non est, repugnat enim sequenti discursui, quo Aristoteles ostendere vult animam esse formam. ergo vtramque determinationem Aristoteles tribuit formæ, & vtramque negat de materia. Quæri hic potest, an nomine materiæ Aristoteles intelligat hic solùm primam, vt videtur intellexisse Auerroes, an complectatur etiam secundam, nam etiam materia secunda est in potentia respectu formæ recipiendæ: At vtrumuis dicamus, diuisio Aristotelis perfecta est, nam si solum primam materiam intelligamus, quæ simpliciter est in potentia, materia secunda cum sit formata, comprehendetur sub tertio membro, sub ipso composito; si verò etiam secundam, hæc vt habens aliquam formam continebitur sub composito, respectu autem vlterioris formæ, continebitur sub materia, quia secundum se non est hoc aliquid, idest illud, quod per illam formam constituitur, & determinatur, sed est in potentia ad ipsum, quare dictum Aristotelis est vniuersè verum, materia secundum se non est hoc aliquid, materia enim quatenus est materia, non est actu, nam elementum quoque, licet sit actu quatenus corpus naturale, non est tamen actu, nec hoc aliquid quatenus est materia misti, quæ interpretatio mihi magis placet, quia si nomine formæ Aristoteles intelligit omnem cuiuscunque gradus formā, debet etiam intelligere materiam cuiuscunque gradus. Formam autem intelligit tum formam viuentis, tum formam animalis, tum formam hominis, cum velit communissimam tradere animæ definitionem, nam quælibet constituit speciem siue subalternam, siue specialissimam, at nulli gradui animæ respondet materia in pura potentia, sed materia formata. Cum igitur anima hominis sit comprehensa nomine formæ, etiam materia eius propria, hoc est membra, seu corpus, quod animæ substat, debet comprehendi nomine materiæ, quia etiam materia secunda est in potentia respectu suæ formæ, quam respicit. Solet etiam hic dubitari, quia hæc non videtur esse bona diuisio, cum non sit bimembris, qualis esse debet omnis bona diuisio. Ad hoc multi respondere solent, satis esse, si diuisio ad bimembrem reduci possit, vt hæc, nam dicere possimus substantiam diuidi in compositam, & simplicem, seu componentem, & hanc in materiam, quæ est in potentia, & formam, quæ est actus, & complementum. Sed mihi videtur non esse recedendum à responsione Alberti, qui dicit omnem quidem diuisionem generis in species debere esse bimembrem, idest, factam per oppositas differentias, sed hoc nō est necessarium in diuisione vocis æquiuocæ, seu analogæ in sua significata, potest enim aliquod commune analogū habere plura duobus significata, quæ ad duo membra reduci nequeant; ideo quod aliqua talia reducātur ad duo membra videtur esse per accidens, cum non ita sit in omnibus. Talis est diuisio hæc, quia substātia non est genus vniuocum, sed æquiuocum, cui tria hæc significata respondent, ordinem inter se habentia prioris, & posterioris. Postea quando inquit: *Est autem materia quidem potentia, forma autem actus*. Duo diuisionis membra declarat, materiam, & formam, ac breuissimè vtriusque naturam exprimit. De composito nihil dicit, quia cognita natura materiæ, & natura formæ, necesse est cognosci etiam naturā compositi, Inquit igitur materiam esse potentiam quia eius natura est, vt nihil sit actu, sed omnia potestate, quod quidem de prima materia est simpliciter intelligendum, de secūda verò

secundum

secundum quid, est enim in potentia non simpliciter, sed solum respectu illius formæ, respectu cuius dicitur materia. Quid autem sit hæc materiæ potentia, declaratum est a nobis aliàs in tractatu de prima materia. Materiæ igitur, quatenus est materia, hæc est natura, vt sit in potentia, ideo aduertas illud, quod Aristoteles prius dixit, *Secundum se*, intelligi posse per se, idest quatenus est materia, nulla enim materia, siue prima, siue secunda dici potest hoc aliqd, quatenus est materia, quia quatenus est materia, nullam habet determinationem. Deinde formam declarans Aristoteles inquit *forma autem actus*, forma autem est perfectio, & complementum.. Aristoteles autem hoc dicit, vt statim occasionem sumat distinguendi actum, quia loco formæ vult actum sumere in definitione animæ ob rationem, quam postea dicemus. Sciendum autem est, quòd apud Græcos duo sunt nomina actum significantia ἐνέργεια & ἐντελέχεια, inter quæ videtur esse hęc differētia quòd ἐνέργεια in rebus materialibus significat operationem, quæ mox vocabitur actus secundus, in abstractis autē significat formam ipsam separatam, quæ non est primus, neque secundus actus, quoniam earum operatio est idem cum substantia, ideo hæc vox non habet significationem respectiuam, sed absolutā, non enim significat perfectionem alterius, sed perfectionem, & actum absolutè, ideo Aristoteles in textu decimonono tertij libri intellectum agentem vocat ἐνέργειαν, quia est forma separata per se existens, non forma alterius. Nomen verò ἐντελέχεια (vt ex Themistio colligimus) inusitatum est apud Græcos, & deducitur ab ἐντελὲς quod est perfectum, completū, habens finem suum nam τέλος est finis, significat autem hæc vox perfectionem, & actum respectu alterius, nec videtur aliam habere significationem, (vt ait Themistius) quam Græca dictio τελείωσις quæ non potest significare formam abstractam, & actum abstractum, sed propriè complementum alterius, ideo hoc vocabulo non significantur ab Aristotele aliæ formæ, quàm materiales quia sunt perfectiones corporum naturalium, & eorum complementa, nullo enim pacto licet formam materialem appellare ἐνέργειαν, quia sic significaretur eius operationem esse idem cum substantia, qđ minimè verum est; sicut è contrario formę abstractæ vocantur propriè ἐνέργειαι non ἐντελέχειαι licet semel tantum inueniamus in textu quadragesimonono duodecimi Metaphysicorū primam intelligentiam vocatam esse ab Aristotele ἐντελέχειαν. Sed cum re vera negari non possit, eam esse propriam huius vocis significationem, quam diximus, alterum duorū dicendum est, vel Aristotelem eo in loco impropriè hoc vocabulo vti; vel propriè, & velle sumere nomen actus, prout significat respectum, nam primam intelligentiam vocat primum quod quid erat esse, & quod quid est significat respectum ad id, cuius est quod quid est, licet ibi dicatur de forma abstracta, ideo Aristoteles respiciens quod quid erat esse, quod significat cum respectu, voluit etiam vti nomine ἐντελέχεια vt illi accommodato. Sed hic clarissimū est sumi ἐντελέχειαν pro perfectione alterius, nam Aristoteles considerat, & materiam & formam respectu compositi, materiam quidem dicit esse potentia hoc aliquid, formam verò, per quam est hoc aliquid, idest perfectionem, quæ rem constituit, quod quidem nunc significat per ἐντελέχειαν videlicet actū corporis, perfectionem, qua compositum constituitur in suo esse specifico, sic enim sumetur actus in definitione animæ, quare manifestum est nullam aliam formam hic considerari ab Aristotele, nisi informantem, & dantem esse materiæ, sicut enim materiam considerat in potentia ad esse, ita considerat formam vt dantem esse, & informantem, sicut prædicta omnia verba significant, & omnia sequentia apertissimè significabunt. *Et hoc dupliciter*. hæc est tertia particula, in qua Aristoteles distinguit actum in duos, quos postea vocabit primum & secundum, cum enim actus sumatur pro perfectione ipsius compositi, hæc duplex est, forma quæ dicitur actus primus, & operatio formæ, quæ est actus secundus; prima enim perfectio ignis est sua forma, quæ ipsum constituit, & dat esse specificum, secunda verò perfectio est operatio, vt motus ad suum locum, vel quies in suo loco, forma enim non operans est imperfecta, ideo operatio est perfectio formæ, proinde etiam composito, sed perfectio secunda, quia consequitur formam, & est posterior secundum naturam, quandoque vno etiam tēpore, hos duos actus declarat Aristoteles similitudine scientiæ, & speculationis, sciētia enim comparatur actui primo, quia inest animo tanquam forma, & potest non operari, vt quando Geometra non speculatur res Geometricas, licet habeat scientiam Geometriæ? speculatio verò cōparatur actui secundo, quia prius habet scientiam tanquam habitum, deinde ex eo habitu speculatur, & operatur. Hic dubitatur quia non videtur conueniens hæc diuisio actus, nam prius Aristoteles dixit formam esse actum; postea hunc actum diuidit in primum & secundum, in formam, & operationem, perinde igitur est ac si diuidat formam in formā, & operationē, tamen operatio non est forma, ex hoc aliqui in hanc sententiam ducti sunt, qđ actus secundus nō significat solam operationē sed formā operantē, sic enim diuisio Aristotelis conueniens est in formā otiosam, quę dicitur actus primus, & formam operantē, quę dicitur actus secūdus, debet.n. omnibus mēbris diuidētibus cōpetere nomē diuisi, sed de hac horū ope-

opinione dicemus posterius, nunc ea dimissa puto ad hanc difficultatem aliter esse respondendum, dico enim, nomen actus esse communius nomine formæ, quare Aristoteles non dixit formam, sed actum, & vult fortasse æquiuocationem, & errorem amouere, quoniam enim dixerat formam esse actum, poterat intelligi quod quilibet actus sit forma, & quælibet perfectio rei sit forma eius rei, ideo distinguit perfectionem in duas, vt intelligamus formam esse perfectionem primam sed nō secundam, vt ipse melius declarabit postea in textu quinto, ideo in definitione animæ dicet animam esse actum primum ad differentiam secundi. Quæritur etiā ratio cur Aristoteles mutet nomen formæ in nomen actus, nam dixit formā esse actum, postea distinxit actum in primum, & secundum, vt dimisso secundo, accipiat primum, & loco formæ sumat actum primum. Multi multa dicunt, Ego puto Aristotelem animaduertisse quod nomen εἶδος significat indistinctè omnem formam tam materialem quam abstractā immo etiam ideam Platonis, ideo significare volens Aristoteles eam formā, quæ non est secundum se ens completum in specie, sed est perfectio, & complementum alterius, & est in ipsa re, cuius est perfectio, non extra, vt ponebat Plato, mutauit nomen formę in nomē actus primi, quia nomē ἐντελέχεια significat complementum alterius & est valde accommodatum intentioni Aristotelis, quia non significat semper se subsistentem.

TEXTVS III.

Substantiæ autem maximè esse videntur corpora, & horum naturalia, hæc enim aliorum principia. Naturalium autem alia quidē habent vitam, alia autem nō habent. Vitam autem dicimus, quæ per ipsum fit, alitionem, augmentationem, & diminutionem. Quare omne corpus naturale participās vita, substantia erit, substantia autem sic, vt composita.



TEXTVS hic varijs modis ab Expositoribus introducitur. Alij dicunt Aristotelem velle diuisionem prosequi, vt inueniat vltimas differentias sumēdas in definitione animę. Alij vero dicunt, hoc non esse Aristotelis consiliū, sed solum ex ipso composito tanquam notiore nos ad animæ definitionem ducere. Ego verò puto neutros perfectæ mentem Aristotelis attigisse, cum eius consilium sit utrumque simul præstare, & ratio huius consilij sumitur ex ijs, quæ in secundo libro Posteriorū dicta sunt, de modo venandi definitionem. Ibi enim docuit Aristoteles, diuisionem vtilem quidē ad hoc esse, sed non sufficere, solum enim disponit recto ordine partes definitionis, sed nullam probandi vim habet. Aristoteles igitur cum in secundo textu diuisionem incœperit, nam in præsentia totam absoluit, diuidens vsque ad vltimas differentias, & quia per hanc diuisionē non apparet, quæ differentiæ sint sumendæ in definitione animæ, ideo postea probationem subiungit. Textus hic diuidi potest in duas partes, in vna diuisionem absoluit (vt diximus) perueniens vsque ad vltimas differentias, in secunda fundamentum quoddam iacit probationis prædictæ, quā postea faciet in textu quarto sequenti. Diuisio, q̄ Aristoteles facit est, q corpora naturalia alia habent vitam, alia non habent, hæc n. est diuisio in vltimas differentias, vt manifestum erit in definitione animæ. Fundamētum aūt, qd iacit, est quod corpus naturale habens vitam, est substantia, & ea composita. Videtur aūt fundamentū hoc ab Aristotele poni bis, videlicet in prīcipio, & in fine huius textus, qd non sine rōne factū est; in principio enim ponitur hoc fundamentum confusè & vniuersaliter; in fine aūt colligit idem distinctè, & particulariter, vt à notioribus, & gradatim nos ad veritatem ducat, & à confusis ad distincta. Hic igitur textus tres habet partes, in quibus Aristoteles duo facit, vt diximus, quia idem fundamētum ponitur in prima, & in tertia, in secunda verò diuisio. Fundamentū, qd primo loco vniuersale, & confusum ponitur est hoc, *Substantiæ maximè videntur esse corpora, &c.* in quo tria dicta à nobis consideranda sunt. Primum est, *Corpora maximè videntur esse substantiæ*, secundum est *Et horum naturalia*, quod est declaratio primi. Tertium *hæc enim aliorum principia*, quod est probatio secundi. De primo dubitatur, quia dicens Aristoteles, compositum esse maximè substantiam, significare videtur, compositum esse magis substantiam, q̄ formam, cuius oppositum legimus apud Auerroem infra in cōmentario septimo, vbi dicit, formam esse magis substantiam q̄ compositum, & clarius secundo Physicorum commentario quarto, vbi dicit, formā esse magis substātiam, q̄ compositum, & compositum esse magis substantiam q̄ materiam, quæ et videtur esse communis opinio omniū ferè philosophantium; Sed re vera hæc disputatio hic locū non habet, quia hæc nō est mens Aristotelis, vt dicat compositū esse magis substantiam, quam formam, sed solam respicit euidentiam, & significat maximè uideri de cōposito, quòd sit substantia, quia sub sensum

cadit,

cedit, quare non pugnant inter se hæc duo, sed simul uera esse possunt; forma est magis substantia, quam compositum, & euidentius est, compositum esse substantiam, quàm formam esse substãtiam, ideo aduerbium illud *maximè* non ad nomen illud *substantię*, sed ad verbum *videntur*, est referendum. Hoc etiam significare uoluit Auerroes in hoc commentario dicens, Aristotelem loqui secundum famositatem. Hoc modo sublata est omnis difficultas, neque opportunum est de hac re disputare, tamen quia hac de re multi hoc in loco multa dicere solent, nobis satis erit, totam ueritatem breuiter exponere absque vlla disputatione, vt sciamus, quid hac in se sentiendum sit. Dico igitur quòd pro diuersis acceptionibus huius vocis, substantia, tueri possumus maximè substantiam esse formam, maxime substantiam esse compositum, & maximè substantiam esse materiam. Si enim substantiam dicamus à substando, materia est maximè omnium substantia, substat enim omnibus formis tam substantialibus, quàm accidẽtalibus, compositum verò solis accidentalibus. Si verò à subsistendo (est autem subsistere, existere actu, & per se, non in alio) compositum est maximè substantia; quia nec materia subsistit, nec forma, sed solum compositum, & ipsius forma est substãtia. Videtur quidem latinum nomen substantia, à substando deductum, at nomen Græcum *οὐσία* magis videtur respicere substantiam, Aristoteles autem in capite de substantia dixit indiuiduum esse maximè substantiam, idque ꝓbant, ex eo, ꝙ maximè substat, non videtur autem subsistentiam neglexisse, sed hanc supposuit, cum ibi ea tantum vocet substantias, quæ subsistunt; subsistunt autem non solum primę substantiæ, sed etiam secundæ; deinde hoc supposito, iudicauit eam esse magis substantiam, quæ magis substat, quare probatio illa Aristotelis non probat de materia, quod sit substantia magis quam compositum, cum materia non subsistat, proinde nec substantia in eo sensu dici queat. Et hoc significauit Simplicius primo Physicorum, textu quinquagesimosecundo, quando dixit, materiam, & formã non esse substantias, sed potius substãtiales, quia essentiam constituunt rei subsistentis. Aristoteles autem in prædicamentis iudicans magis substantiam à magis substando nõ sumit substare, ut rationem adæquatam ipsius substantiæ, sed vt signum maioris subsistentiæ, magis enim subsistit indiuiduum, quam species, quia species in illo subsistere dicitur. Aduertas aũt, ꝙ cum substantia significat, & actu existere, quod est à forma, & nulli inexistere, quod est propter materiam, ideo compositum dicitur diuersis rationibus propter materiam & propter formam subsistere, neutra tamen dicitur subsistere, quia materia nulli quidem inhæret, sed secundum se non est actu; forma verò est quidem actus, sed inhæret materię; si verò nomen, substantia, essentiam significet, quam etiam uim habet Græca vox *οὐσία*, quæ quandoque sumitur pro re subsistente, quandoque ꝓ essentia, & quidditate rei, hoc modo forma est maximè subsistentia appellanda, quia ipsa maximè est in essentia; ideo non sibi aduersatur Simplicius, qui cum in primo Physicorum dixerit formam non esse substantiam, hic dicit esse magis substantiam, quàm compositum: inquit enim. *Si uiuens est substantia, multo magis ipsa uita.* hic enim substantiam sumit pro essentia, ibi verò pro re subsistente. Sic etiam si dictio, magis, respiciat perfectionem, forma est magis substantia, quàm compositum, & cõpositum est magis substantia quam materia, nam materia dicit imperfectionem, ideo perfectior est forma sola quam compositum, ꝙ ex forma, & materia constat, fit enim imperfectius per materiam. Ad Aristotelem autem redeundò; postquam hoc fundamẽtum statuit, quòd substantiæ compositæ maximè euidenter sunt substantiæ, hoc declarans subiungit, *& horum naturalia*, cuius rationem affert, dicẽs, *hæc enim aliorum principia sunt*. Sed declarantes expositores quænam præter naturalia sint alia corpora, quæ ab Aristotele his verbis excludũtur, non consentiunt. Alij dicunt excludi tum corpus artificiale, tum corpus mathematicũ, corpus enim naturale est principium corporis artificialis, ut materia est principium corporis mathematici, quia corpus mathematicum est quantitas, substãtia autem est principium omnium accidẽtium. Alij verò dicunt excludi solum corpus artificiale, quæ sententia mihi magis placet, nam corpus naturale non solum est principiũ corporis artificialis vt eius materia, sed etiam quia est causa, vt corpus artificiale dicatur substantia, & hac ratione est magis substantia, nam artificiale constat ex materia naturali, & forma artificiali, sed dicitur substantia non à forma artificiali, quia hæc est accidens, sed à sola materia naturali, quæ est res per se subsistes, non per formam illam, magis igitur est substantia id, per quod alterum est substantia. Iure itaque dicit Aristoteles, naturalia corpora esse principia aliorum, idest artificialium. Corpora autem mathematica cum sint quantitates mente abiunctæ à materia sensili, meo quidem iudicio non appellarentur hic substãtiæ, cum non subsistant, ideo non videtur Aristoteles hæc respexisse. Per hoc autem fundamentum vult Aristoteles reijcere à præsenti consideratione alia corpora præter naturalia, vt hæc sola sumat diuidenda, quod statim facit sequentibus uerbis, alia enim corpora secundũ se non sunt substantiæ, sed solum ratione corporum naturalium.

Naturalium autem alia quidem. In hac secunda

parte

parte Aristoteles diuisionem facit naturalium corporum, quæ dixerat uideri maximè substātias, & hęc diuidit in habentia vitam, & nō habentia uitam, & statim declarat quid per uitā intelligat, quando dicit. *Vitam autem dicimus tā, quæ per se fit, alitionem, augmentationem, & diminutionem*. In quibus uerbis multa notanda sunt. Primum quidem, ꝙ uita sumitur ab Aristotele pro operatione, vt etiam in sequētibus, uidebimus, præsertim in definitione animæ, patet enim alitionem, augmentationem, ac diminutionem esse operationes animæ, non animas, ab una enim anima pendent. Vult quidem Aristoteles denotare animam, quæ harum principium est, sed sumit operationes tanquā manifestiores, uita enim propriè significat operationem animæ, neque est anima formaliter, sed causaliter, quia pendet ab anima; nutritio enim non est anima, sed fit ab anima. Notandum est præterea, quòd cum multæ sint operationes animę, Aristoteles hic omissis alijs solas commemorat operationes animæ vegetalis, quia hæ solę communes sunt omnibus uiuentibus, & significant ipsorum uiuentium distinctionem à non uiuentibus, vult enim communissimam animæ definitionem inuestigare; at per sentire, uel intelligere non distinguuntur uiuentia à non uiuentibus, quare non erat ad propositum has nōminare. Adde, quòd licet omnes operationes animæ dicantur uitæ, tamen maximè propriè uita dicitur operatio animæ vegetalis, hæc enim conuertitur cum viuente, & denotat illud principium per quod viuens est viuens. Vnde colligitur error illorum, qui dicunt Aristotelem loqui de sola animalium anima. Patet etiam in his uerbis eorū error, qui putant Aristotelem de anima loqui in communi etiam ad animam cœli, nutritio enim, & augmentatio non competunt cœlo, Aristoteles autem declarat se per uitam intelligere tales operationes, vt per animam intelligamus illam, quæ harum causa est, hæc autem est communis anima omnium viuentiū mortalium. Dicit autem *eam quę per se fit*, ad excludendam alitionem, & augmentationem impropriè dictam, qualis inspicitur in rebus inanimatis, ut in igne, non. n. propriè alitur, neq. augetur ignis, quia nec manet idem ignis numero, nec secundum omnes partes dicitur fieri maior, ut alias declarauimus in primo libro de generatione. Intellecta hac diuisione Aristotelis, cōsiderandum est, quorsum afferatur. Multi dicunt, factam esse ab Aristotele hāc diuisionem corporis naturalis in habens uitam, & non habens vitam, vt acciperet vltimas differentias ponendas in definitione animæ, cū in textu secundo habeamus solum genus remotum, quod est substantia, & propinquum, quod est actus primus idest forma. Cuius sententiæ confirmatio manifesta sumitur ex ipsa animæ definitione, in qua nil aliud dicitur, quàm actus primus corporis naturalis potentia uitā habentis. Sed hanc expositionem aliqui refutant hac ratione, quia si Aristoteles hic vellet, vltimam differentiam inuenire, sumeret diuidendam formam, quæ est genus animæ, attamen non formam diuidit, sed compositum; Idcirco inquiunt cum Ioanne Grammatico, Aristotelem hic velle à composito ut notiore nos ducere ad definitionem animæ, quare sm hos diuisio compositi non ideo fit, vt colligantur vltimæ differentiæ, sed ad declarandum ipsum compositum, à quo progrediendum est ad inueniendum animæ definitionem. Ego verò vtramque sententiam simul iungens dixi consilium Aristotelis esse facere vtrumque; sed soluendum est argumētum illorum, cum dicebant, si vellet Aristoteles haurire differentias, deberet diuidere nō compositum, sed formam. Ad hoc igitur dico, Aristotelem diuidere quidem compositum, sed virtualiter hanc esse diuisionem formæ, nam formæ naturales sunt necessariæ in tali mā, quare esse in materia est necessaria, & essentialis ipsarum conditio, vt Aristoteles dixit in prooemio primi libri, cum igitur omnes formæ in hoc pueniāt, quod sunt actus corporis, distinctio ipsarum inter se non aliundè sumi potest, quàm ex distinctione ipsorum naturalium corporū, quorum sunt actus, dicimus enim alia est actus corporis naturalis simplicis, alia misti, & hæc alia viuentis, alia non uiuentis; sic etiam accidētia essentialia in suis definitionibus sumunt subiecta propria loco differentiarum, vt cum dicimus. Eclipsis est priuatio luminis Lunæ. Hæc absque dubio est mens Aristotelis hoc in loco, quo per diuisionem corporis naturalis vult significare diuisionem formæ, seu actus: alia enim est actus corporis vitam habentis. Hactenus igitur Aristoteles totam diuisionem absoluit vsque ad vltimas differentias, sed tamē nil probauit, quia diuisio nullam habet vim probādi, ideo in sequenti parte probabit dictas definitionis partes competere animæ, ad quod probandum non negamus conferre hanc diuisionem corporis naturalis, ut mox declarabimus. Volens igitur probationem aggredi Aristoteles colligit ex dictis fundamentis hoc; *Quare omne corpus naturale participans uita, substantia est, & hæc ut composita*. Quod idem in principio textus proposuit, sed cōfusius, & vniuersalius, quia de omni corpore naturali: hic verò distinctius, quia de corpore naturali uitam habente, vt inferat partes constituentes definitionem animæ, ex hoc enim quòd corpus viuēs est substantia inferet, quod etiam anima est substantia, & ex eo, quod est substantia composita, inferet, quod anima est substantia vt forma eius, sic enim tota definitio in lucem prodibit, ut mox videbimus. Collectio autem huius fundamenti

damenti

damenti ex iis, quæ hactenus dicta sunt, satis manifesta est, cum enim prius dixerit esse maximè euidens quod naturalia corpora sint substantiæ, non possunt esse aliæ substantiæ quam compositæ. nam corpus naturale, vt corpus naturale, est ens actu, quare non potest esse materia, neque forma, quia neutra per se subsistit, ipsum autem subsistit, ergo non potest esse alia substantia quam composita: at corpus habens vitam est corpus naturale, vt in diuisione patuit, ergo omne corpus viuens est substātia cōposita. Quòd autem materia, & forma sint substantiæ probatione non eget, quia id manifestum est in primo libro Physicorum, quo fit vt negari non possit, compositum esse substātiā, quia quod ex substantijs constat substātia est, immo dicendum potius est, esse per se notū, quòd compositum sit substātia, quia subsistit, unde postea colligitur, & materiam, & formā esse substantiam, quia pars substantiæ est substantia, & hæc est ratio Aristotelis in primo Physicorum.

TEXTVS IIII.

Quoniam autem est corpus huiusmodi, vitam enim habens, non vtique erit corpus anima, non.n. est eorum, quæ in subiecto, corpus; magis autem sicut subiectū, & materia est. Necesse est ergo animam substantiam esse sicut formam corporis naturalis, potentia uitam habentis.



BSOLVTA diuisione, & iactis fundamentis necessarijs, vult nunc Aristoteles ex dictis ostendere partes definitionis animæ. Quòd enim hæc sit intentio Aristotelis, patet in postremis verbis huius textus, ubi colligit animam esse substantiā ut formam corporis naturalis potentia uitam habentis. Videndum est igitur, qualis sit hæc probatio Aristotelis, & qua ratione talem conclusionem colligat: clarum enim est, Aristotelem facere quendam syllogismum, sed quomodo sit intelligendus, & ad quid pertineat, controuersia est. Multi sequentes Simplicium, & Auerroem, dicunt Aristotelem probare animam non esse corpus, tali argumento: corpus non est in subiecto, anima est in subiecto, ergo anima non est corpus, argumentum autem ad id tendere dicunt, vt ostēdatur a sufficiēte enumeratione, quod anima est forma; cum enim supponatur animam esse substantiam, necesse est ut sit uel materia, uel forma, uel compositum, quod hic dicitur corpus. Probat igitur Arist. quod aīa non sit corpus sumēdo corpus pro toto corpore aīato cōposito ex anima, & corpore, & eodem argumento probatum intelligitur, quod anima non est materia, quia neque materia est in subiecto, cū omnium subiectum sit. quoniam igitur anima neque est compositum, neque materia, remanet quod non sit nisi forma, ideo (dicunt) probat Aristoteles quod non est anima, ut inde colligat quid sit. At Ioannes Grammaticus hanc sententiam refutat tali argumento utens; Si Aristoteles probaret animam non esse corpus diceret ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστι σῶμα. tamen dicit econuerso τὸ σῶμα οὐκ ψυχή, ergo nō probat animā non esse corpus. Ipse igitur aliter interpretatur, & inquit. Cum Aristoteles concluserit, omne corpus naturale uiuens esse substantiam compositam ex materia, & forma, ex hoc sequi videbatur quod anima, vel esset materia, uel forma ipsius corporis viuentis, cum per se manifestum sit, animam non esse totum ipsum corpus naturale uiuens, omnes enim homines dicunt hoc habere animam, non dicunt esse animam ipsum. Aristoteles igitur hic probat, quod materia nō potest dici anima, quia materia est subiectum, & non est in subiecto, at anima nō est subiectum, & est in subiecto, ideo dicit Ioannes sumi hic corpus non pro toto animato, sed pro corpore, quod est altera pars compositi, & materia respectu animæ, & in hoc reprehendit Alexandrum probantem animam nō esse corpus, & sumentem corpus pro toto animato composito; nam (inquit ipse) non opus est probare, quòd anima non sit hoc modo corpus, tum quia est notum, tum etiam quia satis ostensum est ab Aristotele in primo libro, quod anima non est magnitudo, hinc enim fit, ut nequeat esse corpus. Ego vero neutram expositionem approbandam puto, quia secundum vtramque ratio Aristotelis est particularis, cū multo melius sit eam facere uniuersalem, qua ostendatur animam nullo modo esse corpus, quia si ostendatur eam aliquo modo tantum non esse corpus, remanet quod aliquo alio modo possit dici corpus, quare Aristoteles nō posset colligere id, quod vult, animam esse substātiam ut formam. Sciendum igitur quod trib. modis potest anima poni corporea, vel enim dicimus, quod totum ipsum compositum sit anima, ut illa prior expositio considerabat; uel dicimus corpus illud, quod in composito animato habet locum materiæ, esse animam, videlicet id, quod homines ab anima distinguere solent tanquam materiam subiectam, quæ erat Ioannis Grammatici consideratio; vel tandem (quod neutri considerarunt) dicimus animam

mam esse corpus quoddam distinctum ab illo corpore,quod est subiectum animæ, & materia,adeo vt compositio animæ, & corporis sit compositio corporis cum corpore, cuius opinionis fuere omnes illi antiqui philosophi,qui posuerunt animam corpoream,ponebant enĩ animam esse corpus quoddam tenue,& distinctum ab illo corpore denso,quod tenet locum materiæ, vt qui dicebant animam esse spiritus vitales, & qui dicebant esse sanguinem,vel semẽ; nam apud eos hoc corpus erat anima,& penetrans per omnes partes corporis crassi animabat ipsum,& omnibus partibus vitam tribuebat. Cum igitur his tribus modis poni possit,quòd anima sit corpus, certè negari non potest,quòd multo maius operæpreciũ est ꝯfutare tertium modum,quàm alios duos, quia illos nemo vnquam posuit;cum certũ sit animam neque esse totum compositum animatum,neque illud corpus, quod est materia recipiens animam, sed tertius modus à multis philosophis positus fuit, ut Aristoteles in primo libro testatus est,ergo conueniens fuit, vt Aristoteles uolens colligere animam esse formam,hunc errorem præcipue refelleret,ꝙ anima sit aliquod tenue corpus penetrans ipsa uiuentia corpora.Dicendum igitur est: Aristotelem hic probantem animam non esse corpus,nec accipere corpus primo modo tantũ; vt dicebant Simplicius,Auerroes,& alij:nec secundo modo tantum ut Ioannes Grammaticus,sed communissimè, vt amplectatur omnes tres prædictos modos, sic enim probatio Aristotelis est uniuersalis,ostenditur enim,animam nullo modo esse posse naturæ corporeæ, vt videtur intellexisse Alexander in principio sui primi libri de anima,probans animam nõ esse corpus,at secundum alias expositiones ratio Aristotelis est particularis, non probat animam nullo modo esse corpus. Ideo etiam consequentia Aristotelis est inualida,cum dicit secundum Simplicium,& Auerroem,anima nõ est compositum,nec materia; ergo est forma. Sic etiam secundum Ioannem Grammaticũ, cum dicit anima non est corpus,quod est materia,ergo est forma,nam antiqui dicentes animam esse aliud corpus tenue, negarent istam consequentiam, & dicerent animam nec esse totum compositũ, nec corpus crassum, quod est materia,sed esse corpus aliud tenue. Argumenta autem Ioannis Grammatici vana sunt, illud enim quod affert contra Alexandrum,& Simplicium dicens,est per se notum ꝙ anima non est totum corpus compositum, non minus valet contra ipsum Ioannem,nam est per se notum, ꝙ anima non est illud corpus crassum,quod est materia,omnes enim norũt hoc destitui ab anima in morte, & esse subiectum recipiens animam; non ita tamen est notum, ꝙ anima non sit corpus tenue,cum hoc multi philosophi existimauerint Sic etiam alterum, quando dicit, Aristotelem non probare, quòd anima non sit corpus,sed quod corpus non sit anima,nam propositio illa Aristot. τὸ σῶμα ἡ ψυχή. est uniuersalis negatiua propter articulum, quare conuertitur in seipsam, quare probatur etiam,quod anima non sit corpus. Aristoteles autem vsus est propositione conuersa, vt probatio euidentior fieret. Corpus enim est sensibile,& euidentius anima,ideo facilius ostenditur quod de ratione corporis est, ut nõ possit esse anima, quam quod de ratione animæ est,quod non possit esse corpus; tamen vtrumuis probando, alterum quoque ostenditur;idem erit si dicamus; maiorem esse affirmatiuam,& syllogismum in camestres,ut conclusio sit,corpus non est anima hanc enim colligit Arist. Diuidere possumus Textum hunc in duas partes, in quarum vna probat Aristot. quod anima nullo modo potest esse corpus,in secunda colligit omnes partes definitionis animę.Quòd ad primum attinet, uidetur Aristoteles consequentiam facere,& eius statim probationem subiungere,sed reuera facit integrũ syllogismum.Nam primo loco ponit propositionem minorem non quidem expressam,sed propositionem quandam notam, in qua minor implicitè continetur;deinde verò conclusionem ibi,*Non utique erit corpus anima*, & tandem maiorem quando inquit, *Non est enim corpus eorum,quæ in subiecto sunt.* primum igitur qñ dicit, *Quoniam autem est corpus huiusmodi.* ponit quandam propositionem notam,quoniam datur corpus tale, quod statim declarat,dicens, *vitam enim habens.* Nam dictio,enim, non est ꝓbatiua,sed declaratiua,in hac propositione ita pronuntiata continetur minor syllogismi,quæ est hęc,anima est in subiecto,nam si patet dari corpus habens vitam(sumitur autem vita quæ est operatio loco animæ ,quæ est principium vitæ)patet uitam in corpore esse,& ita corpus tanquam subiectum recipere animam.hoc n. significamus,dum dicimus corpus habere uitam.Syllogismus itaque talis est,corpus nõ est in subiecto,anima est in subiecto,ergo anima non est corpus,quamuis enim Aristoteles proferat conclusionem conuersam dicens corpus non est anima,tamen hæc conuertitur in seipsam,quia est negatio vniuersalis,ut indicat articulus,cum dicit τὸ σῶμα, quare patet probationem Aristotelis esse vniuersalem ,ꝙ nullũ corpus potest dici anima,quomodocunque sumatur corpus,vnde patet conclusio conuersa, quæ est,anima nullo modo potest esse naturæ corporeæ; nam medius terminus,quo Aristot. vtitur,uim habet probãdi uniuersaliter de omni corpore,quod non possit esse anima,est enĩ medius terminus esse in subiecto,at repugnat corpori esse in subiecto. Habet enĩ materiam, cui repugnat inhærere alteri,quia ipsa est subiectum

iectum omnium rerum; ideo declarat maiorẽ Aristoteles dicens, corpus non est in subiecto, immo est potius aliorum subiectum. & materia, quod quidem non sic est intelligendum, vt dicatur corpus esse subiectum formæ substantialis, hoc enim verum quidem est de aliquo corpore formato, quod sit subiectum alterius formæ nobilioris, non tamen de omni, sed est falsum subiectum accidentium, quare de ratione corporis est, vt non sit in subiecto, sed sit potius subiectum formarum, siue substantialium, siue accidentalium. In verbis Aristotelis notandum est, quando dicit. *Quoniam datur corpus huiusmodi, uitam enim habens.* Significat in toto corpore, & in qualibet eius parte uitam inesse, sic enim omnes intelligunt animam esse in corpore, proinde ut in subiecto, quia si esset vt pars aliqua quantitatis, non esset in toto, & in qualibet parte, vt iam diximus. postea verò quando dicit, *sicut subiectum*, particula *sicut*, non dicit similitudinem, sed expressionem, nõ enim dicit corpus esse simile subiecto, sed verè subiectum recipiens formas. Auerroes in commentario notat, alio modo esse in subiecto formam, alio modo accidens & duas videtur statuere differentias, vna est, quod subiectum accidentis est ens actu, quia est compositum ex materia & forma, subiectum autem formæ, quatenus est subiectum, est ens potentia, nam licet secundum se possit esse ens actu, tñ quatenus consideratur vt subiectum respectu alterius formæ non est nisi ens potestate, sicut etiã diximus in textu secundo, ideo dicit Auerroes, Quatenus est subiectum propter materiam secundam, quæ est materia formata, at subiectũ accidentis non potest esse subiectum accidentis, nisi habeat esse in actu simpliciter. Altera differentia, quæ ex priore deducitur, est, ꝙ subiectum accidentis non eget ipso accidente, vt sit, cum iam sit per seipsum in actu perfecto; at subiectum formæ eget forma ut sit, quia est in potentia ad esse simpliciter. Tamen non est ignorandum, quòd licet differant in hoc hæc duo subiecta, quod subiectum accidentis non pendet ab ipso accidente secundum esse, ideo non eget illo, subiectum autem formæ pendet a forma secundum esse, & eget ipsa vt sit; attamen econuerso conueniunt forma, & accidens, nam & accidens pendet à subiecto secundum esse, & eo eget vt sit, & forma pendet à materia, & eget ipsa ut sit; ideo etiam Auerroes primo Physicorum septuagesimo, & secundo Physicorum trigesimo, & tertio Physicorum sexagesimoquinto inquit, materia sustentat formam, quatenus forma non potest esse sine subiecto, & forma sustentat materiã quatenus est complementum eius, mutua igitur est pendentia materię, & formæ inter se, vt existant, at non est mutua accidentis, & materiæ subiectæ, nam accidens pendet a subiecto secundum esse, non subiectum ab accidente. Aristoteles autem hic sumens hunc mediũ terminum esse in subiecto, nullam videtur cõsiderasse differentiam inter formam, & accidẽtia, sed solam conuenientiam, est enim cõmunis eorum conditio, ut sint in subiecto, idest vt secundum se existere nequeant, & egeãt alio, in quo inhæreant. Ex tali igitur medio non potest inferri, quod anima sit forma ad differentiam accidentis, sed solum ꝙ sit corpus, q̃ est communis conditio accidentis, & formæ, ambo enim sunt incorporeę. *Necesse est ergo animã esse substantiam sicut formam corporis naturalis potẽtia uitam habentis.* In hac secunda parte Aristoteles ex dictis colligit partes definitionis animæ, & quodammodo adumbrat, ac delineat ipsam animæ definitionem, quam postea tradet magis elaboratam in sexto contextu Ob id diligentem huius definitionis declarationem ad eum locum remittimus, in præsentia tum breuiter horum verborum sẽsum explanabimus, tum etiam considerabimus, quomodo Aristoteles hãc tanquam conclusionem colligat ex dictis, & qua methodo utatur ad indagandã, & inferendam hanc definitionem. Quod ad verba attinet, concludit primum Aristoteles, animam esse substantiam, quod fuit primum genus diuisum, et quia diuisa erat substantia in materiam, formam, & compositum, addet esse substantiã ut formã; & qa forma naturalis aliã est corporis nãlis inanimati alia corporis nãlis uiuẽtis, ideo addit tãquã ultimã dñã corporis naturalis uiuentis. Cum enim sit essentialis cõditio omnis formæ materialis, ut sit in tali materia, sicut in procemio primi libri docuit Aristoteles, & nos ibi declarauimus, ideo vltimæ differentiæ, quibus diuiditur forma materialis, sumuntur à materia, ab ipso corpore naturali, cuius est forma, vt in tertio textu diximus. Patet igitur Aristotelem colligere omnia illa, q̃ in prædictam diuisionem uenerunt, videlicet substantiam, quæ primo diuisa fuit, & formã, & corporis naturalis uiuentis tanquam prædicata ipsi animæ competentia. Sed considerandum est, cur loco uiuentis dixerit Aristoteles, *Potentia uitam habentis.* Verba hæc duas habent interpretationes. Vna est Simplicij, altera Alexandri. Simplicius per *vitam* intelligit animã, ideo sumit hic corpus naturale seclusã anima, quod est tanquam materia, & est in potẽtia ad susceptionem animæ, à qua informetur. Alexander uerò in primo suo libro de anima capite quarto *vitam* intelligit operationem, nõ animam ipsam, & sic sumẽt corpus naturale iam animatum, & informatum ab anima, hoc enĩ habet uitam potestate, quia potest exercere operationes uitæ, cum iam habeat animã. Hanc expositionem omninò accipiẽdam puto, hãc enim Aristoteles ipse confirmabit mox in textu decimo. Sed de hac re accuratius loquemur

in sexto contextu in definitione animæ, quæ ibi ab Aristotele completa, & elaborata tradetur. Nunc satis sit, si intellexerimus, Aristotelē ex dictis colligere animam esse substantiam vt formam corporis naturalis uiuentis, idest, qua viuens est viuens. Considerandum manet quomodo Aristoteles hāc conclusionem colligat ex dictis. Omnes videntur in hoc cōsentire, quòd eam colligat ex syllogismo nuper formato, quo ostensum est animam non esse corpus, cum enim supponat animam esse substantiam, vnde fit vt necessario, vel sit materia, vel forma, vel compositum. In hoc autem syllogismo ostenderit animam non esse corpus, quod est materia, nec totum corpus animatū, remanet, ꝙ non sit nisi forma. Ego puto hāc conclusionem non colligi ex syllogismo tantum, sed ex omnibus quæ dicta sunt à secundo textu usque ad præsentem locum, quod quidem breuiter ostendo. In secundo textu Aristoteles diuisit substantiam in materiam, formam, & compositum, quod vocatur hoc aliquid. Materiam dixit, non esse hoc aliquid, nisi potestate, formam verò esse id, per quod fit hoc aliquid, per eam enim compositum constituitur in suo esse specifico. Quòd autem hæ omnes sint substantiæ, patet: nam de ipso naturali corpore, quòd sit substantia euidentissimum est, vt dixit Aristoteles in principio tertij contextus, vnde fit, vt eius quoque partes sint substantiæ, quia pars substantiæ est substantia, idque manifestum est in primo Physicorū, præcipuè autem forma est substantia quia id, quod constituit substantiam, & dat ei esse specificum, non potest esse nisi substantia: & in secundo physicorum ostensum est, quod forma est maximè natura, & substantia ipsius corporis naturalis. Postea verò in textu tertio facta diuisione corporis naturalis in habens vitam, & non habens uitam, tandem statuit hoc fundamentum, quod corpus naturale uitam habens est substātia composita, quam prius dixerat esse hoc aliquid. Ex his omnibus vult Aristoteles, vt hanc maiorem colligamus. Id, per quod corpus naturale uiuens fit hoc aliquid, idest, cōstituitur in specie viuentis, & distinguitur à nō viuentibus, est substantia, vt forma ipsius corporis naturalis viuentis, hæc enim est clarissima, per ea quæ dicta sunt. Huic subnectenda est hæc minor, quam Aristoteles vt notā supponit, nec exprimit, anima est id, per quod uiuens distinguitur à non viuentibus, & fit hoc aliquid, idest ponitur in specie viuentis, vnde colligitur conclusio præsens, ergo anima est substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, & est deductio clara ex eo medio termino, videlicet facere hoc aliquid, & cōstituere, quod est officium formæ. Sed obstabat Aristoteli, ut hanc conclusionem inferret, opinio illorum, qui dicebant animam esse alterū corpus tenue, quod penetrans corpus crassum, ꝙ est materia, ipsum uiuificās, ideo negassent maiorem syllogismi prædicti, ideo Aristoteles in hoc textu quarto hanc sententiam remouere voluit altero syllogismo iam à nobis declarato, quo ostendit animam nullo modo esse posse naturæ corporeæ, ideò maior illa remanet clara, & indubitata. Id, per quod substantia cōposita fit hoc aliquid, est substantia, ut forma eius, cum enim clarum sit, quod hoc non potest esse accidens, rectè nunc colligitur, animā esse substantiam, ut formam corporis naturalis uiuentis. Minor autem syllogismi principalis, quam Aristoteles non expressit, ita clara est, vt nulla declaratione indigeat, certum enim est hominibus omnibus quod viuens est viuēs per uitam, & per eam distinguitur à non uiuēte, uita autem est operatio animæ, quare nemo est qui neget, uel ignoret animam esse id, per quòd corpus viuens est viuens, & distinguitur à non viuente, viuens enim idem est, ac animatum, animatum autem tale est per animā. Sed alia hic nobis offertur difficultas, quā nemo vnquam considerauit, digna tamen est magna consideratione, nam Aristoteles in secundo libro Posteriorum docuit impossibile esse per syllogismum colligere definitionem de definito, vt eius definitionem, nisi petamus principium, propterea quod possumus quidē per aliquod medium colligere hoc de illo prædicari, sed non possumus colligere, quod prædicetur vt eius definitio, vt probare possumus hominem esse animal rationale, sed non ob id patebit, hanc esse hominis definitionē non enim ex eo quod insit, licet inferre quod insit vt definitio. Nunc igitur potest quidem Aristoteles per syllogismum prædictum ostendere, quòd de anima prædicentur hæc omnia, substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, sed vnde nam habemus, ꝙ prædicetur in quid, & hæc sit definitio animę cū hoc per syllogismum ostendi nullo modo possit? Difficultas hæc sublata à nobis est in libris nostris de Methodis, præsertim in capite decimo quarto tertij libri, ideo nunc paucis agemus, ibi namque ostendimus, ꝙ per syllogismum, seu per methodū aliquam duci possumus ad cognoscendam definitionem, quando ignoramus partes definientes in illa re inesse, per syllogismum enim non ostēdimus, nisi ꝙ insint, quod autem insint in quid, & ut definitio, nullo syllogismo, nulla methodo ostendi potest, (nisi fortè Topico syllogismo ut Aristoteles concedere uidetur, id comprobemus) propterea quod intellectus noster, quando cognouit, quod inest, ipse conferens prædicatum cū subiecto, cognoscit quòd inest in quid, ideo quando oratio ex talibus conflata reciprocatur, cognoscit esse rei definitionem. Dico igitur, ꝙ syllogismus Aristote. per quē colligit animam

esse

esse substantiam, vt formam corporis naturalis viuentis, non ostendit hanc esse animæ definitionem, sed solum quod hæc omnia prædicantur de anima, quod autem prædicentur vt definitio, fit notum per seipsum intellectui, qui statim animaduertit hæc prædicari de anima per se, & cõstituere definitionem animæ, quia tota collectio reciprocatur cum ea. Quæritur ẽt qualisnam sit hæc methodus, qua Aristoteles nos duxit ad definitionem animæ, respondent aliqui esse viam compositiuam, quia ex composito vt notiore Arist. collegit conditiones ex quibus anima erat definienda; ideo negant, Aristotelem vsum esse diuisione. Hanc sententiam ego ita falsam puto, ut credam Aristotelem omni potius alia uia hic vsum esse, q̃ compositiua, cum .n. tres videantur esse methodi ad venanda ea, quæ in quid prædicãtur, diuisio apud Platonem, via compositiua & demõstratio ab effectu apud Arist. qui diuisionẽ quidem ut methodum non approbauit, admisit tamen ut methodis inseruientem, & rectum partium definitionis ordinem suppeditãtem. Hic igitur ꝙ Aristoteles diuisione vsus sit, iam s. ostendimus, nunc autem patet. eum non vsum esse uia compositiua, hæc enim nil aliud est, q̃ inductio, ut in secundo lib. Posteriorum demonstrauimus, qua utimur, quãdo partes definitionis sunt per se notæ, & sensiles in particularibus, hac igitur uti hoc in loco, fuisset accipere, ꝙ hæc anima, & hæc, & illa & singula anima est substantia, vt forma corporis naturalis viuẽtis, & inde colligere hanc vniuersalem, ergo omnis anima est huiusmodi, quod tamen Arist. hic non facit, quia nec anima, nec forma sub sensum cadunt, sed earum operationes sub sensum cadunt. Ob id cum uia compositiua ad hæc prædicata colligenda non sit idonea, Arist. vsus est demonstratione à posteriori, & à composito, vt effectu notiore collegit ꝯdões, ex quibus definitio aĩæ constituañ, nam facere viuens esse uiuens, & distingui à non uiuentibus, est effectus aĩæ, ex quo patet, Arist. intulisse animam esse substantiam ut formam corporis naturalis uiuentis. Vsus igitur est diuisione ad rectum partium ordinem colligendum, non vt methodo, sed demonstratione ab effectu ut methodo notificãte, at nõ via ꝯpositiua ut cuiq. bñ ꝯsideranti manifestũ est.

TEXTVS V.

Substantia autem actus, huiusmodi igitur corporis actus. Hic autem dicitur dupliciter, alius quidem, sicut scientia, alius autem sicut speculatio, manifestum ergo, quòd sicut scientia. Ex eo enim quia inest anima, & somnus, & vigilia est; proportionale autem vigilia quidẽ speculationi, somnus autem habitui non exeunti in actum.



Cum Aristoteles collegerit cõditiones, ex quibus constituenda est definitio animæ, nunc vult eas magis elaborare, & mutare nomẽ formæ in nomen actus, quia hoc eius intẽtioni multo accommodatius est, q̃ nomen formæ, vt s. in textu 2. considerauimus, ideo in hoc textu duo facit, primum mutat nomẽ formæ in nomen actus, secundo diuidit actum in duos, quoniam enim nomẽ actus latius patet quam nomen formæ, ideo distinguit actum primum a secundo, ut dimisso secundo sumat primum qui est idem quod forma, illa scilicet forma, quæ facit hoc aliquid, & dat esse materiæ. In prima parte facit syllogismum, nam pro minore sumens conclusionem postremo loco illatam, subiungit maiorem, & statim infert conclusionem, & syllogismus talis est. Anima est substantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, at forma corporis naturalis est actus eiusdem, ergo anima est actus corporis naturalis uitam habentis. Maior ijs verbis ponitur, *Substantia autem actus*, idest substantia ut forma corporis talis est actus ipsius, deinde cõclusio, quando dicit. *Huiusmodi igitur corporis actus.* igitur anima est actus corporis talis, idest naturalis, potentia uitam habentis. Hoc modo magis declaratur natura animæ, quam per nomen formæ, quia ita significatur anima non esse ens secundum se completum, sed esse cõplementum, & perfectionem alterius, nam nomen εἶδος hẽt significationẽ absolutã ἐντελέχεια verò respectiuam. Postea distinguit actum in duos, quia licet etiam in secundo textu fecerit hanc eandem distinctionẽ, tñ ibi nõ dixit, vter duorum conueniat animę, quod hic declarare vult. Postquam .n. distinxit actum in duos, quos significat nomine scientiæ, & speculationis sicut etiam in secundo textu fecerat, statim dicit, *Manifestum ergo quod sicut scientia.* idest manifestum est, ꝙ substantia ut forma corporis viuentis est actus ut scientia, non ut speculatio, est actus primus, non actus secundus, qui est operatio, quod probat sequentibus verbis, q̃n inquit. *Ex eo enim quod inest anima.* & ꝓbatio talis est. Id, sine quo aliquid esse põt, & est, nõ est idem cum eo, sed diuersum, at actus secundus non semp est cum anima. cum possit esse anima sine operatione, ergo aĩa non est idem

quod actus secundus, atqui anima est actus, & perfectio, cum sit id, per quod substantia composita, est hoc aliquid, ergo si non est actus secundus, remanet, ꝙ sit actus primus. Maior ꝓpositio clara est. Minorem probat Aristoteles argumento sumpto à somno, & vigilia, quæ opponuntur inuicem ut priuatio, & habitus, vigilia enim est operatio sensuum, somnus verò est priuatio opposita huic operationi, est enim quies omnium sensuum, siquidem in somno non operatur: atqui (inquit Arist.) tã somnus, quam vigilia competit animali ratione animę, non enim dicitur vigilare, neque dormire, nisi animal, quod talem animam habet, ergo animal etiam dormiens habet animam; ergo anima potest etiam esse sine operatione, & actu secundo, igitur anima non est actus secundus, hoc enim posito sequeretur, ꝙ animal dormiens non haberet animam. Et quia usus erat Arist. exemplo somni, & uigiliæ, hæc comparat cum scientia, & speculatione, per quas declarauerat vtrumque actum, vt denotet animam in somno esse sine operatione, & inquit vigiliam proportione respondere speculationi, quæ est operatio, & significauit actum secundum, somnum autem scientiæ, quę significauit actum primũ, quia uigilia est operatio sensuum, somnus verò est quies, seu cessatio ab operatione sensuum, ideo significat animã non operantem proinde actum primum sine secundo, non enim dicit Arist. somnum esse actum primum, sed significare animam sine actu secundo, tunc enim est anima non operans. Videtur autem hæc Arist. probatio esse à posteriori, quia non esse aliquid semper cõiunctum cum aliquo, sed quandoque inueniri separatum ab illo, est signũ, quo cognoscamus, id non esse idem cum illo, idem enim à seipso non potest separari. Ex eo igitur ꝙ est qñque anima sine operatione significatur, ꝙ anima non est operatio, sed est actus primus.

TEXTVS VI.

Prior autem generatione in eodem scientia est. Vnde anima est actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis, tale autem quod vtique sit instrumentale. Instrumenta autem & plantarũ partes sunt, sed penitus simplicia ut foliũ eius, ꝙ circa fructuum cooperimẽtũ; id ãt, ꝙ circa fructũ fruct⁹, radices verò ori similes sũt vtraque, n. trahunt alimentum.



IN hoc contextu tradit Arist. definitionem animæ elaboratam, & omnibus numeris absolutã. Textus diuidi potest in tres partes, in prima differentiam considerat inter duos ꝓdictos actus, in secunda tradit ipsam definitionem animæ, in tertia soluit dubium quoddam de plantis. Quoniam enim Aristoteles distinxerat quidẽ hos actus, sed nihil de eorum naturali ordine dixerat, vnde sumitur distinctio appellationis, vt vnus vocetur actus primus, alter verò secundus, ideo volens in definitione accipere actum primum ad differentiam secundi, nunc dicit, scientiam esse priorem speculatione secũdum ordinem generationis, ideo actus per sciẽtiam significatus prior est actu significato per speculationem, ille igitur actus primus iure appellatur, hic verò secundus. Prius autem ordine generationis significat prius tempore, nam clara res est, quòd cum operatio insequatur formam, & fiat à forma, necesse est formam prius generari, postea vero operari, generatur enim in instanti operatur autem in tempore, ideo generatio formæ saltẽ eo modo est prior operatione, quo instans est prius tempore sequente, cuius initium est, sic enim necesse est rem prius esse, postea operari. Rectè autem addit Aristoteles *in eodem*, quia in diuersis indiuiduis potest operatio præcedere formã, ut prius tempore fuit operatio animæ in Cæsare, qui fuit ante annum millesimum, quàm anima ipsa in me, sed in eodem indiuiduo prius generatur anima, postea fit operatio ab ipsa anima. Ita speculatio in doctore prius fit, quã scientia in discipulo, sed in eodem indiuiduo prius acquiritur habitus scientiæ, postea fit speculatio ex illo habitu. Ratio autem huius ordinis est, quia in illis, quæ incipiunt esse, ut potentia præcedit actũ, (vt inquit hic Sanctus Thomas) operationes autem animæ incipiunt esse actu, cum prius non fuerint, ideo necesse est, ut prius fuerint in potentia, postea in actu; sunt autem in potentia in ipsa anima potente operari, quando non operatur, ideo prius est anima, postea uerò operationes animæ. Sed dubitatur, quia etiam in eodem homine videtur quandoque esse prior speculatio quã scientia quia illi, qui discunt, non statim acquirunt habitum scientiæ, sed prius laborant, & speculantur, postea fiunt scientes. Sic etiam in secundo libro Ethicorum docet Aristoteles, duplices esse operationes uirtutum moraliũ, & alteras quidem præcedere ipsos habitus, quia ex ijs acquiruntur habitus, alteras uerò sequi. quia fiunt ex habitu. Ad hoc possumus dupliciter respondere, primò dicere possumus exemplum scientię, & speculationis rude esse, neque in eo esse hunc ordinem exquisitè cõsiderãdũ, sed satis esse si eũ cognoscamus in anima,

ma, & operationibus animæ, quæ per scientiam & operationem significantur, semper enim anima est prior sua operatione in eodem indiuiduo. Possumus etiam dicere, quod semper scientia præcedit speculationem, dummodo sumatur speculatio, vt eam sumit in præsentia Arist. videlicet pro ea, quæ consequitur scientiam vt effectus causam, sic enim intelligere debet, si similitudo debeat esse conueniens, videlicet animæ, & operationis sequentis animam, seu factæ ab anima, cum speculatione, quæ fit ex habitu scientiæ, hac enim prior est ipsa scientia. & hæc est etiam operatio perfecta, sicut etiam in moralibus perfecta operatio est illa, quæ fit ex habitu virtutis, imperfecta verò, quæ ante habitum. Ideo rectè hic sanctus Thomas interpretatur speculationem, idest considerationem ad significandam operationem sequentem, hoc est considerationem ipsius habitus iam acquisiti, hæc enim est posterior habitu *Quare aïa est actus primus corporis naturalis potestate vitam habentis, tale autem est, quod vtique sit instrumentale.* Ex prædicta distinctione actus colligit Aristot. definitionem animæ magis elaboratam, loco enim illorum verborum, *Substantia ut forma.* hic ponitur actus primus ob rationem à nobis antea declaratam. Deinde statim verba illa, *Potentia uitam habentis*, mutat Aristoteles in hanc dictionem, *instrumentale*, vt definitio animæ maximè limata, & elaborata hæc sit. Actus primus corporis naturalis instrumentalis, talem enim repetet in contextu sequente In hac definitione sunt à nobis omnes particulæ diligenter considerandæ, hactenus enim ruditer tantum, & crassa Minerua intellectæ sunt. quoniam hæc definitio est fundamentum horum omnium librorum, & bene intellecta magnum affert momentum ad secundum, & tertium de anima librum bene intelligendum. Ante omnia considerandum est, quid intelligat Arist. per actum primum, & per actum secundum, cum appellet primum nomen ad differentiam secundi, in hoc enim multi committuntur errores, quos omninò cognoscere oportet. Auerroes videtur existimasse vtrumque actum esse formam, sed cum hoc discrimine, quod quando non operatur, dicitur actus primus quando autem operatur dicitur actus secundus. Quam Auerrois sententiam secuti sunt aliqui recentiores, qui efficaciter tueri nituntur, quod actus secundus non est sola operatio, ut alij omnes putant sed est forma operans, cum actus primus sit forma non operans. Hanc sententiam multifariam comprobant. Primò, quia in secundo textu Arist. dixit formam esse actum, deinde actum diuisit in duos. noluit ergo vtrumque esse formam. Præterea in textu quinto Aristoteles dixit actum primum similem esse somno, secundum autem vigiliæ, at in animali dormiente est forma, idest anima non operans in eodem autem vigilante est eadem anima operans, ergo putauit actum primum esse formam quando non operatur, actum autem secundum esse formam quando operatur.

Præterea considerant in hac ipsa definitione uerba illa, *Potentia uitam habentis*, quæ significant habentis potentiam ad operationem, nam vita est operatio, ergo vult actum primum esse formam sine operatione. Sed in hoc errore de actu primo non solum isti sunt, sed alij quamplurimi, & potest nocari opinio cōis, seu error communis, nam etsi dicant actum secundum non esse formam operantem, sed solum operationem: tamen de actu primo cōsentiunt illi, quod sit forma non operans, ducti uerbis Aristotelis, quæ mox considerauimus. Vtuntur etiā rōne ad hoc probandum. Si in definitione animæ sumpta esset forma operans, sequeretur, quod anima, quando non operatur non esset anima, & sic animal dormiens non esset animal. Ad hoc igitur absurdum uitandum, Aristoteles in definitione accepit formam non operantem, vt remota etiam operatione ab anima appareret uiuens hēre aïam etiam quando nō operatur Sed isti oēs in omnibus decepti sunt. Primò enim errant illi, qui dicunt cum Auerroe actum secūdum esse formam operantem, Arist. enim clarè significauit actum secundum esse solam operationem, cum dixerit esse ut speculationem, non enim dixit esse ipsum speculantem, sed speculationem: præterea nomen ἐντελέχεια significat rem simplicem, perfectio enim est quoddā simplex, id autem, quod perficitur, seu quod est perfectum est compositum Præterea Aristoteles in textu quinto diuiso actu in duos, dicit manifestum esse quod anima est actus, sicut scientia, indicans, se negare eam esse actū, ut speculationem: negat ergo esse actum secundum, at fal. ò hoc negaret, si actus secundus esset forma operans, nam etiam anima operans est aïa, quod significat Arist in eodem loco dicens. *Ex eo enim, quod inest anima, & somnus, & vigilia inest.* Sed omnes errant, dum dicunt, actum primū significare formam ut non operantem, hoc n. refellitur ipso eorum argumento. Cum enim in definitione animæ sumatur actus primus (dicunt ipsi) si actus primus esset forma operans, sequeretur, quod forma non operās, nō esset forma, & anima non operans non esset anima; nos igitur eodem argumento vtamur. Si in definitione actus primus significat formam, ut non operantem, sequitur, quòd anima, quādo operatur non est anima, ualidissima enim est utraque consequentia, & demonstratiua, quia non ponitur in definitione rei nisi id, quod ab ipsa re est inseparabile, & ipsi rei necessarium, quo fit, vt sublata qualibet parte definitionis auferatur necessariò ipsum definitum. Possumus itaque ita argumentari à definitione ad definitum. Animæ actu operanti non conuenit definitio

animæ, ergo anima actu operans non est anima, quo nihil absurdius dici potest, animal n. operans non esset animal. Assumptum autem patet, quia in definitione animæ sumitur actus primus pro forma non operante, ergo anima operans non est actus primus. Neque confugere possunt ad illa verba, *Potentia uitam habentis*, hæc enim non sufficiunt ad defendendum, quod anima actu operans sit anima; significant enim solam potentiam ad operationem, non ipsum operandi actum, dicam igitur animal, dum potest operari habere animam, at dum actu operatur, non habere animam. Reiectis itaque his erroribus, dicamus nos claram esse mentem Arist. quod duæ sint perfectiones corporis naturalis; vna, qua constituitur in esse specifico, & fit hoc aliquid, vt homo, vel equus, hanc enim certum est esse primam rei perfectionem, forma igitur quatenus informans, & actuans mām, & faciens hoc aliquid, dicitur prima rei perfectio, & actus primus, sed quia res non operans non habet omninò suum totum complementum, sed habet nescio quid imperfectionis, iō adiecta operatio dicitur secundus actus, & secunda perfectio, quæ non potest esse sine prima. Ideo si quis petat, quisnam actus sit forma operans, dicendum est absque dubio esse actū primum, & secundum simul, quatenus enim est forma, qua illud fit hoc aliquid, eatenus est perfectio prima; quatenus verò operatur, dat eidem secundam perfectionem. Vnde colligamus, quod actus primus non iudicatur per operari, neque per non operari, sed solum per informare materiam, & dare esse specificum, non enim dicit negationem operationis, vt illi somniant, sed solum abstractionem ab operatione, idest, informationem materiæ absque consideratione operationis. Quoniam igitur anima dat esse viuenti, & facit esse hoc aliquid tum operando, tum non operando, ideo est actus primus viuentis tam operando, quàm non operando, & utroque modo est anima. Ideo in definitione animæ, neque est ponenda operatio actualis, neque negatio operationis actualis, quia vtrumque est accidētale ipsi animæ. Cum possit esse anima sine alterutro. Verum quia diximus operationem esse totum rei complementum, actum autem primum esse perfectionē, non tñ omnibus numeris absolutam, dū operatio deest, quærere aliquis posset, vtra duarū sit maior perfectio, ex hoc enim, quod modo dictum est, videtur secunda esse maior, quia per cāeteris hēt totum suum complementum. Attamen ex altera parte videtur prima esse maior, quia forma est substantia, operatio verò est accidens, at quælibet substantia est nobilior quocunque accidēte. Sed difficultas facile tollitur, nam si secunda perfectio secundum se consideretur, est minor perfectio, quàm prima, quā substantia est perfectior accidente, at respectu cōpositi secunda dicit maiorem perfectionem, quia supponit primam, sine qua non esset, non enim datur operatio formæ sine forma, hoc aūt modo dicere secundam esse maiorem, est dicere maiorem esse perfectionem vtramque simul, quàm primam solam, quæ potest esse sine secunda. Quòd autem ea, quæ diximus, sit sententia Aristotelis de ipso actu primo manifestum est eius verba considerantibus, nam in secundo textu non declarauit formam per operari, neque per nòn operari, sed per hoc quod est facere hoc aliquid, cum autem materia sit potestate hoc aliquid aliquid, i. sit in potentia ad esse, nil aliud est facere hoc aliquid, quàm informare materiam, & constituere compositum, & dare ei esse specificum; quare cum postea mutet nomen formæ in nomen actus primi nil aliud pōt significare per actum primū, quàm informationem materię, & cōstitutionē eius, quod vocatur hoc aliquid. Quod autem in definitione animæ, nec ponenda fuerit operatio actualis, nec negatio operationis actualis, declarant etiam uerba illa, *Potentia uitam habentis*, si bene intelligantur. Nam in definitione nihil ponendum est, quod non sit necessarium rei definitæ, & inseparabile ab ea; operari actu nō est necessarium animæ, similiter neque non operari, est tamen ei necessaria potentia, & aptitudo ad operationem, & inseparabilis ab ipso animato corpore, semper enim est aptum operari per animam, & si non semper operatur; sicuti non est necessarium homini actu ridere, sed potētia ad ridendum est ei necessaria, & inseparabilis; ideo Arist. neglecta consideratione operationis actualis accepit in definitione aīæ solam potentiam ad operandum, cū dixit, *Potentia uitam habentis*, i. apti ad operationem, quæ hic uocatur vita. Ob id animaduertendum est, potentiā hic non sumi, prout opponitur actui, & ab eo disiuncta est, vt cum dicimus, ille est in potentia ad ambulandum, quia nō actu ambulat; sed sumi in communi, ut amplectatur ēt illam potentiam, quæ est simul cum actu, ut optimè cognouit Themistius in expositione textus octaui, qui ēt citat Arist. in fine libri de interpretatione, ubi dicit, potentiam quandoque sumi pro ea, quę est simul cum actu, vt cū dicimus, aliquem posse ambulare cum actu ambulet, talem potentiam hic intelligit Arist. adeo ut corpus animatum dicatur habere potentiam, & aptitudinem operandi, tum quādo operatur, tum quando non operatur, & hęc potentia sit ab eo inseparabilis, & hoc multos decepit, qui intellexerunt potētiam illā, quæ est disiuncta ab actu, quæ non competit aīæ, nisi quādo non operetur. Alexander quoque verā horum verborū interpretationē nō ignorauit, ut patet in primo eius libro de anima, capite 4. & in secundo quęstionum capite octauo, ubi dicit, uitam habere in potentia, nihil aliud esse

esse quam posse actu fungi muneribus vitæ, id enim quod perfectam & absolutam aĩam habet põt per eam agere & pati multa. Declarat ẽt veritatem hãc dictio illa *Organici*, quam po suit Arist. loco illorum uerborum, *Potentia vitam habentis*. proinde vt idem significantem, vt ipsa Aristotelis locutio manifestè significat, cũ dicat, tale est id, quod sit organicum. Nam si aliud significaret, essent hæc omnia ponenda in definitione animæ, quod tamẽ minimè verum est, nam in textu sequente repetens Aristoteles perfectam animæ definitionem dicet, actus primus corporis naturalis instrumentalis, tacens verba illa, *Potentia uitam habentis*, quia hæc idem significant, & hæc est sententia Alexandri in memoratis locis, necnon Themistij, qui in expositione textus octaui hoc efficaciter ostendere nititur. Videamus igitur, quid significet organicum, & cur Arist. in hanc dictionem illa verba mutauerit, hoc.n. intellecto sumetur magna confirmatio veritatis. Organicum significat id, quod distinctas habet partes instrumentales, & varijs instrumentis præditũ est, quod etiam dicitur dissimilare, omnia eñ naturalia corpora inanimata homogenea sũt, sola animata sunt heterogenea, quia propter uarias aĩæ operationes uarijs instrumẽtis indiguerunt. Hæc igitur omnia idem significant, viuens, organicum, & dissimulare & Aristotel quolibet horum uti poterat, sed maluit dicere organicum, quia respicit operationes, in strumentum eñ refertur ad operationem tanquam ad finem, quem respectum noluit Arist. exprimere ad plenius declarandam animæ naturam, quæ nil aliud est, quam perfectio, qua corpus naturale viuens tale est, & aptum redditur ad operationes vitæ per varia corporea instrumenta. Hoc autem æque significabatur per potentia vitam habens, & per organicum; magis tamen Arist. placuit dicere organicum, quàm potentia vitam habens, quoniam potentia uitam habẽs significat quidem respectum ad operationem, sed non magis ad plures, quã ad vnam, quod quidem non apertè distinguebat animata ab inanimatis, at organicum significat eundem respectũ cum multitudine, & varietate operationũ, nã instrumentale est, qđ plures habet partes instrumentales pp varias operationes; quod quidem poterat ẽt significari per eam dictionem, *uitam*, sed obscurius. Aristoteles igitur mutare constituit verba illa, *potentia uitam habens*, in hanc dictionem, *Organicum*, tanquam manifestiorem, & essentiæ animæ declarandæ accommodatiorem. Cũ hoc ita sit, consideremus an aliorum sententia prędicta uera esse possit. Dicunt illi, potentia uitã habens vocari, quando non operatur actu, ergo si idem est organicum, ac potentia vitam habens, necesse est, vt similiter dicant, nõ esse organicum, quando operatur, hoc tamen ita falsum est, vt nihil falsius dici possit. Corpus.n. animatum ita est organicum, quando operatur, vt quando non operatur; quoniam igitur organicum semper eodem modo est, siue operetur, siue non operetur, fateri omninò cogimur, ꝙ sĩr dicitur potentia uitam habens, siue operetur, siue non operetur, proinde sumit potentiam in communi, quæ illam quoque amplectatur quæ est ꝯiuncta cum actu, nõ igitur definit animam ut non operantem. Cognita veritate facile nobis erit, non solũ argumenta aduersariorum soluere, sed aliquas ẽt difficultates, quas ipsi soluere nequiuerunt. Ad primũ argumentum acceptum ex diuisione actus facta in textu secundo iam ibi respondimus dicẽtes actum, qui ibi diuiditur, latius patere, quã formam, proinde formam non de utroque actu prædicari, sed esse actum primum tantummodo, quem vult accipere Arist. loco formæ dimisso secundo actu. Ad secundum sumptũ ex verbis Arist. in textu quinto dicimus, quòd comparatio actus primi cum somno nõ iõ fit, ut significetur actum primum esse sine operatione, iam enim ostendimus actum primũ esse actum primum, & cum operatione, & sine operatione; sed ad ꝓbandum tantummodo, ꝙ forma non est actus secundus, sed primus, nec dicit aĩam necessariò esse sine opatione, sed eã possibile esse sine operatione, ut inde colligat eam non esse actum sm, non enim dicit absolute scientiã esse similem somno, sed sciẽtiam non exeuntẽ in actum; nam absolutè sumpta tñ dicitur & operando, & non operando; falsum igitur est, quod Arist. ibi per somnum significet actũ primum, sed solum significat absentiam secundi. Cum.n. detur aĩa in animali ẽt in somno, qñ non operatur, patet aĩam non esse actum sm, sed non ppea dicit aĩam nõ esse animam in vigilia, immo clarè dicit, animal hẽre animam, & in somno, & in uigilia, ergo si actus primus semper de anima prædicatur, manifestum est, animam esse actum primum, & operando, & nõ operando, & in somno, & in vigilia Ex eo igitur loco clarè ostenditur, ꝙ actus primus nõ dicit negationẽ operationis. Sĩr vanum est argumentum, ꝙ inde sumitur ad probandum, ꝙ secundus actus sit forma operans, quamuis enim animal in uigilia hẽat & animam, & operationem, non tñ vtraque simul dicitur actus secundus, sed sola operatio; nam in alijs quoque hoc euenit, qñ operatio non potest esse sine forma, sed est semper cũ forma. Nec propterea fit vt actus secundus sit forma operans, sed forma operans est actus primus cum secundo, cũ operatio sola sit secũdus actus Ad tertium, quod sumebatur ex illis ver. *Potentia uitam habentis*, iam responsum est per veram horũ uerborum interpretationẽ, nõ.n. sumitur potentia pro illa tñ, quæ est disiuncta ab actu, sed ẽt pro illa, quæ est coniuncta cum

actu, quare non ostenditur quod actus primus sit forma non operans. Rõnem quoque illorũ antea non modo soluimus, sed etiam contra eos retorsimus, sicut enim ipsi dicebant, si in definitione animæ Arist. accepisset formam ut operantem, sequeretur quod anima non operans nõ esset anima, sumpsit ergo animam ut non operantem: ita nos dicimus, si accepisset formã nõ operantem, sequeretur quod anima operans non esset anima; soluitur autem ratio, quia dicimus, Aristotelem nec vt operantem, nec vt non operantem considerare animam, quia vtrumque est accidentale ipsi animæ, proinde in definitione non ponendum, sed solum definiuit animam per hoc, quod dat esse corpori animato, & aptum reddit ad operandum, talis enim semper anima est, siue operetur, siue nõ operetur. Per hæc autem, quæ hactenus dicta sunt, soluitur etiam facillimè dubium de anima vegetali, quod omnibus interpretibus negotium magnum facessit. Dubitant enim, quomodo animæ vegetali possit cõpetere definitio animæ, quia corpus animatum tali aĩa numquam est in potentia ad operationem, cũ hæc anima semper, & incessanter operetur, semper enim uiuentium corpora nutriuntur, ut dr̃ in textu quadragesimoprimo, primi libri de Generatione; attamen Aristoteles dixit animam esse actum corporis potentia uitam habentis, i. quod non actu operatur, sed est in potentia ad operationem; igitur hæc definitio non cõpetit animæ vegetali, non est enim actus primus, si est semper in actu secundo, nec est vnquam in potentia ad operationẽ, si semper actu operatur. Hoc dubium valde turbauit Auerroem qui in commẽtario 5. duas affert solutiones. Vna est, quod anima vegetalis reperitur in actu primo, i. sine operatione, si non in omnibus viuentib. saltem in quibusdam, dantur enim quædam ranæ magnæ, quæ per totam hyemẽ manent in lapidibus sine nutritione, quia nullum sibi cibum thesaurizant pro hyeme, ut formicæ faciũt Sic & quidam serpentes per totam hyemen nõ nutriuntur, tunc igitur hæc aĩa est actus primus. Sed hæc Auerrois solutio ab omnibus reprobatur, & iure, quoniam illæ ranæ magnæ, & illi serpẽtes, etsi per totam hyemen non sumũt cibum externum, habẽt tñ cibum internum quo incessanter nutriuntur, abundant. n. phlegmatæ, qđ a calore naturali cõtinuè vertitur in substantiã & sic anima illa est in continua operatione. Altera rñsio Auerrois est, quod si hoc non conceditur, vt vidit reuera non esse concedendum, nil aliud habemus, quod dicamus, nisi quod actus acceptus in definitione animæ æquiuocè sumit, conuenit enim animæ vegetali vt actus secundus, quia hæc semper est operans. aliis verò ut actus primus, quia reperiuntur & sine operatione. Hæc quoque rñsio reijciẽda est, quia est deterrima, absurdum enim est, quod in definitione sumatur uox æquiuoca. Et præterea clarum est, quod Aristoteles non sumit actum communiter, & indifferenter prout complectitur vtrũque, sed expressè dicit actum primum ad exclusionem secundi. Nec videtur ignorasse Auerroes huius quoque solutionis absurditatem, sed eã excusando, inquit, nos debere ac esse contentos, quia impossibile est aliter dicere, & in hoc quoque decipitur, vt mox ostendemus. Alij eã opinionem sequentes, quod actus secundus sit forma operans, primus verò forma non operans, aliter respondent Dicunt animam vegetalem esse actum primum, si non rõne omniũ suarũ operationum, saltem rõne aliquarum, licet. n. semper nutriat, tamen non semper auget, nec semper generat. Hæc quoque responsio vanissima est, quia sat est, quod semper sit operans, proinde simpliciter semper sit actus secundus, nunquam primus. Præterea sequitur, quod quatenus nutriens non est anima, quia non conuenit definitio animæ, cum non sit actus primus. Sequitur etiam, quòd quando actu edit alias operationes, non est anima, quia similiter non est actus, nec ei competit definitio animæ, in qđ absurdum communiter incidunt omnes, qui dicunt actum primum in hac definitione sumi pro forma non operante. Recentiores aliã responsionem inuenerunt, s. animam vegetalem per accidens semper esse in actu secundo, cum secundum se possit & operari, & nõ operari; per accidens autem ita intelligunt, quod non ex necessitate eam insequitur nutritio, sed propter finem, videlicet ut reparetur deperditum. Quod autem ei per accidens competat, ut sit semper in operatione, ita probant. Si esset per se, ergo semper & augeret, & generaret, quia eadẽ est rõ de omnibus operationibus; per se igitur est actus primus, cum per se possit esse sine operatione, & hoc respexit Aristo. non id quod est per accidens. Hæc quoque responsio reijcienda est, quia per se, & necessariò insequitur aĩam vegetalem naturalis calor, hunc necessariò, & per se insequitur actio in humidum unde fit nutritio, ideo hanc animæ partem necessariò, & per se insequitur nutritio, non per accidens. Est etiam negandum, quod eadem sit ratio de omnibus operationibus, sunt enim subordinatæ, & aliæ pendent à nutritione, & per eam fiũt, quare non sunt eiusdem ordinis; quare hæc anima necessariò alit, quia immediatè, & hoc ei competit per se in secũdo mõ dicendi per se: at nõ necessariò auget actu, quia mediatè auget, idque euenit propter materiæ uarietatem, & alias causas, quæ non sinunt perpetuam fieri auctionẽ, quas in præsentia considerare non oportet, sic etiam nõ necessariò generat ob eandẽ rõnem. Quòd si quis dicat, etiam mediatè nutrit, quia per medium calorem naturalem, hoc nihil ẽ, quia hæ sunt causæ essentiales subordinatæ, quare effectus pendent etiam per se à prima causa

quia

quia causa intermedia non est effectus medius, sed instrumentum medium; at nutritio est effectus medius inter animã, & alias posteriores operationes, ideo non est necessarium, vt has semper exerceat. Sic intelligentia semper mouet cælum, in quod immediate agit, at cælum non semper alterat hominem sed hęc est comparatio rudis. Illud autem commune absurdũ, hanc, & alias dictas solutiones consequitur, ꝙ secundum hos omnes anima vt operans non est anima, non enim ei tunc competit definitio animę, si ea tantùm ratione definitur, qua non est cum operatione aliqua Vera huius difficultatis solutio ex ijs colligitur, quæ antea dicta sunt, eaque est Græcorum sententia, præsertim Themistij ab eo optimè declarata, tum hic, tũ postea in octauo textu. Dicimus enim Aristotelem in hac definitione, nec cõsiderare actualem operationem, nec eius negationem, anima enim est semper actus primus, & prima perfectio viuentis corporis, siue operans, siue non operans, ideo animæ vegetali competit definitio; est enim actus primus viuentis, hoc est forma dans ipsi viuenti, vt sit viuens, & vt sit aptum ad operationes vitæ, hoc enim de anima vegetali operante ita verum est, ac si non operaretur, igitur operatio nullum affert impedimentum, quo minus animę vegetali competat definitio animæ, etenim esse in actu secundo non impedit, quin anima semper sit actus primus. Ideo Aristoteles eam definiuit per actum primum, non per secundum, quia semper est anima actus primus, at non semper est in actu secundo. Ex his, quæ hactenus dicta sunt alius quoque multorum error manifestus fit, nam illi, qui Auerrois sententiam sequuntur de anima intellectiua humana, non concedunt, quòd actus primus in hac definitione acceptus significet formam dantem esse materiæ, & dantem composito esse specificum. Nam dicunt, animam intellectiuam nõ esse formam informantem, nec qua homo est homo, sed hominem dicunt esse hominem per cogitatiuam, quæ est imaginatiua humana nobilissima, quam non habẽt bruta. hæc enim est forma hominis dans ei esse specificum; anima verò intellectiua superuenit homini iam formato, neque materiã informat, sed homini assistit sicut intelligentia orbi, & dat tantum operari, non dat esse sicuti nauta naui. Isti igitur tueri volentes animæ intellectiuæ immortalitatem, & cognoscentes, quòd secundũ fundamenta phylosophiæ Aristotelis necesse est omnem formam dantem esse materiæ, esse corruptibilem, ne animam intellectiuam mortalem dicant, negarunt cum Auerroe eam esse formam informantem. Et vt sub animæ definitiones etiam animam intellectiuam comprehenderent, negarunt actum primum in definitione acceptũ significare formam dãtem esse, sed dixerunt significare communiter omnem formam tum informantem, tum assistentem. vnde intulerunt, quòd definitio animæ est communis analoga, non vniuoca, quia alio modo intellectus dicitur actus primus, alio modo reliquæ partes animæ Sed hi sunt in errore, & magis errant, quàm Auerroem quem tueri volunt, Auerroes enim in Commentarijs vigesimoprimo, & vigesimosecũdo huius libri videtur concedere, quòd actus primus positus in definitione animæ, significet formam non abstractam, sed materialem, & ꝙ omnes partes animæ, quæ sub illa definitione continentur, sunt formæ materiales, ideoque fatetur excludendum esse ab hac definitione intellectum, si pateat eum esse abstractũ a materia; Auerroes igitur etsi errauit in cognoscẽda natura intellectus secundum Aristotelem, tamen indicat se nõ errasse in intelligenda definitione animæ, nam inquit clarè, quod in hac definitione dicitur anima esse perfectio corporis, perfectio autem est finis, & complementũ perfecti, finis autem & complementum non potest esse sine ipso finito, & completo, est.n. alicuius finis, & alicuius complementum. Illi verò non modo in intelligenda animæ intellectiuæ natura errarunt, sed etiam in intelligenda hac animæ definitione, dum dixerunt, actum primum complecti etiam formam assistentem non enim dixit Aristoteles omnem formam simpliciter sumptam dici actum primum, sed cum relatione ad corpus, vt illa sit actus primus, quæ est perfectio corporis, vt ipse clarè significauit in secundo contextu dicens quam formam acceperit in illa substantiæ diuisione, sicut enim materiam dixit nõ esse hoc aliquid actu, sed potentia, significans potentiam materiæ ad esse specificum, ita dicens formam constituere hoc aliquid, significauit, eam dare esse specificum ipsi composito, quod vocatur hoc aliquid, forma igitur abstracta à materia, quæ solum assistat, non dicitur constituere hoc aliquid, nec esse actus primus, seu perfectio corporis. Sed aliqui videntes negari nõ posse, quòd anima dicitur actus non absolutè, sed corporis, & cum relatione ad corpus, ad hoc confugerunt, quòd anima dicitur quidem actus, & perfectio corporis, non tamen ratione ipsius esse, sed solum ratione operationum ipsius corporis, dicere enim animatum est dicere aliquod habens animam sibi coniunctam propter operandum, non propter esse, vt cum dicimus cælum animatum, significamus animã cælo iunctam ad operandum, sed nõ quæ det esse cælo. Dicunt igitur Aristotelem dicentem animam esse actum primum corporis, significasse formam non operantem, sed tribuentem tantum hanc perfectionem ꝙ reddit corpus idoneum, & aptum ad operandum, quod declarat Aristoteles subiungens *Potentia vitam habentis*, est.n. anima forma non operans cũ potentia tamen

ad

ad operationem. Sed hæc sententia vana est, quia omnino destruit distinctionem duorum actuum ab Aristotele positam, si enim anima ideo dicitur actus corporis,quia dat & operationem, ergo nullam aliam perfectionem recipit ab ea corpus quàm operationem,ergo vnicus datur actus,quem Aristoteles vocat secūdum, Neque est,quod dicant,duas esse perfectiones, operationem in potentia,& operationem in actu,hoc enim nihil est, quia materia est idem numero compositum in potentia,quod postea per formā fit in actu,vt docet Aristoteles octauo Metaphysicorum vltimo,materia enim est in potentia idem Socrates numero,qui postea est actu, sic etiam eadem est perfectio operatio in potentia, & operatio in actu, Præterea si actus primus significat perfectionē corporis respectu operationis,frustra addit Aristoteles, *Potentia vitam habentis*, cum hæc verba nil aliud significent,quàm illud idem. Ex his colligere possumus,quòd forma assistens tantum,& abstracta à materia nō potest vocari actus primus neque secundus,sed simpliciter dicitur actus, cum enim non det esse alicui corpori,non est alicuius actus primus,& cum eius operatio nō sit distincta ab essentia,non potest dici actus secundus; nam actus secundus, non dicitur nisi operatio distincta ab essentia,proinde non habet locum nisi in formis materialibus. Sunt.n. actus primi corporum,quibus dant esse,& ab ijs prodeunt operationes distinctæ ab ipsorum essentia,quæ dicuntur,actus secundi, forma autem abstracta habet operationem, quæ est idē cum eius substantia, ideo non datur ibi distinctio actus secundi à primo, sed absolutè dicuntur actus sine appellatione primi, vel secundi, & qui hoc negant, ridiculi sunt ob id quando illi considerabant, cęlum dici animatum non alia ratione,quàm quia habet animam sibi iunctam ad operandam hoc admittere possumus, at quando inferunt etiam animata inferiora eadem ratione dici animata, neganda omnino est ista similitudo, quia nomē animæ omnino æquiuocum est ad animas cęlestes, & ad animas mortalium; hæc enim dicuntur animata per animam dantem sibi esse specificum præter aptitudinem ad operandum,quę est sententia Aristotelis clara in his textibus,vt vidimus, & magis etiam ab ipso declaranda in sequentibus,quando ipsam animæ definitionem à se traditam declarare nitetur. Ob id nos non inficiamur quidem,definitionē animæ esse communem analogicè,non vniuocè,nō tamen ob rationem ab his adductam, quia actus primus sumatur in communi ad formam informantē, & ad eam,quæ tantum assistit,sed quia in partibus animæ est ordo prioris, & posterioris, vt cum ipso Aristotele postea declarabimus in textu trigesimo,& trigesimo primo huius secundi libri.

Solet etiam hic quæri,quid intelligat Aristoteles per corpus naturale organicum,an intelligat corpus reclusa anima,quod tanquam materia recipit animam, an totum compositum animatum, quòd ad animam refertur vt effectus ad causam. Primo modo videtur intellexisse Simplicius,qui ob id verba illa, *Potentia vitam habentis*, interpretatus est,potentia habentis animam,vt vita sumatur pro anima,corpus enim organicum quod nondum habet animā, dicitur habere animam potentia. Pro qua ex positione duæ possunt afferri rationes, vna ex Aristotele in calce procemij primi libri, vbi dicit animam,& omnes formas naturales esse definiendas per materiam,ergo in definitione animæ corpus naturale organicum debet significare materiam. Secunda, quia si anima dicatur actus, & perfectio totius compositi animati,erit actus sui ipsius,qui iam in eo includitur anima, & sic definietur per seipsā m. Sed longè melior est altera expositio, quā sequuntur Themistius,& Alexāder, quod Aristoteles definiat animam per corpus ipsum animatum compositum, & potentia ad vitam significet potentiam non ad animam,sed ad operationē. Hanc esse Aristotelis mentem, ipsemet declarabit infra in textu decimo, vbi hunc errorem tollet,nam existimare aliquis poterat, quod potentia viuens intelligatur id, quod non habet animam, & est in potentia ad animam, ideo clare testatur se non sic intelligere potentia viuens,quod nondum habet animam sed id, qđ animam habet, & per eam potest operari. Præterea anima non est causa formalis materiæ, sed potius compositi, materiæ autem est causa finalis,at Aristoteles considerat animam vt formam proinde vt causam formalem,quæ constituit hoc aliquid, hoc enim est officium formæ,ergo considerat eam vt formam compositi animati. Ideo optimum est argumentum, quo vtitur Themistius ad hoc probandum in textu octauo sumptum ex vi ipsius locutionis. Forma enim non dicitur forma materiæ, sed forma compositi, idcò dicimus animam hominis,animam equi,non dicimus animam humani corporis seclusa anima. Præterea in textu tertio diuisit corpus naturale in habens vitā, & non habens vitam,& habens vitam intellexit non solum corpus,quod est materia,sed totum compositum animatū, vt patet,hoc enim est species corporis naturalis,ergo hoc idem sumit postea in definitione animæ,eo enim consilio eam diuisionem fecit, vt postea alterum membrum sumeret in definitione animæ, & diceret, cuius nam corporis naturalis esset actus ipsa anima. Adiecit autem eam dictionem, *Potentia*, ne intelligamus esse actum corporis animati vt operantis solùm, sed simpliciter vt potentis operari. Præterea in principio octaui Textus docet Aristoteles, animam esse sub-

substantiam, quæ secundum rationem, idest, quod quid est talis corporis, at forma non dici tur quidditas materiæ sed compositi. Ibi autē hoc dicet, vt declaret, quid intelligat per actum primum in hac definitione, ergo intelligit actū primum totius compositi animati. Hoc idem ostendunt illa, quæ dicuntur in textu octauo. & nono, ibi enim dicit, quod tam in naturalibus, quàm in artificialibus instrumentū ablata forma non est instrumentum, nisi æquiuocè, ergo corpus, si absque anima intelligitur, non est instrumentale, quare dicens Aristoteles, animam esse actum corporis naturalis instrumentalis, intelligit animati. Præterea cum anima definiatur vt principium, conueniens est, vt definiatur per effectus suos, est autem principium formale non materiæ, sed compositi animati, & efficiens operationum, ideo Aristoteles definiuit animam per respectum ad vtrumque effectum ad corpus animatum, quando dixit esse actum primum ipsius, & ad operationes quādo dixit *potentia vitam habentis*, quamuis enim in definitione non posuerit ipsam actualem operationem, quia hæc accidit animæ, posuit tamen aptitudinem ad operandū, quæ est necessaria, & inseparabilis ab ipso corpore animato. Ad primum argumentum pro altera opinione ad ductum dico, quòd definire animam per corpus animatum compositum, est eam definire per materiam, quia compositum cōcernit materiam, quando enim Aristoteles in proœmio primi libri dicit, formas naturales esse definiendas per materiam, non intelligit per materiā acceptam sine forma, sed quocunque modo concernatur materia, ideo accidentia cum sint extra substantiam compositi, definiuntur per compositum vt per subiectum, in quo inhærent; formæ verò substantiales cum constituāt ipsum compositum & faciant esse ens actu, definiuntur per ipsum vt per materiā, cuius pars sunt, propterea quod omnes naturalium corporum operationes, & accidentia, & formæ attribuuntur ipsi composito tanquam enti in actu, & propriam nominationē à forma sua adepto, omnia igitur per ipsum definienda sunt & ita per materiam definiri dicuntur. Ad secundum cū dicitur, ergo anima est actus sui ipsius & idem definietur per semetipsum, negāda est consequentia, etsi enim concedere possumus, idem aliquo modo esse formam & cōpositū, attamen non omnino sunt idem, aliud enim est forma, aliud compositum ex materia, & forma, & hoc tanquàm sensile potest sumi in definitione animę, quę in sēsilis est, sic enim ignotius declaratur per notius.. Ob id in prædicamentis non male facit Aristoteles describens qualitatem pro quale, potest enim idem declarari per se ipsum, idem vt ignotius, per seipsum vt notius, notius autem est concretum abstracto; nulla igitur nugatio est, nulla absurditas si anima per corpus animatum definiatur. Dubitare hic aliquis posset aduersus id, quod modo argumentantes dicebamus partes organicas non dici organicas, sine anima nisi æquiuocè, hinc enim sequi videtur, falsum esse id, quod in prælectionibus diximus, in libris de partibus animalium agi de materia animalium, deinde in libris de anima agi de forma, nam in libris de partibus, vel partes considerantur vt animatæ, vel vt in animatæ, si vt animatæ, ergo ibi nō de materia agitur, sed potius de toto composito animato, si vero considerantur sine anima, non sunt organa, nisi æquiuocè. Ad hoc dico, partes illas absque dubio ibi considerari vt animatas, cū enim Aristoteles ibi consideret earū operationes, patet eas accipi cum anima, quia non operantur sine anima, sed cum anima, attamen intentio ibi non est considerare, aut cognoscere animam, sed solam ipsarum partium naturam: anima verò supponitur vt cōfusè tantum cognita, nemo namque est, qui animam in viuentibus præsertim vero in animalibus inesse, ignoret. Quòd autem animam supponat Aristoteles, vt confusè cognitam, patet legentibus totum primum librū de partibus animalium, quare ibi cognitio materiæ quæritur, in his libris autem de anima quæritur distincta cognitio formæ. Dubitant præterea multi aduersus hanc animæ definitionem, non enim videtur declarare essentiam animæ, cum sit tradita per posteriora, & per effectus, definitiones enim sunt tradendæ per causas, & per priora, vt essentiam rei declarent. Multi ad hoc multa dicunt, quæ nulla consideratione digna sunt, solum cōsiderare volo responsionem cuiusdā, qui dicit sententiam esse Aristotelis in secundo Physicorum, quod materia, & forma sunt sibi inuicem causæ, ideo cum corpus sit materia respectu animæ, definitio hæc non modo per posteriora traditur, sed etiam quodammodo per priora. Quæ responsio admittenda non est, quia corpus naturale organicum non sumitur hic vt Materia sine forma, sed vt compositum, quod est tantum effectus formæ non causa. Sed responsio vera est illa, quæ superius tacta à nobis fuit, id enim, quod alijs dubium visum est, fuit omnino necessarium, videlicet vt anima definiretur per posteriora, & per effectus. Anima enim est quoddam simplex, quod non habet causam priorem, & consideratur vt principium subiecti, ideo cum principium denotet respectum ad principiata, non potuit definiri nisi per principiata; talis fuit definitio primæ materię in primo libro Physicorum, & definitio naturæ in secundo Physicorum, cum enim definiantur, & considerentur vt principia necesse fuit eas definiri per respectum ad principiata, cum nomen principij relatiuum sit. Neque propterea dicimus effectum esse de essentia suæ causæ, sed solum declarare essentiam

tiam

tiam causę, nam de essentia principij, quatenus est principium non est effectus ipse, sed respectus ad ipsum effectum non enim est de essentia animę ipsum compositum animatum, sed respicere ipsum compositum animatum, quia est essentialis conditio cuiuscunque formæ naturalis esse in tali materia, & tale compositum constituere. Aliud enim est dicere corpus naturale viuens esse de essentia animæ, aliud est dicere, quòd esse actum primum corporis naturalis viuentis est ipsa animæ essentia; illud enim falsum esse non inficiamur, at hoc absque dubio est verum. Sed aduersus hæc, quæ modo diximus, adhuc dubitari potest, & est dubiũ Alexandri in secundo libro Quæstionum capite nono. Si enim essentia animæ declaratur per hunc respectum ad aliud, & per hoc quod est actus alterius, ergo videtur quod sit in prædicamento relatiuorum, non in prædicamento substantiæ. Ad hoc dicit Alexander & bene, non esse validam hanc consequentiam, est alterius, refertur ad aliud, ergo est in prædicamento relatiuorum, quod declarat per ea quæ dicuntur ab Aristotele in prædicamentis, nam caput dicitur alicuius caput tamen verè substantia est, nõ ad aliquid, sic anima est alterius, est actus corporis, tamen est pars substantiæ, & substantia, non est relatiuum. Ratio autem est, quoniam proprie relatiua ea sunt, quorum esse est totum in respectu positum, quod de capite, & de anima dicere non possumus, non enim totum esse capitis est positum in respectu ad aliud; quamuis enim à natura sit constitutum ut sit pars alterius, tamen secundum se est substantia, cui superuenit iste respectus ad aliud, sic anima est substantia secundum se, cui iniunctum est à natura, vt sit propter aliud, & vt sit actus alterius. Vult autem significare Alexander, quod caput, & anima sunt relatiua secundum dici, non secundum esse, dicunẽ enim ad alterum, sed nõ tota ipsorum natura est posita in hoc respectu. Quòd si omnia, quæ dicũtur ad alterum essent in prædicamento relatiuorum, omnia essent relatiua, aut saltem accidentia omnia essent in prædicamento relatiuorum, quia omne accidens est alicuius accidens, omnis qualitas est alicuius qualitas, anima igitur est substantia secundum se, quæ est fundamentum relationis superuenientis.

Solet etiam dubitari, quia non videtur vniuersaliter verum, quòd anima sit actus corporis organici, idest dissimilaris, cum sit etiam actus corporis similaris, vt carnis, caro enim in animali est animata, igitur vel neutrum fuit ponendum in definitione animæ, vel ambo. Respondendum est, quòd anima per se primo est actus corporis dissimilaris, idest totius compositi, vt hominis, equi, quod dicitur ab Aristotele corpus instrumentale, idest in varia instrumenta distinctum, at secundariò & per hoc dicitur etiam esse actus singularum partium, tũ dissimiliarium, ex quibus totum constat, tum similarium, ex quibus constant dissimilares. Aristoteles igitur non debuit in definitione animę exprimere nisi totum compositum, quod per se primo, & immediatè informatur ab anima, tanquam effectus adæquatus, non illa, quæ remotè, & secundariò informari dicuntur, nam nominatione totius compositi viuentis etiam partes omnes secundariò comprehenduntur. Quòd autem id, quod primò informatur, sit totum ipsum animal, & tota planta, patet ex ipso modo loquendi, dicimus enim animam hominis, animam equi, non dicimus animam pedis, vel manus, scimus tamen, quod per totius hominis animationem animatur, & manus, & caro. *Instrumenta autem, & plantarum partes sunt.* Hic Aristoteles dubium soluit, quod de plantis oriebatur, cum enim supponat, plantas esse animatas, vt in calce primi libri demonstraue rat aduersus antiquos, dubium ex plantis oriebatur aduersus animę definitionem iam traditam. Nam videntur plantæ non esse corpora organica, animam tamen habent, ergo non est vniuersaliter verum, quod anima sit actus corporis organici. Aristoteles igitur hoc dubium soluit, ostendens plãtas esse corpora organica, & simul etiam rationem dubitationis declarat, nempe cur videatur plantas non esse organicas, ratio enim huius est quoniam plantarum partes sunt, *Penitus simplices*, simplices enim nou absolutè vocat, cum sint corpora mista ex elementis, sed cõparatione animalium, in quibus manifestissima est partium dissimilitudo, quia sunt magis elaboratæ, quare non est obscurum, eas esse instrumenta ad varias operationes. At in plantis non admodum apparet partium distinctio, quia sunt magis rudes, quare simplex hic nil aliud significat, quàm indistinctum, & rude, quemadmodum quandoque etiam hominem rudem vocamus simplicem. Quoniam autem non est in plantis admodum euidens distinctio partium, est etiam obscura in eis officiorum varietas, proinde non apparet partes plantarum esse organa, ideoque plantas esse corpora organica. Aristoteles igitur hoc ostendit, declarans diuersitatem officiorum in partibus plantarum, neque id facit exquisitè, non enim omnes partium differentias, omniaque officia considerat, sed aliqua tantummodo, & aliquas partes, cum hoc per occasionem satis sit ad ostendendum quod plantæ sint corpora organica; inquit igitur Aristoteles foliorum officium esse vt operiant, ac tueantur pericarpium, & huius officium esse vt tueatur fructum, fructus enim vocatur propriè non totũ pomum, sed semen, quod intus latet in pomo, pulpa autem illa, quæ nobis est cibus, vocatur à Græcis περικάρπιον idest, id, qđ circumdat fructum. Huius igitur officium est protegere fructum,

ctum, ac tueri, vt conseruetur; foliorum autem officium est, vt protegant ipsum pericarpium, ne à nimio solis calore penitus arescat, at destruatur. Præterea (inquit) radices in plantis proprium habent officium trahendi alimentum, ideo proportione respondent ori in animalibus. Patet itaque in plantes officiorum, & organorum varietas, quare non est dubitandum plantas esse corpora organica, licet rudes & simplices sint, non enim constant ex partibus similaribus ita distinctis, vt cōstare cernuntur animalia, manus enim hominis constat ex carne, ossibus, & neruis, ac alijs partibus, quorum manifesta est differentia, partes autē plantarum videntur ex eadem fermè materia constare, attamen ex officiorum diuersitate, diuersa esse organa cognoscuntur.

TEXTVS VII.

Si autem aliquid commune in omni anima oportet dicere, erit vtique primus actus corporis naturalis instrumentalis. Vnde non oportet quærere, si vnum est anima, & corpus, sicut neque ceram, & figuram, neque omnino vniuscuiusque materiā, & id, cuius materia; vnum enim, & esse cum multipliciter dicatur, quod proprie est actus est.



N hoc textu Aristoteles colligit primo ex dictis definitionem animæ limatam, & perfectam, deinde per eam dubium quoddam solui ostendet. Definitionem animæ talem colligit. Anima est primus actus corporis naturalis instrumentalis, in qua notare debemus Aristotelem omisisse illa verba *Potentia vitam habentis*, quia satis eorum sensum refert illa dictio, *Organici*, sicut antea ostendimus. Est etiam notandus hic modus loquendi, *Si aliquid commune in omni anima*, quo Aristoteles duo significare videtur. Vnum, quòd definitio tradita omnem animā amplectitur, vt etiam in primo textu dictum est, & vt dicturus est etiam in sequentibus, nulla igitur anima excludenda est ab hac definitione. Alterum verò est, quòd Aristoteles in dubium reuocare videtur, an detur aliqua communis definitio omnium animarum, cum dicat, *Si quid commune*. non quidem vt neget dari definitionem communem (vult enim esse cōmunissimam omnis animæ definitionem) sed quia inferius dicturus est, hanc communem definitionem non sufficere pro anima cognoscenda, sed habēdas esse definitiones proprias singularum, propterea quod anima est commune analogum, analogum autem aut nihil est, aut posterius, vt dictum est in procemio primi libri, quare omnino necessarium est habere proprias definitiones analogatorum. Attamen (inquit Aristoteles) si quæ datur communis definitio omni animæ, ea est, quam attulimus. Postea quando inquit. *Vnde non oportet quærere, an vnum sit anima, & corpus*, ostendit, quomodo per hanc definitionem animæ facile soluatur dubium quoddam, quod est, quomodo ex anima, & corpore vnum fiat. Hoc autem dicere videtur propter antiquos, & ad significandum eorum errorem, vt significat Auerroes, nam in Textu octuagesimo secundo & nonagesimo primi libri ostendit, quòd antiqui, qui ponebant animam esse quid corporeum, nō poterant dicere, quomodo ex anima & corpore vnum fiat, nam aggregatio duorū corporum non facit vnum, nisi per contactū, & ligamentum, ideo Aristoteles tum ad denotandum illorum errorem, tum ad ostendendū propriæ de anima sententiæ veritatē hic ostendere vult, quod ex tradita animæ definitione dubium illud facilè soluitur, quod secundum antiquorum sententiam solui non poterat, hoc enim magnum esse solet veritatis indicium. Ponit autem primò ipsum dubium, deinde cū dicit *Vnum enim & esse*, dubium soluit. Quando autem dubium proponit inquit, *Non oportet quærere*, non quòd prohibeat, ne quæramus, quomodo compositum sit vnum, quæri enim potest, & aliqua est causa huius veritatis; sed ad significandum, quod non debemus laborare in quærenda causa aliqua externa huius veritatis; causa enim nulla est alia, quàm ipsa natura, componentium, scilicet, materiæ, & formæ, eaque satis apparet in definitione animæ iam tradita, quare nulla alia causa quærēda est. Quæstionem etiam declarat Aristoteles exemplo rerum arte actarum, vt sæpè solet res naturales declarare exemplis artificialium. Inquit enim *Sicuti neque ceram & figuram*, sicuti in artefactis non est laborandum in quærenda causa, cur ex materia, vt cera, & forma, quæ est figura, fiat vnum, quod vocatur statua, hoc enim satis est manifestū consideranti ipsam materiæ, & formæ naturam, vt ipse statim declarat dubium soluens, quando dicit *Vnum enim & esse*. Et solutio in hoc consistit, quod materia est potentia, forma verò actus, vt in secundo textu dictum est, ex potentia autem & actu fit vnum, quoniam (vt docet Aristoteles octauo Metaphysicorum vltimo) materia, & forma sunt vnum, & idem, differunt solum per potentiā

&

& actum, vt exempli gratia, materia hominis est potentia homo, & ille idem homo, qui postea per formam fit homo actualis, ex materia igitur & forma fit vnum, tanquam ex perfectibili, & perfectione, quia entitas & vnitas pendent à forma, ideo vbi vna forma ibi vnum esse, & vnum ens, materia enim nō est aliud ens, sed illud idem potestate; ideo ex duobus actibus non fit vnum, quia vbi duo actus, ibi duo esse, cum neuter sit perfectio alterius. Quod autē dicit Aristoteles. *Vnum enim & esse cum multipliciter dicatur*, à Themistio sic intelligitur. Ens dicitur multipliciter, quia diuiditur in decem prædicamenta. Hęc expositio à proposito aliena est, nam oportet talem intelligi entis diuisionem, cuius membrum aliquid sit actus, cum Aristoteles subiungat, *Quod propriè est, actus est*, actus autem reperitur in omnibus prædicamētis. Ioannes Grammaticus dicit, vnum multipliciter dici, aliud enim est vnum numero, aliud vnum specie, aliud vnum genere, quæ expositio eandem patitur difficultatem, & præterea hæc est quidem diuisio vnius & non diuisio entis. Aristoteles autem talem intelligit diuisionem, quæ sit, & vnius, & entis. Ideo accipienda est Simplicij, & Auerrois expositio, qui dicunt vnum, & ens sumi multipliciter, idest potentia, & actu, materia enim est ens potentia, & vnum potentia, forma verò actus, vnde compositum fit ens actu, & vnum actu, dicit ergo Aristoteles non esse ueram entitatem, neque veram vnitatem illam, quæ est potestate, sed illam, quæ est actu, neque esse aliud ens, seu aliud vnum ab eo, quod est actu, sed illud idem imperfectè, & inchoatè, eadem autē est res, quæ prius est imperfecta, postea perfectionem adipiscitur, propriè enim unum, & ens est ipse actus. Ex materia igitur quæ est potentia, & forma, quæ est actus, unum fit, quia unus ibi est actus, à quo entitas, & unitas sumitur. Materia verò cum sit potentia, non est aliud ens, neque aliud vnum, sed illud idem potestate tamen, postea fit actu per formam, & ita vnum ens ex potentia, & actu. Ex anima igitur, & corpore fit vnum, quia anima est forma, & actus, corpus verò materia, & potentia. Sumitur enim hic corpus non pro toto composito, sed pro eo, quod est materia, & altera pars compositi. Ex hoc contextu colligūt aliqui verissimè, quod sub definitione animæ non continetur aliqua anima, quæ non informet materiam, & det esse composito; hic enī Aristoteles vniuersè de omni anima loquens dicit, unum fieri ex corpore, & anima, quia corpus est materia, quæ est potentia, forma verò actus. Intelligit autem materiam in potentia ad esse, & formam dantem esse ex his enim fit vnum ens, quia forma dat vnum esse, ex forma autem assistente, & eo, cui assistit non fit vnū secundum esse, cum vtrumque separatum habeat esse proprium, & actum proprium. Sed clarior res est, quàm ut declaratione indigeat; hoc enim tanquam corollarium ex definitione animæ ab Arist. deducitur ad maiorē eius definitionis declarationem.

TEXTVS VIII.

Vniuersaliter autem dictum est, quid sit anima. Substantia enim est, quæ secundum rationem, hoc autem est, quod quid erat esse huiusmodi corporis. Sicut si aliquod instrumentorum naturale esset corpus, ut securis, esset enim securi esse substantia ipsius, & anima hoc, separata autem hac non vtique amplius securis esset, nisi ęquiuocè, nunc autem est securis, non enim huiusmodi corporis ipsum quid erat esse, & ratio anima, sed naturalis huiuscemodi habentis in seipso principium motus, & status.

IN hoc textu Aristoteles adhuc magis declarat definitionem animæ, & potest diuidi hic textus in duas partes. In prima declarat definitionem animæ referens eius sensum alijs uerbis idem significantibus; in secunda eam declarat exemplo sumpto à rebus arte factis. In prima quasi concludens dicit, traditam esse definitionem animę vniuersalem, idest, quæ amplectatur omnem animam, vt sæpe etiam superius protestatus est, & statim eam repetit, sed alijs verbis, quæ ipsius sensum magis aperiant, dum dicit. *Est enim substantia, quæ secundum rationem*. Et sumit substantiam pro essentia, vt sensus uerborum sit. Anima enim est ipsa essentia viuentis corporis, quæ per rationem, idest per definitionem ipsius uiuentis significatur. Asserit igitur, actum primum in definitione animæ acceptum significasse ipsam organici corporis essentiam, per quam definitur corpus uiuens, hæc enim est propria talis corporis forma, quæ ipsum esse facit. Hoc autem Aristot. adhuc magis declarat, quando dicit. *Hoc autem est, quod quid erat esse huiusmodi corporis*. idest est

ipsa

ipsa quidditas corporis talis, nempe viuētis, seu organici. Patet igitur apud Aristotelem hæc omnia idem significare, substantia vt forma talis corporis, actus primus talis corporis, essentia talis corporis, quę in definitione sumitur, & qđ quid est talis corporis. Per hos autem omnes loquendi modos qui non videt Aristotelem significare animam esse formam informantem, & dantem esse composito cæcus est, etenim non dicitur essentia, & quidquid est nisi forma dans esse, & qua compositum tale est. vt patet in secundo Physicorum decimo, vndecimo, duodecimo, & vigesimooctauo, vbi Aristoteles causam formalem vocat quod quid erat esse, & rationem rei, nec de alia forma loquitur quàm de informante, quæ est natura rei. Et Septimo Metaphysicorū vigesimo docet, quòd quidditas nō distinguitur ab eo, cuius est quidditas, sed est ipsāmet substantia rei, cuius est quidditas, quod dicere nō possumus de forma assistente tantum, est enim quoddam extra rei substantiam, quod rei assistit, vt illa vtatur, & illam regat. Postea verò quando dicit *Sicut si ali quod instrumentorum naturale corpus esset*, declarat hoc idem exemplo sumpto à rebus artefactis, quoniam enim forma corporis naturalis nō est sensilis, ideo sumit formam corporis artificialis sensilem, vt declaret, quòd anima est substantia corporis viuentis, vt forma ipsius. Sumit autem securim, quæ est instrumentum ab arte factum ad incidendum, cuius forma, qua est securis, est illa figura cum acumine, & aptitudine ad incidendum, sed quia forma hæc accidens est, & quatenus accidens non confert ad ostendendum animam esse substantiam, ideo Aristoteles facit quoddam suppositum, falsum quidem, aptum tamen ad rei declarationem, & magno vtitur artificio, vt mox notabimus. Supponit securim esse corpus naturale, non quidem quatenus est ferrum, hoc enim clarū est, nec vlla egebat suppositione, sed quatenus est instrumentum propter incisionem, & quatenus est securis, ita vt qua ratione securis est reuera corpus artificiale, supponatur eadem ratione esse corpus naturale. Hoc supposito, certum est, quòd illa forma securis, & illud acumen ad incisionem idoneum est ipsa substantia securis, & quod quid est; quod patet, quoniam eo ablato destruitur totum esse ipsius securis, nec amplius est securis, nisi æquiuocè, nam si amoueatur acumen, quo apta erat ad incidendum, etiam si figura ipsa seruetur, non remanet forma, qua est securis, & perinde est, ac si esset lignea, inepta enim est ad vsum, quare non est securis. Qualis itaque est illa forma respectu securis, intelligas (inquit Aristoteles) talem esse animam respectu viuentis corporis, videlicet esse ipsam viuentes essentiam, & quod quid est, qua posita ponitur viuens, & qua ablata non remanet viuens, nisi æquiuocè, nam homo mortuus non est homo, nisi æquiuoce, perinde, ac si esset lapideus, vel ligneus. Sic autem videtur Aristoteles innuere rationem quandam à posteriori, qua probetur animam esse substantiam vt formam ipsius viuentis corporis, parum diuersā ab illo syllogismo, quo vsus est supra in textu quarto ad idem probandum. Illud enim, per quod viuens est viuens, & quo ablato aufertur totum esse viuentis, est substantia eius vt forma, atqui anima est huiusmodi, vt per ipsam viuens habeat esse, & ipsa ablata desinat esse viuens, ergo anima est substantia viuentis vt forma, sed hoc in loco Aristoteles vim huius syllogismi considerat in instrumento artificiali, in quo euidentior est propositio minor, quia eius forma sensilis est. Maior autem propositio manifesta est, nam posita sola materia viuentis nō ponitur viuens, ablata verò aufertur quidem, at non ea primò ablata, nam sola forma est illa, qua primò ablata aufertur res, vt ait Auerroes octauo Metaphysicorum commentario quinto in fine, nam ablata materia aufertur ideo res, quoniam ablata materia aufertur forma, quia sine materia non potest esse forma, sed non primò propter ipsam materiæ ablationem. Sic etiam ablatis accidentibus essentialibus aufertur res, non tamen primò, sed per ablationem formæ, quæ sine illis existere nequit. Illud igitur, quo posito, primò ponitur viuens, & quo primò ablato aufertur, est substantia vt forma ipsius, quare clara est maior, & minor similiter clara est, vt diximus, in instrumento arte facto accepto loco corporis naturalis. Hæc est tota sententia verborum Aristotelis, restat, vt verba ipsa perpendantur. Inquit *Esset enim securi esse substantia ipsius*, hoc est, supponendo, quòd securis esset corpus naturale, figura illa, qua securis est securis, esset ipsius substantia, idest essentia, quæ per definitionem significatur, seu substantialis forma. Postea verò cum dicit, *Et anima hoc*, omnes hæc quoque verba de securi dicta intelligunt, vt sensus sit, & figura illa securis, esset, anima ipsius securis. Quæ expositio patitur hanc difficultatem, quod statuendo securim esse corpus naturale, sequitur quidem quod eius figura sit ipsius forma substantialis, at non sequitur quod sit anima. Sed ad hoc respondent, quod hæc consequentia valida est non tantum ex eo supposito, quod securis sit corpus naturale, sed ex eo quoque quòd sit instrumentum, nam forma corporis naturalis instrumentalis nō est nisi anima. Hęc tamen responsio mihi videtur non satis tuta, quia aliud est instrumentum; aliud est instrumentale, nouimus quidem hactenus, quod anima est actus corporis instrumētalis, idest, distincti in varia instrumenta, sed quod vnius simplicis instrumēti per se primò sit actus nō cognoscimus Propterea ego puto, aliter intelligenda

esse verba hæc, *Et anima hoc*, videlicet non de securi, sed de corpore viuente, vt per hæc Aristoteles comparationem faciat formæ securis cum anima viuentis corporis, & omnium verborum sensus hic sit, si securis esset corpus naturale, forma illa, qua est securis, esset eius substantia, & quod quid erat esse, hoc idem est anima respectu viuentis corporis. Postea sequentibus verbis prosequitur id declarans de securi, vt idē intelligamus de corpore viuente. Quòd hæc sit horum verborum vera interpretatio, locutio ipsa declarat, nam secundum communem illam expositionem non satis congruè apponitur illa dictio, *Hoc*, sed dicendū fuisset, substantia, & aīa eius; cum ergo dicat καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο significat animam poni vt subiectum, hoc verò vt prędicatum, vt sit sensus, & anima est hoc ipsum, qđ forma securis respectu securis. Cum autem dicit, *Separata enim hac*, probationem adhibet à posteriori, vt iam diximus, & est error in latino codice, vbi enim legimus, *Autem*, est legendum *Enim*, & intelligitur separata forma illa à securi, auferri totum esse securis, nempe per se primò separata vt antea dicebamus Verba autem illa *Nunc autem est securis*, accipienda sunt tanquā correctio suppositæ falsitatis. Supposuit enim, securim esse corpus naturale ad maiorem rei declarationem. Sed ne intelligamus, comparationem viuentis cum securi fieri in omnibus, ideo subiungit hoc exemplum fuisse fictum, quia reuera securis nō est corpus naturale, sed securis est corpus artificiale, quod est quidem organum quoddam, at non est organicum, quale est corpus viuens, & mouetur à motore extrinseco, & vtente extrinseco; at corpus viuens cuius essentia, & quidditas est ipsa anima, non est (inquit) tale corpus reuera, quale est securis, sed est corpus naturale, quod mouetur à motore interno, cum habeat in seipso principium motus, & quietis; hęc enim est differentia corporis naturalis, quatenus est naturale, ab artificiali, quatenus est artificiale Est autem hic notandum artificium Aristotelis, qui visus est exemplo securis non modo vt euidenti, quia formam habet sensibilem, vt dictū est, nam potuisset etiam similiter accipere formam aliquam accidentalem non arte factam, vt album; sed etiam vt instrumento quodam, idque ipse significauit, dum dixit, *Si aliquid instrumentorum naturale esset corpus*, respexit enim quorundam antiquorum sententiam, qui dicebant animam esse quid absolutum à corpore, quæ nullum alium respectum habeat ad corpus, quàm vt mens ipso corpore tanquam instrumento, sicuti nauta vtitur naui, & homo vtitur securi ad incidendum. Aristoteles igitur ita vult animæ definitionem à se traditam declarare, vt hic error excludatur ꝙ enim anima vtatur corpore, ipse nō negat, sed quod nullum alium habeat respectum ad corpus, quàm vtentis ad instrumentum, hoc efficaciter negat quia vult animam esse ēt ipsam viuentis corporis substantiam, & quidditatem, quod vtique non esset, si esset solum vtens externum. Ideo sumit instrumentum artificiale, securim, quæ ab his duobus simul pendet, à forma sua informante, quæ est figura illa cū acumine, quæ est securis, & ab utente externo, qui homo est, declarat enim naturam animę in hoc cōsistere, ꝙ est sicut figura, & acumen in securi, quia est quidditas viuentis corporis, & forma dans esse, sed non vt vtens externum, quod sit solū vtens, & non sit substantia ipsius viuentis. Ob id tum differentiā, tū conuenientiā tangit Aristoteles inter securim & corpus viuens; cōuenientiā qdē quatenus idem est anima in viuente, qđ acumen in securi, nēpe forma informans, & quidditas rei; postea verò differentiam, qm̄ securis habet vtens extrinsecū, à quo mouetur, quatenus est securis, nā quatenus est instrumentū artificiale nō mouetur ab interno principio ad vsum, & operationē, sed ab extrinseco; at corpus viuens est corpus naturale, qđ habet mouēs internum, qđ quidem est ipsamet anima, quare anima non solū est vtens, vt illi dicebant, sed ēt forma substantialis, & quidditas corporis naturalis viuentis. Hic est scopus, hoc est artificium Aristotelis in hoc contextu, qđ considerare deberent illi, qui sequūtur opinionē Auerrois de anima intellectiua humana, talis enim est hæc Auerrois opinio, qualē Aristoteles refutat vt sententiā antiquorum. Auerroes. n. dicit, intellectū non dare esse homini, & hominē esse hominem per cogitatiuam, intellectum aūt tanquā extrinsecum quoddā vtens esse extra hominis substantiam, & vti tantum ipso homine. Aristoteles aūt hic naturam omnis animæ declarans in vniuersum, putat animam respectu viuentis corporis esse sicuti acumē respectu securis, nō sicuti hominem vtentem respectu securis, cuiusmodi esse debet ēt anima intellectiua. Hæc igitur secundum Aristotelē est sicut figura securis, & figura nauis, non sicuti nauta, & homo vtens securi, at secundum Auerroem est sicuti nauta, & vt homo vtēs securi, quæ nō est opinio Aristotelis. Auerroes in cōmentario occasionē sumēs ab exemplo artificiali ab Aristotele sumpto loco corporis naturalis, differētiam considerat inter formā naturalē, & formā arficialem, & inquit. Ablata forma substantiali aufertur nomē, & definitio rei, immo aufertur ēt materia rei, at ablata forma artificiali, nō aufertur nomē, neque definitio rei, quia nō aufertur eius materia, q̄ adhuc manet in actu pfecto, manet. n. nomē, & definitio ferri ablata figura securis, vnde colligit Auerroes, ꝙ in naturalibus nomē rei primò significat formā, deīde cōpositū, hoc. n. tale est per formā, in artificialibus vero nomē primò significat materiam, deinde formā, seu totū cōpositū formatū, vt securim.

Ad

Aduersus Auerroem quidam posteriores insurgunt & argumentum sumunt ex Aristotele in secundo Physicorum, vbi dicit, quod sicuti se habet forma naturalis ad compositum naturale, ita se habet forma artificialis ad compositum artificiale. naturale enim tunc dicitur tale actu, quando habet suam formam, sic artificiale tunc dicitur tale quando habet formam artificialem, nam vnumquodque magis dicitur tale ab actu, quam à potẽtia; itaque securis magis appellabitur securis à forma sua qua est securis quam à materia, quare nomen securis dicitur primo de forma, deinde de composito, seu de materia, & ablata figura securis aufertur essentia securis, non autem manet, vt male dicebat Auerroes, quare concludunt Auerroem in errore fuisse, & sui immemorem, cum sæpè aliàs dixerit artificialia esse talia, per formam, non per materiam. Alij verò, itque viri eruditi, nituntur Auerroem tueri, sed verborum Auerrois ita vanam, & extortam expositionẽ cogitant es, vt nemo iudicare posse videatur eã fuisse Auerrois mentem. Hac igitur dimissa ego puto, hos omnes prauum sensum verbis Auerrois tribuisse, nam si bene intelligantur, nihil in se habent difficultatis. Instrumentum igitur artificiale, vt securis, potest duobus modis considerari; primò quatenus est instrumentum artificiale, quatenus est securis; secundò quatenus est compositũ de prædicamento substantiæ subsistens extra animam. Primo modo Auerroes nõ negaret securim esse securim per formam suam artificialem, quia hoc negando fatuus esset, & immemor sui, cum clarum sit, quamlibet rem nominari, & esse talẽ à sua forma; sed hoc in loco non sumit Auerroes securim, vt securim, idest vt corpus artificiale, sed vt corpus naturale, & vt indiuiduum substantię actu existens extra animam, patet enim hæc esse Auerrois verba in commentario præsenti. Hoc autem modo Auerroes verũ dicit, quod securis non habet esse actuale in natura à figura illa artificiali, quia absolutè considerando securim vt corpus naturale, illa figura est accidens, quod nõ est aptum dare alicui esse actuale, neque nomen, & definitionem, prout res accipiuntur, quatenus sunt substantiæ existentes extra animam, tota enim existentia securis pendet à ferro, quod in securi habet locum materiæ, sed est compositũ ex materia & forma naturali, quare manente ferro, & corrupta figura manet nomen, & definitio securis nõ quidem vt rei arte factæ, sed absolutè vt substantiæ existentis extra animam, quoniã materia securis non corrumpitur ad corruptionem illius formæ accidentalis, sed formata manet sua propria forma substantiali, per quam existit actu, non per formam accidentalem. Ideo quando inquit Auerroes, nomen in artificialibus primo signi ficare materiam, deinde vero compositum formatum, intelligit cõsiderando ea vt indiuidua substantiæ existentia extra animam. sic enim illa forma artificialis est accidens. Quod si sumeretur securis vt res arte facta, tunc securis nomen primo significat formam illam artificialẽ qua est securis, deinde totum compositum, nec hoc negaret Auerroes. Quod autem dicat, forma substantiali corrupta, corrumpi etiã materiam, difficultatem facere non debet, nõ enim dicit materiam primam corrumpi, quoniã hæc est incorruptibilis, sed materiã propriã illius formæ, redditur aũt propria per proprias dispositiones, quas singula forma requit, sic n. quælibet forma propriã materiã postular quæ alij formæ non conuenit. Hæc igitur materia propria corrumpi dicitur per corruptionẽ propriarum dispositionum.

TEXTVS IX.

Considerare autem & in partibus oportet, quod dictum est. Si enim esset oculus animal, anima vtique ipsi visus esset, hic enim est substantia oculi, quę secundum rationem, oculus autẽ materia visus est, quo deficiente, nõ est amplius oculus, nisi æquiuocè, sicut lapideus, aut depictus. Oportet igitur accipere, quod est in parte, in toto viuente corpore, proportionaliter nanque habet sicut pars ad partẽ, totus sensus ad corpus sensitiuum secundum quod huiusmodi.



IC Aristoteles illud idem declarat quod declarauit in præcedente contextu, sed alio accepto exemplo, ibi enim accepit exemplum artificiale securim, hic verò sumit exemplũ naturale, mẽbrũ animalis, oculũ, vnde colligit illud idem argumentum qđ colligit ex securi, ad ostendendum, quòd anima sit substantia, & quidditas viuẽtis corporis, nempe quia ea ablata per se primo aufertur natura & esse ipsius viuentis. Sententia totius literæ hæc est. Consideremus in partibus ipsius animati corporis id, qđ in securi considerauimus, & accipiamus oculum, qui cũ sit instrumentũ, habet essentiã suam constitutam in fine, seu aptitudinẽ ad finem, in visu igitur, hoc est in potentia visiua. Ergo forma, & quod quid est ipsius oculi est

visus, ergo ablato visu, patet, quòd oculus non est oculus, nisi æquiuocè, quia solo nomine est oculus, non definitione, quæ sumitur à facultate videndi. Atqui sicuti se habet visus ad oculum, ita anima sensitiua tota ad totum animal, sicuti enim ablato visu, aufertur per se substantia oculi, ita ablata tota anima sensitiua aufertur per se totum esse animalis, ergo tota anima est, quod quid est animalis, & substantia vt forma ipsius, quemadmodum visus est substantia oculi. Vt autem mens Aristotelis melius intelligatur, sciendum est, quòd nec exemplum securis, nec exemplum oculi est per se accommodatum ad ostensionem propositi, sed solum facta aliqua suppositione, quoniam enim securis est res arte facta, cuius forma est accidens, non fuit idonea ad declarandum, quod anima sit substantia viuentis corporis, quia suspitionem gignere poterat, an fortasse anima similiter esset forma accidentalis, ideo Aristoteles supposuit securim, quatenus est securis, esse corpus naturale, hoc enim est supponere, quòd illa figura, quæ est accidens, sit forma de prædicamēto substantiæ. Similiter nec exemplum oculi ad propositum conferet, nisi facta aliqua suppositione, nam potentia visiua non est forma oculi de prædicamento substantiæ, sed est potentia animæ locata in eo instrumento corporis, quæ est qualitas secundæ speciei, si quidem vna est forma substantialis, qua totum corpus informatur, nec datur vlla propria forma huius partis distincta à forma aliarum partium, & à forma totius, quare forma substantialis, quæ informat oculum, est illa eadem anima qua totum corpus informatur, sed quia per hanc non significatur, nec constituitur propria oculi natura distincta à naturis aliarum partiū, ideo per propriam illius membri potentiam significamus eius essentiam, & quidditatem, membra enim sunt organa diuersa prædicta diuersis potentijs ad obeunda diuersa munera. Non est autem inconueniens, quòd potentia visiua, quæ est qualitas, dicatur oculi naturam & essentiam constituere; esset quidem inconueniens in toto, sed non in parte, quia nulla esse potest substantialis forma in parte præter formā totius, sed est in singula parte operatio propria, sed propria potētia ad illam, qua distinguitur vna pars ab alia. Nec est inconueniens, quòd aliqua substantia sumpta in respectu ad aliud, vt quatenus instrumentum est, vel etiā quatenus principium, habeat suam essentiam constitutam in aliquo accidente. Quoniam igitur potentia visiua est qualitas, exemplum hoc non conferebat ita absolutè acceptum ad ostendendum quòd anima sit forma substantialis totius viuentis corporis. Ob id Aristoteles non absolutè accipit oculum, vt oculum, sed cum hac suppositione, *Si esset oculus animal*, supponendo enim, quòd oculus non sit pars animalis, sed animal totū, potentia visiua constituens essentiam oculi non potest amplius esse qualitas, quia necesse est, vt corpus naturale sit tale per formam propriam de prædicamento substātiæ, sed ex necessitate esset forma substātialis, Talis itaquæ est anima respectu totius viuentis, qualis esset potentia visiua respectu oculi, si oculus esset animal totum, nempè essentia ipsius, & substantia vt forma, qua ablata aufertur totum esse viuentis, sicut ablata potētia visiua non manet oculus, nisi æquiuocè. Ex his colligimus, errasse nonnullos, qui hoc in loco ostendere nituntur, potentiam visiuam nō esse accidens, sed substantiam, hoc enim si esset, potuisset Aristoteles, ac debuisset accipere absolutè oculū, neque vti hac suppositione, si oculus esset animal. Alium quoque errorē quidā alij committūt, dubitant n. quomodo Aristoteles argumentetur à parte animalis ad totum, tanq̃ à notiore ad ignotius, cū in textu quarto primi Physicorum, dixerit totū esse notius partibus. Respondent, illā regulā primi Physicorum nō semper esse verā, sed quandoque cōtingere, vt aliqua pars sit notior toto, vt euenit in proposito exemplo. Mihi aūt videtur, nec dubium esse oportunū, neque verā solutionē. Quod. n. ad dubiū attinet, aliud est loq̃ de cognitione cōfusa, aliud de distincta, Aristoteles primo Physicorū textu quarto dixit, totū esse notius sensui, q̃ partes, loquens de cognitione confusa, aliam. n. q̃ confusam sensus non habet, & id de solo sensu verū est, non de intellectu, quod. n. totū secundum quātitatem acceptū cognoscatur prius, q̃ partes, non est verū nisi de cognitione sensitiua, vt ibi Aristoteles indicat. Hoc aūt in loco sermo est de cognitione distincta, loquitur. n. Aristoteles de essentia oculi, & animalis quæ nō à sensu cognoscitur, sed ab intellectu, & cognitio distincta est, quia essentiā rei quærere est quærere cognitionē distinctā, quare dubiū ad rem non pertinet. Solutio quoque secundū se falsa est, nā regula Aristotelis in proœmio primi Physicorū est semper vera, dūmodo hæc vna conditio seruetur, ꝙ totum sit cōprehensibile sensu, notior enim est pars terræ, quàm totum elementum terræ, quia tota terra sensu comprehendi non potest, sed quando totum simul à sensu percipi potest, sensus prius percipit totum quam partem, quare dum loquimur de cognitione sensitiua, notius est animal oculo. Ratio autem, cur in præsentia notior sit oculus animali toto, est illa, quam in textu præcedenti tetigimus; notiora enim nobis sunt accidentia, quam forma substantialis, ideo Aristoteles à notioribus progreditur, dum argumentatur à forma accidentali ad substantialem, supponens, ꝙ forma accidētalis sit substantialis, nam & forma securis, & forma oculi, vt partis, accidens est, Aristoteles autē supposuit vtramque esse formam substantialē, dum supposuit secu-

rim

rim esse corpus naturale, & oculũ esse animal totum. Consideranda sunt verba illa *Oculus autem materia visus est*, cum enim dixerit visum esse formam, & definitionē oculi, & subiungat oculum esse materiam ipsius visus, quæritur an sumat oculum seclusa anima, sic enim tenet locum materiæ, an oculum animatum. Primo modo exposuit Alexander referēte Simplicio, ac refellente sumpto argumēto à sequentibus verbis Aristotelis qui dicit oculum non esse sine visu, nisi æquiuocè. Ob id putat Simplicius intelligendum esse oculum animatum, sed statim contra hoc dubitat, quia totus oculus animatus non potest vocari materia visus, sed est potius compositum ex materia, & visu tanquã forma; ad hoc respondet, animam in oculo duobus muneribus fungi, primo informare ipsum oculum, & viuum reddere; deinde eo vti vt instrumento, quæ duo munera animæ si nõ re, saltem ratione distinguuntur. Aristoteles igitur sumit oculum animatum, idest informatum ipsa anima, & hoc totum vocat materiam respectu animę vtentis. Sed hæc Simplicij interpretatio admittenda non est, quia vt cõcedamus animam esse & informantem, & vtẽtem, Aristoteles hic eam nõ considerat vt vtentem, sed solum vt informantem, & fungẽtem officio formæ, cum velit ostendere animam esse essentiam, & definitionem viuentis, sicuti visus respectu oculi. Declarandum igitur est, quomodo oculus dicatur materia respectu visus accepti vt formæ, non vt vtentis organo, loquimur enim de actu primo, non de operatione. Ego igitur puto rectam esse Alexandri expositionem, si sano modo intelligatur, quam videtur hic accepisse Themistius, qui dicit, visus est forma oculi, oculus autem est totum compositum, at eius corpus est materia ipsius visus, reuera enim oculus significat totum compositum, at dum refertur ad visum tanquam ad formam, significat materiam, quia concernit materiam, sicut si diceremus hominem esse materiam animæ rationalis idest corpus hominis, cum enim compositum ex materia, & forma constet, solet Aristoteles nominatione compositi, modo formam, modo materiam significare, dum enim hominem referimus ad semen, dicimus semen esse materiam, hominem autẽ significare formam quia est homo per formã, vnde inquit Aristoteles primo de Cælo nonagesimo secundo, qui dicit Cælum, qui dicit hominem, dicit formam; dum autem hominem referimus ad animam, ipsum dicimus esse materiam, vt hic Aristoteles dicit oculum respectu visus esse materiã, idest illud corpus, quod in oculo est, esse materiam substantẽ visui tanquam formæ. In illis autem verbis, *Quo deficiente non est amplius oculus nisi æquiuocè*, notandũ est, Aristotelem in textu præcedente hanc eandem sententiam protulisse de forma securis, quare idem hic significat dicens, *Quo deficiente*, quod ibi dicens, *Separata autem hac*. Vnde patet, quàm vana ibi fuerit annotatio Simplicij, qui dixit, Aristotelem de anima loquentem non dixisse animam interire, sed separari tantum à corpore; attamen hic Aristoteles dicit *Quo visu deficiente*, quare separari ibi significauit deficere, & hic similiter de anima loquitur, quia, & per formam securis, & per formam oculi vult ipsam animæ essentiam declarare. Tandem Aristoteles quando dicit *Oportet igitur accipere*, argumentationem suam concludit, transiens ab oculo ad totum animal, & inquit ita dicendum esse de toto sensu respectu animalis, quod de visu respectu oculi; sicut enim visus est essentia oculi, cum eo ablato, auferatur oculus, ita sensus totus, idest tota anima sensitiua est essentia animalis totius, & anima vniuersa viuentis corporis vniuersè sumpti. Affert autem rationem huius consequentiæ ab oculo ad animal, & inquit: sicuti se habet pars ad partem, ita totum ad totum, pars sensus est visus, & oculus pars animalis, vt se habet visus ad oculum, ita sensus ad animal, visus est forma oculi, ergo sensus est forma animalis, & similiter anima est forma viuentis. Quòd autem ita se habeat, patet, quia posito visũ ponitur oculus, & ablato aufertur, sic posito sensu ponitur animal, & ablato aufertur. Quomodo autem dicat visum esse partem sensus, non est quærendum in præsentia, videlicet an verè partem an potentiam, certũ enim est sensum hic significare animam ipsam sensitiuam, quæ est forma animalis; visum autem propriè acceptum non esse verè partem animæ, sed potentiam, attamen stante Aristotelis suppositione, *Si esset oculus animal*, necesse est, visum esse verè partem animæ sensitiuæ, & ea oculum informare, sicuti tota anima totum animal, oculus enim est pars animalis, & supponitur esse vt animal totum, ergo stante hoc supposito, necesse est id, per quod animal est animal, ita se habere ad animal, vt id, quo oculus est oculus, se habet ad oculum. Nota Aristotelem, dicere, *Secundum quod huiusmodi*, idest, quatenus sensitiuum, quia animal est etiã viuens, & corpus mistũ, & absolutè corpus, quare sensus non ita se habet ad animal, quatenus est corpus, vel mistum, vt se habet visus ad oculum, sed vt visus ad oculum, ita sensus ad animal, acceptum, quatenus est animal. Ex hoc loco aliqui sumunt argumentum ad probandum, quòd in vno composito non possint esse plures animæ, seu plures formæ de prædicamento substantiæ. Cum enim dicat Aristoteles, corrupto visu, non remanere oculum, nisi æquiuocè, significat nullam substantialem formam remanere, quia si remaneret aliqua, conuenirent in illa tanquam in communi natura vniuoca oculus cum visu, & oculus sine

visu. Significans autem nullam remanere, significat nullã inesse oculo præter visum, quia si inessent aliæ, illæ possent remanere corrupto visu, & ita non esset verum, quòd ille esset oculus æquiuocè, immò adhuc cum oculo conueniret in communi vniuoco. Sed hæc horum argumentatio vana est, nam ponendo in oculo plures formas substantiales, vel etiam in animali negare, possem id, quod ipsi supponunt, alias remanere corrupta vltima, dicam enim omnes simul corrumpi, sicuti videmus in interitu hominis non remanere formam animalis, nec formã viuentis, sed simul eodem momento has corrumpi, quo definit esse homo; sed dico præterea, quod siue remaneant aliæ formæ post interitum vltimæ; siue non remaneant, dictum Aristotelis semper verum est, quòd non sumatur oculus nisi æquiuocè; non enim dicit Aristoteles, quòd in nullo vniuoco cõuenient amplius, sed quòd quatenus oculus, non conuenient in vniuoco, hoc est in hoc communi nomine, oculus, quod patet in ipsomet Aristotelis exemplo, nam oculus viuus, & oculus lapideus conueniunt in communi vniuoco, quatenus corpora sunt, at non in hac voce, oculus, quæ est eis communis æquiuoca, sic etiam homo viuus, & homo mortuus conueniunt in vniuoco, in nomine corporis, sed in hoc nomine, homo, æquiuocè.

TEXTVS X.

Non est autem, quòd abiecit anima potentia existens, vt viuat, sed quod habet, semen autem & fructus potentia huiusmodi corpus est. Sicut igitur incisio, & visio, sic & vigilia actus, vt autem visus, & potentia instrumenti, sic ani ma: corpus autem quod potentia est, sed sicut oculus est pupilla, & visus, & ibi anima, & corpus animal.



N hoc contextu vult Aristoteles declarare verba illa in definitione animæ posita *Potentia vitam habentis*, & ab eis prauũ sensum, in quem incidere aliquis posset, remouere. Credi enim poterat, quòd corpus potentia vitam habens, sit corpus sine anima, nam si vita est anima, vel non sine anima, videtur, quod potentia ad vitam sit potentia ad recipiendum animam. Aristoteles igitur hunc sensum reijcit, & illum adducit, quem nos iam declarauimus, quòd per potentia vitam habens, intelligendũ est ipsum compositum animatum, non corpus sine anima, quod dicitur materia animæ. Postea verò dat nobis documentum quoddam pro definitione animæ benè intelligenda. Verbum illud *Abiecit*, fecit aliquos existimare non de sola viuentium materia Aristotelem loqui, sed etiam de cadauere, (hoc enim dicitur abiecisse animam) & ostendere nec materiam, nec cadauer dici potentia vitam habens, sed corpus ipsum, quod iam animam habet, cum sit in potentia ad operationem, quæ vocatur vita. Sed ego puto, Aristotelem non respexisse cadauer, nemo enim existimaret illud esse potentia viuens, neque de hoc esse poterat aliqua dubitatio, sed solũ de materia viuentis, hæc enim est in potentia ad animam recipiendam. Hanc igitur solam respicit Aristoteles, eamque significat nomine seminis, sicut etiam alias dicere solet plantas, & animalia ex semine fieri tanquam ex materia, vt primo Physicorum sexagesimo secundo, & alibi. Verbum igitur *Abiecit*, non sumitur hic propriè pro eo, quod est amittere animam, sed solum pro eo, quod est non habere animam. Quod exempla sequentia declarant, cum inquit *Semen autem, & fructus* semen enim non amisit animam, sed est in potentia, vt eam recipiat. Possunt autem hæ duæ voces hic sumi, vt idem significantes, fructus enim plãtarum propriè vocatur ipsum semen, eaque est communis interpretum expositio. possumus etiam dicere, Aristotelem duo diuersa respicere, & per semẽ significare semen animalium, quod quidem propriè dicitur semen, per fructum autem semen plantarum. Quoniam igitur semen est materia, quę est in potentia ad animam, siue animalis, siue plantæ, dicit Aristoteles, se hanc non intellexisse, quando dixit potentia viuens, sed intellexisse id, quod iã habet animam, quod est corpus animatum; semen autem, & fructus est materia, quæ est in potentia vt fiat tale corpus, quod sit potentia viuens, idest in potentia ad operationem. Materia enim est in potentia ad formam, forma autem acquisita, & composito formato, ipsum postea dicitur in potentia ad operationem, id est aptum operari. *Sicut ergo incisio, & visio*. Hæc est secunda pars huius contextus, in qua Aristoteles documentum quoddã nobis tradit ex dictis collectum, ad vitandam enim omnẽ ambiguitatem, & errorẽ, distinguit ea omnia, quæ pro præsenti occasione possunt in viuenti corpore cõsiderari, ne in definitione animæ vnũ pro alio accipiamus, sicut modo annotauit posse aliquem sumere materiã pro composito, distinguit igitur hæc quatuor, materiam, compositũ, formã, & operationem, quas vocauerat

actum

actum primum & secundum, ut in definitione animæ intelligamus animam uocari actū primum, non secundum, & corpus potentia uitam habens intelligamus totum compositū animatum non corpus sine anima, quod hēt locum materiæ; & uitam intelligamus operationem, ad quam obeundam aptum est id, qđ habet animam, sic enim facta horum omniū distinctione, non possumus errare in intelligēda definitionis animæ. Exposuit primo loco operationem, quam significat per incisionem, & uisionem non recedens ab exemplis oculi, & securis, quibus antea usus est, & inquit has esse actus eo modo, quo uigilia est actus, nempe actus secundos, nam in textu quinto dixerat uigiliam similem esse speculationi, quæ significabat actum secundum. Deinde secundo loco cum dicit. *Vt autem visus, & potentia instrumenti sic anima.* Stans in ijsdem exemplis significat actum primum, nam visus, idest potentia visiua est actus primus, & forma oculi, ponentia verò incisiua est actus primus, & forma securis, talem dicit esse animam respectu uiuentis corporis, nempe actum primum, & essentiam eius; Cum autem dicit, *Corpus autem, quod potentia est*, verba hæc possunt intelligi de corpore animato composito, quod dicatur potentia ad operationem: sed mihi magis placet, ut intelligantur de corpore, quod est altera pars compositi animati, idest materia substans animæ, hoc enim dicitur esse potentia ad animam, nā etiam sequentibus verbis accipiet corpus pro materia, non pro composito. Tandem ponit ipsum compositum, quod ex tali materia, & illa forma constat, cum dicit. *Sed sicut oculus est pupilla, & uisus, & ibi anima, & corpus animal.* Animal enim est compositum animatum. Constans ex anima tanquam forma, & corpore tanquam materia, quemadmodum oculus significat totum animatum constans ex pupilla tanquam materia, & potentia visiua tanquam forma, nomine enim pupillæ significat totum aggregatum tunicarum, & humorum oculi, hoc est ipsam oculi materiam. Sic igitur distincta conspiciuntur in uiuente corpore hæc quatuor, forma, materia, operatio, compositū, in definitione animæ actus primus significauit formam, potentia ad uitam, significauit potentiam ad operationem, corpus autem naturale potentia vitam habens, seu organicum, significauit ipsum compositum animatum, qđ ex anima, & corpore constat, hæc enim omnia dum distinguimus, errare non possumus.

Multi hoc in loco verba Aristotelis considerantes, qui dicit oculus est pupilla & uisus, animal est corpus, & anima, occasionem sumpserunt disputandi de tertia entitate compositi, quam efficaciter tuetur Scotus tertio sententiarum, distinctione secunda, quæstione secunda. Putauit enim compositum dicere tertiam entitatem distinctam ab entitate materiæ, & ab entitate formæ. Aduersus quam sententiam alij argumentum sumunt ex his Aristot. verbis, dum enim dicit animal esse corpus, & animam, significare uidetur compositum non esse ens aliquod distinctum à materia, & forma simul sumptis, licet ab vtraque distinguatur seorsum accepta. Dicunt enim, compositū nec esse materiam, nec esse formam, sed tamen esse materiam cum forma. At Scotus putat, cōpositum esse ens quoddam distinctum à materia, & à forma non modo seorsum, sed etiam coniunctim acceptis. Ad hanc sententiam uidetur accedere Simplicius cum horum verborum interpretatione, inquit enim uerba hæc sumenda esse in sensu causali, non in sensu formali, reuera enim compositum non est materia, sed ex materia, & forma constat; eandem sententiā sequi uidetur Ioannes Grammaticus primo Physicorum decimoseptimo. Sed ista quæstio est aliena à præsenti loco, & potius ad Metaphysicum pertinet; loquitur enim Aristoteles de hac re in septimo, & octauo Metaphysicorum; hoc autem in loco certum est nihil conferre ad Aristotelis scopum, an dicamus hanc esse prædicationē formalē, an dicamus causalem, satis enim est Aristoteli in præsentia habere, quòd compositum sit aliud à materia, & aliud à forma separatim acceptis; quod autem sit idem, vel non sit idem cum illis simul iunctis, nihil ad propositum conducit; Mea q. dem sententia est, quòd si loquamur de toto respectu partium materialium, ut de misto, respectu quatuor elementorum, necesse est totum significare nouam entitatem, & diuersā etiam a componētibus, simul sumptis, aurum enim non est ignis, aer, aqua, terra, sed aurum, & de hoc intellexit Arist. in textu vltimo septimi Metaphysicorum, quando dixit syllabam BA. non esse B & A. sed quid aliud. Huius autem ratio ponitur ab Auerroe in eo loco, materiæ enim superuenit forma noua, quæ rem diuersām constituit, duæ autem illæ literæ sunt materia syllabæ, in quas superuenit quædam noua forma ipsius syllabæ, quæ est quid diuersum ab A, & B. Sed in compositione materiæ cum forma ratio hæc locum non habet, qa nulla alia natura his duabus superuenit, ideo compositum nihil aliud est, quàm materia habens formam, uel forma perficiens materiam. Neq. propterea labefactatur diuisio substantiæ, ab Aristotele facta in textu secūdo in materiam, formam, & compositum, nam & materia, & forma separatim sumpta differt a composito, quare tria sunt significata huius uocis substātia at materia habens formam est compositū ipsum. Vt autem omnis hac in re difficultas tollatur, puto vtendum esse hac distinctione, quæ fortasse apta est dissidium prædictum conciliare. Materia, & forma possunt dupliciter

considerari

considerari, aut secundum proprias earum essentias, ac definitiones, aut secundum actualem existentiam extra animam: primo modo, dico, eas seorsum, & coniunctim acceptas distingui à composito, alia enim est essentia compositi, ac definitio, alia materiæ, alia formæ, ideo si quis etiam simul iungat definitiones materiæ, & formæ, hę non prædicabuntur de composito, eius enim essentia distincta est ab essentijs materię, & formę etiam simul iunctis. Sic autem materia, & forma habent rationem principiorum, nullus autem effectus est sua principia, neque diuisim accepta, neq. coniunctum. In hoc sensu defendi potest opinio Scoti, nam essentia compositi distincta est ab essentijs materiæ & formæ etiam simul sumptis, proinde compositum dicit tertiam entitatem, idest tertiam essentiam. At si entitatem pro existentia sumamus, & ens pro re existente, compositum existens nihil aliud est, quàm materia existens formata, & forma existens in materia, non enim alio modo existit materia, quam sub forma nec alio modo existit forma, quàm in materia. Hoc modo compositum nō dicit tertiam entitatem, hoc est tertium ens, quia cum materia, & forma seruentur in ipso integrè, & nulla noua natura eis iungatur, si quidem compositum non dicitur ex alia re cōpositum, quàm ex his duabus. igitur compositum non est alia res, quàm materia existens cū forma. Per hæc puto solui posse omnia argumenta hinc inde adducta, & omnes Aristotel. authoritates facilè ad conciliationem, & ad bonum sensum trahi; eas enim in præsentia considerare, & fusius de hac re disputare non est præsentis speculationis.

TEXTVS XI.

Quod igitur non sit anima separabilis à corpore, aut partes quędam ipsius, si partibilis nata est, nō immanifestum est, quarundam. n. actus partium est ipsarum. At verò quasdam nihil prohibet, propterea quod nullius corporis sunt actus. Amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima, sicut nauta nauis. Figura igitur sic determinatum, & descriptum sit de anima.



HIC contextus continuandus est cum præcedētibus secundum Auerroem hoc modo. Tradita animæ definitione communi, Aristotel. hic ex ea colligere vult, quantum colligi potest de animæ separabilitate, vel inseparabilitate à corpore, quoniam (vt ait Auerroes in commentario duodecimo primi libri) ab omnibus semper fuit valde desideratum cognoscere, an anima sit separabilis à corpore, an inseparabilis, ideo assignata communi animæ definitione, statim videbatur ab aliquo posse postulari, ut huic quæstioni ita optatæ satisfieret, quia uidetur bona definitio soluere debere omnia dubia, quæ in re contingunt. Aristoteles igitur vult ostendere, quid manifestè colligatur ex ea definitione de hac quęstione, & quid dubij adhuc maneat, etenim definitio communis, & confusa non potest omni ex parte difficultates soluere, ut in textu sequente Arist. dicturus est. Sunt in textu hoc tres partes: in prima facit Aristoteles id, quod dictum est, in secunda tangit etiam alterum quoddam, quod adhuc est immanifestum de anima; in tertia concludit. In prima parte ad modum corollarij colligit, quòd ex dictis patet, animam esse à corpore inseparabilem, sed addit veluti correctionē quandam, quando inquit. *Aut aliquæ partes, si partibilis nata est*, quasi dicat, est manifestum ex definitione animæ, quòd vel omnis anima est inseparabilis à corpore, vel saltem aliquæ eius partes, si modo anima partes habeat. Sic autem significat Arist. dubium esse de aliqua aīæ parte, an sit inseparabilis, an separabilis. His aūt verbis duo dicta continentur quæ consideranda à nobis sunt, & ratio utriusque, quam statim Arist. adducit Primum dictum est, de quibusdā partibus animæ manifestum est, quòd sunt inseparabiles à corpore, huius rationem subiungit, quia sunt actus corporis. Alterum dictum est, de quibusdam partibus animæ dubium est, an sint inseparabiles à corpore, an separabiles, huius rationem adducit, quia non sunt actus alicuius corporis, innuens animam intellectiuā, quæ cum nō videatur esse actus corporis, videtur separabilis esse à corpore. Ideo ex hoc loco sumunt multi argumentum contra Alexādrum ad ostendendum, ꝙ intellectus non dat esse corpori, & est separabilis à corpore; sed nos postea considerabimus, an locus hic refragetur, an suffragetur sententiæ Alexandri Hactenus enim solum in confuso proposuimus sensum Aristotelis in hac prima parte, nūc singula diligentius consideremus. In primis est videndum, quid Aristoteles intelligat per *partes*, nam duæ sunt expositiones. Aliqui dicunt, vt Ioannes Grammaticus, partes, hic significare partes subiectiuas, idest, species animæ secū-

dum

dum substantiam distinctas, nempè vegetalē, sensitiuam, intellectiuam. Aliqui verò, qui tuētur has non esse diuersas animas, sed distinctas potentias eiusdem animæ, ita vt in homine vnica sit anima prædita his diuersis potentijs, dicunt, partes hic non significare species, sed solum potentias, & aduersus alteram expositionem ita argumentantur. Si Aristoteles intelligeret diuersas animæ species, sibi contradiceret, quia in definitione animæ dixit vniuersaliter, ꝙ omnis anima est actus corporis, hoc igitur debet competere omnibus speciebus, quo modo igitur hic subiungit, quasdam partes nullius esse corporis actus? hoc igitur dicit de potentia aliqua, non de ipsa animæ substantia. Sed ego accipiendam puto priorem expositionem duobus nixus argumentis. Primò quia potentiæ sunt qualitates, de quibus nec dicere, nec imaginari possumus, quòd sint separabiles, qualitas enim nō est separabilis à subiecto. Si etiam dicamus potentias non distingui à substantia animæ vt ipsimet existimant, nec fieri potest, nec cogitari, ꝙ separetur aliqua potentia à corpore absque separatione animę. Quare argumentum ipsorum contra eos quoque viget. Præterea vt admittamus non esse duas distinctas animę partes sensitiuam, & intellectiuam in homine, at nonne in bruto, & in homine sunt distinctæ, & ita sensitiua, & vegetalis in animali, & in planta? Cum igitur Aristoteles non de solius hominis anima loquatur, sed de anima in communi ad hominē, bruta, & stirpes, debuit has vt distinctas animę partes considerare; respicienda enim fuit harū differentia principalis, qua dissident secūdum substantiam in diuersis viuentibus, in eodem autem uiuente an distinguantur secundū substantiam hæ partes, alibi considerabimus. Ad argumentum autem istorum dico, nullam esse in Aristotele contradictionem, quia quandoque contingit, vt notum sit vniuersale, de aliquo tamen particulari dubitemus, dum illud vniuersale non animaduertimus, ut quando putamus aliquam mulam esse prægnantem, ꝙ ipse Aristoteles monet in primo Posteriorum textu centesimoprimo. Aristoteles igitur superius de omni anima asseueranter dixit, ꝙ est actus corporis idque voluit de omni anima indubitanter credi, sed hic, (vt isti quoque fatentur) non asseueranter loquitur sed dubitatiuè, & inquit, dubium esse de aliqua animę parte, dum singulas animæ partes consideramus, an sit alicuius corporis actus. Cum enim intellectus non sit additus alicui organo, videtur, ꝙ nullius corporis sit actus; at si hic quoque asseueranter diceret aliquam animæ partem non esse alicuius corporis actum, vtique sibi contradiceret. Dicit autem Arist. *Si partibilis nata est* Quia nondum cognoscimus, an anima habeat partes, sed hoc declarabitur postea. Quòd autem dicit. *Quarundam enim actus*, non ita est intelligendum, vt partes animæ dicantur habere actum, non enim vult significare Aristoteles actum ipsarum partium animæ, sed est modus quidam loquendi, qui nil aliud significat, quā ꝙ quædam partes animæ, sunt actus partiū corporis, quasi dicat, actus, qui de aliquibus animę partibus prædicatur, est actus ipsarum partiū corporis, sicuti si diceremus, Animal hominis, idest animal, quod de homine prædicatur. Significat autem Aristoteles partem animæ vegetalem, & partem sensitiuam, ex eo enim, ꝙ sunt addictæ diuersis partibus corporis tanquā instrumentis proprijs, sumit, ꝙ sunt actus corporis, qui sine corpore, nec operari, nec esse possunt. In hoc primo dicto & eius ratione ab Aristotele adducta, cognoscendum est, quę nam sit vis huius consequentiæ, sunt actus corporis, ergo inseparabiles à corpore. Certum est, Aristotelem hoc deducere ex definitione animæ, vt indicat illa dictio. *igitur*, colligit enim hoc ex dictis, at nihil dictum est, vnde hoc colligatur, nisi ipsa animæ definitio; quod etiam patet in illo assumpto, quædam partes animæ sunt actus corporis; sumit enim Aristoteles pro medio actum acceptum in definitione animę, & ex hoc infert, ꝙ anima est à corpore inseparabilis, ergo ille fuit talis actus, ex quo infertur inseparabilitas animæ à corpore, neque de hoc dubitat Aristoteles, dum dicit aut anima, aut partes quædam, sed dubium indicat tantummodo de partibus animæ, quænam sub illa definitione contineantur, videlicet, an omnes cōtineantur, an non omnes. pro comperto enim habet, quòd illæ, quibus cōpetit illa definitio, idest quæ sunt actus corporis, sunt inseparabiles à corpore, sed dubium esse significat, an omnes sint actus corporis, ideo inquit, aut omnis anima, aut saltem illæ partes animæ, quæ sub ea definitione continentur, sunt inseparabiles, quia actus corporis est inseparabilis à corpore, cuius est actus. Patet igitur, quòd actus in ea definitione non significauit alium actum, quàm formam informantem, quia actus assistens est inseprabilis ab illo, cui assistit, sicut nauta est separabilis à naui. Hoc igitur fuit primum Aristotelis dictum, & ratio eius, in quo Arist expressit id, quod manifestum est de partibus animæ ex ipsa animę definitione. Sequitur secundum dictum, & eius ratio, in quo significat id, quod non est manifestum, sed dubium quando dicit. *At uerò quasdam nihil prohibet, propterea quod nullius corporis sunt actus*. Quod quidem dictum implicitè in primo continebatur, sed hic expressè ponitur ab Aristotele, nam quando dixit, aut omnes, aut aliquas animæ partes esse inseparabiles, quia sunt actus corporis, significauit dubium esse de quibusdam, an sint actus corporis, nam illa alternatiua, aut omnis anima, aut aliquæ partes, significauit,

cault, dubium, & incertum esse de aliqua parte. Nam si de omnibus manifestum fuisset, ꝙ sint actus corporis, non oportebat addere, aut aliquæ partes. Similiter si de aliqua parte notum fuisset, quod sit separabilis, non oportebat dicere, aut aïa, aut aliquæ partes, sed dicẽdum fuisset solũ, ꝙ aliquę partes sunt manifestè inseparabiles, & aliquæ manifestè separabiles; ergo indicauit Arist. clarũ esse de qbusdã, ꝙ sunt inseparabiles, ꝙ fuit primum dictum; de quibusdam autem dubium an sint separabiles, an inseparabiles, quod est secundum dictum ab Aristotele nunc expressum. Ob id quando dicit, *nihil prohibet*, verba hæc optimè ab Alexandro exponuntur, qui dicit hęc esse verba dubitãtis, & Aristotelem hæc non proferre assertiuè, sed tanquam dubitando, quasi dicat, non est satis clarum de quibusdam, quia videntur separabiles propterea quod non sunt actus corporis alicuius. Sed aduersus hanc Alexandri expositionem insurgit Ioannes Grammaticus, & omnes Auerroistæ, & Alexandrum derident dicẽtem hæc esse verba dubitantis, nam dicunt, manifestum esse, Aristotelem assertiuè loqui dicẽdo, nihil prohibet quasdam animę partes esse separabiles, quia nullius corporis sunt actus. Iõ hic est inter præcipuos locos apud Aristot. vnde argumentum sumunt aduersus sententiam Alexãdri de humano intellectu. Ego verò eos deridendos puto, & miror eorum pertinaciã, & cæcitatem, ostendam enim falsam esse eorũ expositionem, & verba hæc non esse assertiuã, sed dubitatiua. Eorum expositio hęc est. Dicũt Aristotelem in definitione animę sumpsisse actum communiter, vt continet informantem, & assistentem, nunc autem cum dicit, aliquas partes, idest, intellectiuam, nullius corporis esse actum, inquiunt ipsum negare solum, ꝙ sit actus informans, quia non negaret esse actum vt assistentem; putant igitur definitionem animæ fuisse communem omnibus partibus animæ, & competere animæ intellectiuæ, quatenus est actus assistens, quam hic Aristo. inquit, separabilem esse, quia non est actus informãs; alijs autem partibus animæ, dicunt, eam definitionem competere, quatenus sunt actus informantes ideo Aristoteles inquit alias esse inseparabiles à corpore. Sed in hac expositione est multiplex error, & contradictio; primum quidem si actus acceptus in definitione animæ fuit indifferens ad informantem, & assistentẽ, ergo Aristoteles ex ea definitione non magis potest colligere inseparabilitatem, quàm separabilitatem, nulla enim facta illius actus distinctione (sicuti hactenus nullam fecit) ex eo ita communiter sumpto nihil colligere potest, quomodo igitur dicit esse manifestum ex dictis, quod vel tota anima, vel aliquæ partes sũt inseparabiles? quoniam igitur nunc sumitur actus pro solo informante, (vt ipsi dicunt) necesse est, vt etiam in definitione animæ ita sumptum esse fateantur, cum Aristoteles ex ea definitione actum sumat, quam veritatem ipsemet Auertoes confitetur in commentario vigesimosecundo huius libri, ubi dicit, apparere ex definitione animæ, ꝙ anima vegetalis, & anima sensitiua sunt inseparabiles a corpore, quia perfectio non potest separari ab eo, cuius est perfectio, ideo ualida est ratio hæc Aristotelis, qua probat omnem animam, quæ sit actus corporis, inseparabilem esse, & id, quod ibi dicit Auerroes, legitur etiam clarè, & fusè apud Alexandrum in primo suo libro de anima capite quinto. Præterea si in definitione animę sumptus esset actus indifferenter, & communiter, Aristoteles hic falsum diceret negando intellectum esse corporis actum, est enim actus sub illo actu comprehensus, cum sit saltem assistẽs. Præterea si Aristoteles in illa definitione accepisset actum communiter, debuisset postea distinguere, eos duos actus, hoc certè ante hunc contextum facere debuisset secundum corũ expositionem, sed saltem in sequenti parte, qñ distinguit ipsas animę partes, oñdendere debuisset vegetalem, & sentientem esse actus informantes, intellectiuam verò esse assistentẽ. Hãc tamẽ distinctionem nullibi facit in his libris, ergo non accepit actum ita in communi, sed pro informante solum, vt antea multis argumentis cognoscere potuimus. Quoniam igitur fateri coguntur, actum in definitione animæ sumptum esse pro informante solum, nõne erit contradictio manifesta & insolubilis in verbis Aristotelis, si hic assertiuè dicat aliquam animæ partem non esse actum corporis, cum in definitione animæ id vniuersaliter de omni anima affirmauerit? est enim contradictio inter vniuersalem affirmatiuam, & particularem negatiuam. Omninò igitur fateri coguntur, veram esse expositionem Alexãdri dicentis hæc verba non esse assertiua, sed dubitatiua, sic enim non est contradictio, quia possumus aliquid cognoscere vniuersaliter, & dubitare de aliquo particulari. Talis est dubitatio Aristotelis de intellectione, & intellectu in uarijs locis primi libri de anima, quæ ex eodem quoque fundamento oriebatur, vt patet in textu nonagesimosecundo eius libri, vbi Aristoteles inquit, ne fingi quidem posse cui corporis parti intellectus sit alligatus. Ex eo igitur ꝙ non est alligatus organo, dubium oritur an sit actus corporis, necne, at non certitudo, quod non sit actus; nam in textu tertiodecimo primi libri dixit Aristoteles non posse cognosci, ꝙ aliqua pars animæ sit separabilis à corpore nisi ex aliqua propria operatione, quæ fiat sine interuentu corporis, ergo si hactenus nullam nouimus propriam intellectus operationem, quomodo potest Arist. hic assertiuè dicere, ꝙ est separabilis, quia non est actus corporis? certè

tè hoc dicere non potest, sed in tertio tantum libro id declarabitur, non ante. Propterea vana sunt omnia aduersariorum argumenta, quæ sumuntur ex varijs locis primi, ac secundi libri de anima, ad ostendendam abstractionem intellectus à corpore, quia in ijs omnibus locis Aristoteles de intellectu loquitur dubitatiuè, & secundum id quod hominibus videtur, non secundum ipsam rei veritatem iuxta mentem propriam, sicuti etiam mox in textu vigesimo primo huius libri manifestè videbimus, vbi dicet nihil adhuc manifestum esse de intellectu, sed videri separabilem & perpetuum. Habemus ergo in hac parte hoc tanquam corollarium ab Aristotele deductum ex definitione animæ, quòd multæ partes animæ (si non anima tota) sunt inseparabiles; nam de aliqua parte, nempe de intellectu, dubium est, & dubiũ ad id tantum pertinet, an intellectus sub definitione animæ comprehendatur, cum ex ea non possit colligi nisi inseparabilitas, non ad definitionem ipsam labefactandam; in tertio autem libro omnis dubitatio tolletur, declarans enim ibi Aristoteles ipsam intellectus naturam, ostẽdet eum sub definitione animæ contineri, ꝓinde vniuersalem esse illam definitionem, & omni animæ competere. *Amplius autem immanifestũ, an sic corporis actus anima ut nauta nauis.* Hæc est secunda pars, in qua Aristoteles aliud quoddã nos admonet, quod hactenus nõ fuit manifestum, videlicet an anima ita sit actus corporis, ut nauta est actus nauis. Et quoniam ex his quoque verbis Ioannes Grammaticus, & Auerroes, & qui eum sequuntur, putant validissimum argumentum sumi contra Alexandrum, ideo consideranda est ipsorum expositio, & videndum, an sit cõsentanea verbis Aristotelis. Distinguũt ipsi, formam assistentem, & formam informãtem, vt in definitione animæ diximus, & putant has duas conditiones non posse simul esse in eadem forma, sed formam assistentem, non esse informantem, proinde separabilem esse: informantem verò esse inseparabilẽ, nec uocari assistentem, ut patet de nauta, & de figura nauis. Dicunt igitur, Aristotelem velle per hæc verba reducere intellectum ad definitionem animæ, quoniam enim præcedentibus verbis dixerat, ipsum non esse vllius corporis actũ, vnde credere poteramus, eum esse penitus exclusum à definitione animæ, ideo adijcere voluit hæc verba, quibus significaret, intellectum sub definitione animæ contineri, si non vt actum informantem saltẽ vt assistentem qualis actus est nauta ipsius nauis, non quòd asseueranter hoc dicat, nõdum enim peruenimus ad tractationem de intellectu, sed sub dubio id profert, dicens esse adhuc immanifestum, quia loco suo declarabitur, vt in præsentia saltem suspensi maneant animi nostri; nec omninò putemus exclusum esse intellectum ab animæ definitione. Hinc colligũt argumentum, quod habent pro efficacissimo contra Alexandrum, nam Aristoteles præcedentibus verbis negauit intellectum esse actũ corporis ut informantem, vnde collegit esse a corpore separabilem, nunc rem magis declarans subiungit, eum esse actum assistentem, sicuti nauta est actus nauis, licet adhuc non sit manifestum. Patet igitur actum acceptum in definitione animę fuisse communem informanti, & assistenti, & quatenus assistentẽ complecti animam intellectiuam, quatenus autem informantem complecti cæteras animæ partes. Sed hæc expositio non est vllo modo accipienda, primum quidem non est immorãdum in demonstrando, quòd actus in definitione animæ significauit solum informantem, hoc enim ipsemet Aristoteles sæpe testatus est, & nisi ita ibi accepisset actum, sed indifferenter, vt isti dicunt, non potuisset in hoc textu inferre ex eo actu, ꝙ aliquæ partes animæ sunt inseparabiles. Sed est secundum hanc expositionẽ contradictio in verbis Aristotelis manifesta, nam secundum eos Aristoteles hæc tria ut manifesta supponit, omnem animam etiam intellectiuam esse actum, idest formam corporis, omnem formam corporis esse, uel informantem, vel assistentem, animam intellectiuã non esse formam informantem, vt præcedentibus verbis asseruit, ergo non potest hoc quartũ esse immanifestum, quod intellectiua est forma assistens, sed necesse est hoc quoque à sufficiẽti enumeratione esse manifestum, quomodo igitur dicit Arist. quod est immanifestum. Ipsa quoque verborum series, & continuatio hanc interpretationem non recipit, nam secundum eos vti potius debuit particula aduersatiua, tamen, quam amplius, quę est coniunctiua, nam dicendum fuisset, quasdam autem nihil prohibet, quia nullius corporis sunt actus, scilicet, in formantes, attamen an sint actus assistentes, vt nauta in naui, nondum manifestum est. At cũ Arist. dicat, *Amplius*, indicat se nouam facere considerationem, & ab illa disiunctam. Immo hæc particula cum sit coniunctiua, refragatur maximè illorum expositioni, significat enim adductum etiam fuisse præcedentibus uerbis aliquod dubium, & immanifestum, cum hic subiungat, hoc quoque esse immanifestum, quare uerba illa, *nihil prohibet*, dubitationem significarunt. Illud quoque in his verbis est summopere considerandum, ꝙ Arist. hoc nõ dicit de anima tantum intellectiua, sed de anima vniuersè sumpta, non enim dicit, quædam partes, sed *anima*, & cum articulo ἡ ψυχὴ, indicans animam vniuersè sumptam, quare de omni anima reuera dicit esse immanifestum, an sit, ut nauta in naui, non de sola intellectiua. Attamẽ Aristo-

Aristoteles, quando loqui vult de aliqua tantũ animæ parte, vel de aliquibus partibus, dicere solet quædam partes, vt in præcedentibus verbis patuit; ideo non est dubitandum, ꝙ si mens Aristotelis fuisset hæc dicere de sola parte intellectiua ad quam præcedẽtia verba pertinuerunt ita loqui debuisset *Quasdam autem nihil prohibet, quia nullius corporis sunt actus, attamen hæ an sint ita actus corporis; vt nauta nauis, nondum est manifestum.* Quoniam igitur prius dixit, *Quasdam,* nunc autem dicit *Amplius immanifestum an anima*, certum est, quòd prius de sola intellectiua loquebatur, nunc verò ad aliam rem transit, ad animam vniuersam, de qua dicit esse immanifestum, an ita sit actus, ut nauta nauis. Verã huius loci interpretationem ego puto sumendam esse ex Simplicio, qui licèt maximè oĩum existimauerit animam nostram rationalem esse à corpore separabilem, & immortalem, tamen verum horum verborum sensum non ignorauit, & optimè exposuit, in quo consistat hæc comparatio animæ cum nauta. Putauit Simplicius animam rationalem humanã duos habere status, vnum quatenus in se manet, alterum ut est progressa in corpus; ac in se manẽs est forma abstracta a corpore, semp intelligẽs, & beata; vt progressa in corpus dicitur anima hominis, nec semper intelligit, sed cũ studio, & labore, & est forma hominis; non enim negat Simplicius animam rationalem humanã esse formam informantem, & si putat esse à corpore separabilem secundum essentiam, licet quatenus est actus corporis, & anima possit dici inseparabilis, quia extra hominem non est amplius anima. Ideo inquit Simplicius, Aristotelem in his libris non considerare, nec definire animam rationalem, nisi prout est aĩa, & est iuncta corpori, cui dat esse. Hæc igitur ita considerata habet duos respectus ad corpus, vnum quatenus est eius forma, & actus primus; alterum verò quatenus vtitur corpore iã informato ab ipsa, & ipsum regit sicuti nauta nauim; itaque non vult Simplicius, quòd dicere animam esse vt nautam in naui, sit negare eam esse formam informãtem, sed vult simul iunctas esse in anima has duas conditiones, informat enim corpus, & ipsum informatum gubernat vt nauta nauim. Certè optimè intellexit Simplicius istam Aristotelis comparationẽ animæ cum nauta, non enim in hoc consistit hæc similitudo, ꝙ sicut nauta est abstractus a naui, nec dat illi esse ita anima sit forma abstracta, non dant esse corpori, sicuti Auerroes putat: sed in hoc solum ꝙ sicuti nauta nauim regit, ita anima regit corpus; in reliquis sunt dissimiles. Ideo videre possumus, quomodo anima sit quoddam medium inter formas superiores abstractas, & formas inferiores naturales, quæ sunt infra ipsam: participat enim conditionibus ambarum, formæ enim abstractæ gubernant corpus, quia mouent orbes cælestes, sed eos non informant, ideo illis est in hoc similis nauta, qui mouet, & regit nauim, nec illi dat esse. Formæ autem materiales, quæ sunt infra animam, informant materiam, sed non regunt, quia non sunt cognoscitiuæ; anima uero media participat vtrique conditionibus: participat enim imperfectione formarum naturalium, quibus propinqua est, quia informat & dat esse corpori: participat etiam conditione nobili formarum superiorum, quatenus regit etiam corpus per cognitionem, cognitio enim est modus quidam dominij, & imperij, ut significat Arist. tertio de anima quarto, dũ dicit intellectum debentem omnia intelligere, esse ab omnibus immistum, quemadmodũ dicebat Aristoteles, ut dominetur; deinde exponens, quodnam dominium intelligat, subiungit, *Hoc autem est, ut cognoscat*. Anima enim regit corpus per cognitionem. Ego igitur puto accipiendam esse Simplicij sententiam, quã tũ attinet ad loci huius expositionem, & cõparationem animæ cum nauta, omissis alijs, q̃ à Simplicio de anima rationali dicuntur, ea namque ad locum hunc non pertinent, & maiore egent speculatione. Est ergo hic sententia Aristotelis talis. Supponit, vniuersalem animæ definitionem, qua dictum est omnem animam esse actum corporis, idest formam informantem, ex hac infert nunc Aristoteles quodam, quod manifestè ex ea colligitur, & addit duo alia, quæ dubia adhuc, & immanifesta sunt. Primum quod est manifestum. est, quòd aliquæ saltem partes animæ sunt inseparabiles a corpore, quia competit eis definitio animæ, sunt enim actus corporis, ut patet ex eo ꝙ sunt addictæ certis partibus corporis, quibus vt instrumentis vtuntur. Secundum, quod dixit esse dubium, fuit de quibusdam alijs partib. animæ, nempe de anima rationali, hæc enim an sit similiter inseparabilis, an separabilis dubiũ est, quia cum nulli sit addicta organo, non videtur esse alicuius corporis actus, proinde uidetur inseparabilis, sed hoc in tertio libro cognoscetur. Tertium demum, quod, nunc inquit, esse immanifestum, est, an anima sit actus alio modo, vt nauta nauis, quasi dicat Aristoteles, alteram animæ conditionem iam expressimus in definitione animæ, diximus enim eam esse formam informantem, nũquid autem præter id, quod informat, sit etiam gubernans, ut nauta in naui, de hoc in ea definitione nihil dictum est, proinde adhuc immanifestum est, & cognoscetur postea in tractatione particulari de singulis animæ partibus. Cur autem in definitione animæ hęc altera conditio non fuerit expressa, hæc est ratio, quia non competit omni animæ, in ea enim definitione Aristotel. nihil

sumere

ſumere debuit, quod non ſit vniuerſale, & omni animæ competat, non omnis autem anima eſt ut nauta in naui, ſed ſola intellectiua, & ſenſitiua; quoniam cognoſcitiuæ ſunt, vegetalis autem minimè, ideo iure dicit Ariſtot. eſſe immanifeſtum, an anima, ideſt omnis anima ſit, vt nauta in naui, dubium enim eſt de vegetali, quia reuera hæc non eſt, ut nauta, quia non cognoſcit, ut hoc manifeſtum fiet in tractatione de ſingulis, nunc nullam facimus diuiſionem animæ in partes, ideo ſtando in hac communi conſideratione animæ, neceſſe eſt, dubium, & incertum eſſe, an ſit ut nauta. Nouimus ergo, q̃ eſt actus vt informans, vtrum autem ſit alio quoque modo actus, quia gubernet, ut nauta nauim, hoc nondum cognoſcimus. Quòd autem mens Ariſtotelis ſit, q̃ non ſola intellectiua, ſed etiam ſenſitiua dicatur ſimilis nautæ, habemus eius teſtimonium clarum in textu vigeſimooctauo octaui Phyſicorum, vbi contradiſtinguit animalia tanquam mouentia ſeipſa ab alijs corporibus naturalibus, quæ mouentur à motore extrinſeco, animalia verò dicit habere motorem in ſeipſis, & diuidi in partem mouentem, & partem motam, & inquit partẽ mouentem eſſe ſimilem nautæ, motum autẽ naui, quare animam animalis in hoc tantum dicit eſſe ſimilem nautæ, quod mouet, & regit corpus; & manifeſtum eſt ibi Ariſtotelem nõ de ſola anima humana loqui, ſed vniuersè de anima animalium, idque nemo ibi negat. Sciẽdum autem eſt, q̃ anima ut gubernãs corpus, dici poteſt actus corporis, ut nauta dicitur actus nauis, ideſt, eius perfectio, ſed non ita ut intelligatur actus primus, hoc enim eſſet eſſe formam informantem; Neque etiam, ut actus ſecundus; nam nauta non eſt operatio, ſed ut præbens actum ſecundum. Eatenus enim eſt perfectio, quatenus præbet perfectionem, quo niam ſine operatione res non habet totã ſuam perfectionem. *Figura igitur ſic determinatum, & deſcriptum ſit de anima.* Concludit Ariſtoteles, ſe determinaſſe quid ſit anima, & eam deſcripſiſſe, dicit autem, *Figura*, leuiter, & confuſè, ſolet enim figuralem cognitionem vocare Ariſtoteles, quando eſt confuſa, & rudis. Ob id etiam dicit, ſe deſcripſiſſe potius, quàm definiuiſſe, quia niſi habeamus diſtinctam, & particularẽ notitiam ſingularium animæ partium, cognitio hæc vniuerſalis inſufficiens eſt, præſertim cum anima non ſit commune vniuocum, ſed analogum, ſic enim nihil cognoſcimus de omnibus animabus, niſi prout conueniunt in hoc communi nomine, anima. Sciendum tamen eſt, q̃ hæc vniuerſalis definitio, quam hactenus habemus, ſi conſideretur ut vniuerſalis, perfecta, ac ſufficiens eſt, quia nulla alia melior aſſignari poteſt, ut Ariſt. dixit in text. 7. ſed abſolutè loquendo eſt rudis, & figuralis, quia cognitio diſtincta ſingularum partium potior, & perfectior eſt.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI LIBER DE MENTE HVMANA.



PROOEMIVM. CAP. I.



NVLLA res est, cuius notitiam illi, qui rerum sciẽtiam inquirunt,& sapientes euadere cupiunt, magis indagare, atq. enixius peruestigare deberent, q̃ illa aīæ p̃stantissima pars, qua homines sumus,& q̃ solam hominem ipsum esse,plures Philosophi existimarunt;cur enim non fatui potius,q̃ sapientis hominis esse fateamur ad cœli,& elementorum,& rerum aliarũ cognitionem adipiscendam omne studiũ conferre, se ipsum autem ignorare? Ego igitur ne huic crimini me obnoxium redderem, postq̃ de reb. aliis naturalib.plura scripsi,de hac quoque scribendum mihi esse iudicaui, neq. alio consilio,quàm vt Arist.hac de re sententiam, si fieri posset,declararem;hunc enim vnum totius huius susceptæ prouinciæ scopum mihi propositum esse aliàs protestatus sum, vt quũ in hac Patauina Academia Arist.publicè interpretandi officio fungar, non solum voce, sed etiam scriptis operam hanc præstando magis possem obscura Arist. senta auditoribus meis plana,ac manifesta reddere.Hæc aũt,q̃ proposuimus de anima humana disputatio, cum ipsa per se dignissima est,in quam summa cum diligentia incumbamus, siquidem res nostra agitur,quum ad nos ipsos cognoscendos hæc maximè omnium pertinere videatur:tum ob ipsius difficultatem,& magnam,quæ ex Arist. dictis oritur, interpretum controuersiam non omittenda,etenim Arist.de mente humana,q̃ & animam rõnalem,& intellectum potestate, seu patientem appellauit, tum ex professo in tribus de anima libris.tum obiter in aliis pluribus ita aut variè,ac dubiè, aut saltem obscurè loquutus est,vt ad diuersas,imò ẽt ꝯrias sententias à grauioribus quoque interpretib. eius verba distracta sint:nec defuerint, qui eum ancipitem fuisse,& nihil certi hac de re statuisse affirmare ausi sint.Illud verò,ꝙ potissimè considerãdum in p̃sentia suscepimus, est humanæ mẽtis nã,& quid ipsa sit, & quia omnis aīa principium est animati corporis,& ab Arist. in libris de anima non alia ratione,q̃ vt principium cõsiderata est,nomen autem principij notat respectum ad illa,quorum est principium, ideò ex hoc respectu omnis animæ nã fuit ab Arist. declarata: Duorum autem principium est anima,corporis animati tanquam forma,& operationum tanquam effectrix: ob id in initio 2.libri de Anima Arist. vniuersè omnis animæ naturam,& essentiam declarauit per respectum, quem habet ad corpus,cuius est anima,deinde in contextu 33. eiusdem lib. proposuit in tota sequente eius operis parte singularum animæ facultatũ naturas ex operationib declarandas, & post diligentem & vegetantis, & sentientis partis declarationem,quæ in eo 2.lib.habetur, sumpsit in 3.lib. declarãdum quid sit humana mens,respectu operationis tãtum,nõ respectu corporis,quid enim respectu corporis sit, iam in initio 2.lib. de omni aīa vniuersè docuerat, neque aliquid aliud de singulis declarandũ relinquebatur,at respectu operationũ nihil vniuersè de omni aīa dici poterat, nisi valde rude & imperfectum, quia non eodem modo omnes partes animæ suas edunt operationes, sed hoc in singulis considerandum erat,ideoq.proponitur ab Arist.in illo contex.33.lib.2.Nos igitur Arist.quem interpretari volumus, imitati, humanæ mentis naturam utraque ratione declarabimus,ut tãdem ex vtroque respectu perfectam eius definitionem colligamus.

Quæstio

Quæstio, an anima rationalis sit forma hominis, & quæstionis declaratio. Cap. II.

ILLVD igitur, quod primo loco considerandum nobis proponitur, est, an anima rationalis sit forma hominis, & quia de hoc interpretes Arist. non consenserũt, ideò vt id, quod quærimus, intelligatur, notanda est distinctio formæ, qua omnes vtuntur. Forma duplex est; vna materiam informans, & dans esse specificum, & rem constituens tanquam differentia adiecta generi, de qua forma egit Arist. in j. lib. Physic auscul. tanquam de tertio principio rerum naturalium, & eandem in 2. lib. vocauit naturam; cuiuscunque enim rei natura dicitur illa sola forma, quę informat materiam habentem potentiam ad esse, & in statuta specie collocat. Altera est forma, quæ non dat esse, sed ipsi rei iam constitutæ, & habenti esse specificum superuenit tanquam præstãtius quoddã, & dat solum operationem, ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed eã edere proprijs viribus suis non potest, ideò eget ope alicuius nobilioris quod eius naturam, & conditionem excedat: ab eo igitur non recipit esse, sed recipit operationem, nisi dicamus, vt aliqui dicunt, eam recipere quoddam esse nobilius, & eminentius, quàm sit proprium eius esse specificum. Exemplis res clarior fiet: nauis habet suam formam, qua est nauis, eaque est figura illa ex lignorum compositione pueniẽs, quæ dicitur forma informans; per hanc enim nauis in specie constituitur, & sine hac non esset nauis: naui autem ita constitutæ superuenit nauta, qui non dat illi vt sit nauis, iam enim est; sed dat quoddam esse eminentius, & actũ nauigandi, qui nauis conditionem excedit, quia nauis secundum se non habet nisi aptitudinẽ ad nauigationem, actum autem nauigandi a se ipsa non habet, sed à quodam superueniente, & nauis naturam excedente, qui nauta est, figura igitur nauis dicitur actus informans, nauta vero dr̃ actus assistens, sed non materiã informans, nec dans esse specificum; aduenit enim naui iam habenti esse completum, & dat illi solam operationem. Sic dicimus de securi, qua exempli gratia Arist. quoq. vsus est, nam figura illa, & acumen est forma dans esse, & mãm pficiens, & constituens securim, quę sine illa nõ esset securis; homo verò vtens securi dat illi solam operationem, & est tãquam actus assistẽs, sicuti nauta in naui. Tales sunt ẽt cœlestes intelligentiæ respectu orbium: orbis enim iã hẽt ex se suum esse completum, neque illud recipit ab intelligentia, illa igitur materiam illam non informat, neque orbem in specie ɔ̃stituit, sed solum dat operationem, quæ est motus in orbẽ, ad quem est quidem corpus illud naturaliter propensum, sed ipsum se mouere non potest; illa igitur dicitur forma assistens tantum, quasi astans ad regendum, nec solum dicitur separabilis, sed separata & abiuncta ab illa materia, propterea ꝙ non dat illi esse, quemadmodum nauta etiam quando est in naui, dicitur à naui separatus, quia est extra ipsam nauis essentiam, quò fit, vt possit esse sine naui, & habeat etiam operationem propriam præter nauigationem, hoc est, operationem non cum naui cõicatam, nam & in naui, & extra nauim põt multas edere operationes nihil ad nauim pertinẽtes, huius enim ratio manifesta est, propterea ꝙ nauta, & nauis sunt duo entia perfecta in sua specie, & habentia duos distinctos actus specificos, neque vnum recipit esse ab altero, sic intelligentia, & orbis sunt duo distincta entia perfecta, neque orbis recipit actum specificum ab intelligentia, sed ipsum habet ex se, & intelligentia præter operationem mouendi orbem habet etiam operationem propriam non communicatam cum orbe, neque vllo modo ab eo pendentem, nam cõtemplatur seipsam, & incessanter intelligit absque vllo orbis interuẽtu. Quoniam igitur anima rationalis humana est forma quædam inexistens homini, quærimus nunc, qualisnam forma sit, an informãs materiam habentem potentiam ad esse, constituens humanam speciem sub animali genere tanquam differentia diuidens ipsum genus, ita vt homo per eam sit homo, & absque illa non sit homo, an potius sit solum assistens, ita vt homo per aliquam aliam formã sit homo, & ipsi iam constituto, & habenti suum esse specificum sub animali genere, hæc tanquam prę stantior quædam forma superueniat, quæ non det illi vt sit homo, sed solum vt sit quoddam eminentius homine, nempe det illi solam operationem nobilem & præstantem, qualis est intellectio, adeò vt sit forma actu separata, & abiuncta à materia, illi autem assistens ad regendum, sicut intelligentia cœlestis assistit orbi, & vt vno verbo dicam, quæstio est, an anima rationalis sit forma hominis, ut figura nauis est forma nauis, an potius sit in homine tanquam nauta in naui. Vtraque pars sectatores habuit grauissimos, ac summę authoritatis viros, inter quos est de hac re acerrima controuersia. In hac igitur disputatione nos hunc ordinem seruabimus; primo loco vtramque ɔ̃riam opinionem referemus, ac declarabimus, deinde argumenta præcipua, quibus vtraque secta sentẽtiã suam comprobare solet, ac potest, in medium afferemus, postea verò veritatem declarare, ac manifestam reddere nitemur, & postmodum omnia, quæ veræ sententiæ aduersari videbuntur, argumenta soluemus, vt his peractis ad talia, quæ ad mentem humanam pertinent, consideranda transeamus.

Declaratio opinionis Auerrois, & aliorum dicentium animam rationalem non esse formam hominis. Cap. III.

ANIMAM rationalem non esse formam hominis, qua homo sit homo, sed esse formam assistentem, sicuti orbi coelesti assistit intelligentia, existimauit Auerroes, vt legere apud eum possumus in commentario quinto libri tertij de Anima, vbi dicit nomen actus de anima rationali, & de alijs partibus animæ dici fermè æquiuocè, quoniam de anima sentiente, & de vegetante significat formam informantem, de rationali verò significat non informantem, sed assistentem solum; & ad huius sententiæ confirmationem adducit verba Aristotelis in contextu vndecimo, & vigesimoprimo, libro secundo de Anima, quæ postea loco suo à nobis considerabuntur, & quia necesse est omne corpus naturale habere propriam formam, quæ informando materiam ipsam in specie constituat; homo autem est corpus naturale, & species animalis, ideoque oportet esse in homine aliquam huiusmodi formam informantem, quę det homini esse specificum sub genere animali, hanc inquit Auerroes esse cogitatiuam, ita vt per hanc homo sit homo, non per intellectum; loquitur autem de hac Auerroes etiam in commentario sexto, vigesimo, & trigesimotertio eiusdem tertij libri, & in sexagesimotertio lib. secundi, & apertè dicit cogitatiuam esse formam hominis, qua est homo, & generationi, & interitui obnoxius, videtur autem in dictis locis eam distinguere a phantasia, verum quia de hac animæ facultate distincta a phantasia Aristot. ne verbum quidem in libris de anima fecit, ideò multi Auerroistæ, vt Auerroem tuerentur, dixerunt hanc Auerrois cogitatiuam esse reuera phantasiam, de qua loquutus est Aristoteles, sed Auerroem nomine cogitatiuæ significare voluisse phantasiam humanam distinctam à phantasia brutorum, & illa multo perfectiorem, quæ sit supremus gradus ipsius facultatis imaginatiuæ, immo & totius partis animæ sentientis, constituens hominem in specie sub animali genere, & ipsum à cæteris animalibus distinguens. Homini igitur formato ab hac perfecta imaginatiua dicunt superuenire animam rationalem, quæ dat homini quoddam esse eminentius, & supergrediens humanam naturam, non quòd ponat hominem in alia noua specie sed quia in specie humana dat ei nobilitatem, quę est supra hominem, ad quam recipiendam habet humana natura aptitudinem naturalem, ideo secundum Auerroem imaginatiua in homine est sicuti figura nauis in naui, quæ constituit nauim tanquam forma materiam informans; anima verò rationalis est sicuti nauta, qui superuenit naui iam constitutæ, & dat homini operationem pręstantissimam, quæ est contemplari, & intelligere, quemadmodum nauta nauim regens dant illi actum nauigationis. Hæc certè Auerrois opinio fuit, & miror quòd Achillinus in 3. quolibeto, dubio quarto, contrariam opinionem Auerroi attribuerit, nempe quòd putauerit animam rationalem esse formam hominis, qua homo est homo; argumenta verò, quibus ad hoc probandum vtitur Achillinus, potius ostendunt eam esse rei veritatem, & absolutè ita credendum esse, quam hanc fuisse Auerrois opinionem, ut ea considerantibus manifestum est. Quod autem dicat Achillinus Auerroem quandoque dicere rationalitatem esse hominis quidditatem, & differētiam constituentem, quod quidem apud Auerroem legimus in commentario vndecimo, & duodecimo libri septimi Metaphysicorū hoc certè nihil est, quoniam Auerroes exempli gratia loquit̃; & est apud Philosophos vulgatissimum, vt exempli gratia sumant animal rationale tanquam hominis definitionem, ita vt rationale significet formam, & differentiam diuidentem animal genus, & constituentem humanam speciem; exemplorum autem non est exquirenda veritas, sed solum rei propositę declaratio, possunt tamen Auerroistæ etiam veritatem huius exempli defendere duobus modis, primò quidem dicēdo Auerroem per rationale significare cogitatiuam, tanquam discurrentem, & ratiocinantem in particularibus, quàm etiam in contextu vigesimo libri tertij de Anima putat vocari ab Aristotele intellectum passiuum, quippe quæ potest appellari anima rationalis, & intellectus, quatenus propinqua illi est, & eministrat, & est apta obedire animæ rationali, altero autem modo dicendo Auerroem significasse animam rationalem propriè sumptam, & hanc dixisse esse hominis quidditatem, non quidem illam quidditatem, qua homo in specie constituitur, sed per quam adipiscitur præstantissimam quandam operationem, & quoddam esse eminentius, quod est ultimum, ac supremum hominis complementum, ad quod assequendum habet homo potestatem naturalem, tanquam ad quoddam humana natura excellentius: hæc quidem consona esse doctrinę Aristotel. in eo 7. Metaphysic. ego nunc non assero, solum dico Auerroem, qui prædictam sententiam pertinaciter tutatus est, alterum horum intelligere potuisse, sententia nāque Auerrois illa reuera est, quam diximus, & quam cæteri omnes illi attribuunt. Eandem opinionem Themistius sequutus est, ut legere apud eum possumus in contex. vigesimo, lib.

3.de Anima, putauit enim intellectum patientem vnum numero esse in tota humana specie, sicut etiam Auerroes; ideò prǣter hunc posuit in homine aliam humanam animam multiplicatam, per quam homo sit homo, significans imaginatiuam humanam, & hanc dixit habere potentiam recipiẽdi intellectum tanquam supremam hominis perfectionem; quare non putauit Themistius intellectum esse formam hominis, & hoc ita clarum est in memorato loco, vt mirandum sit, quomodo Thomas in opusculo decimosexto, cõtrariam sententiam Themistio attribuerit, nẽpe quòd dixerit intellectum esse veram hominis formam, quæ sub genere animali humanam speciem constituat. Videtur etiam huius sententiæ fuisse Ioannes Grammaticus; nam in sua Præfatione in secundum librum de Anima, & in declaratione 1. context. eiusdem libri, apertè dicit animam rationalem non esse actum corporis secundum substantiam, sed solum secundum operationem, cuiusmodi est nauta in naui; alias verò animas esse actus etiam secundũ substantiam; negat igitur animam rationalem esse formam informantem, & asserit esse solũ assistentem, & dantem operationem, non dantem esse substantiale. Idem tamen Ioannes in 1. contextu libri tertij de Anima inquit, animã rationalem dare esse homini, & hominem cõstituere: quare vel dicendum est, ipsum sibimet aduersari, vel illud intellexisse, quod etiã Auerroistę existimarunt, animam rationalem dare homini esse eminentius, quod supra hominem est, quemadmodum antea declarauimus.

Aliorum contraria opinio, quòd anima rationalis sit vera hominis forma. Cap. IIII.

ALTERAM verò contrariam sententiam, quòd anima rationalis sit vera forma hominis, quæ informando materiam constituat hominem in esse specifico sub animali genere, tutati sunt Latini ferè omnes, nec solum tanquam absolutè veram sententiam, vt reuera est, sed etiam vt Aristotelis opinionẽ, quod ipsi efficaciter ostendere nixi sunt, præsertim Diuus Thomas in prima parte Summæ, quæstione septuagesimasexta, & in opusculo decimosexto, vt ibi videre est. Fuit etiam eius sententię Alexander, licet enim ipse in alio à Latinorum sententia, & à veritate dissenserit, in hoc tamen, de quo in præsentia loquimur, non dissensit, sed existimauit animam rationalem esse formam hominis, quæ materiã informet, & sub animali genere humanam speciem constituat. Hanc eandem tribuit Aristoteli Olympiodorus in interpretatione Phædonis Platonis. Plotinus quoque censuit hanc fuisse opinionem Aristotelis; nam in primo lib. 1. Ennead. capitulo quarto, & quinto eum reprehendit, quòd in contextu octauo lib. secundi de Anima dixerit, animam esse sicut acumen in securi, quod est ponere eam esse formam informantem; & similiter refert Aristotelis verba in contextu 64. libri 1. de Anima, quando dixit operationes animæ omnes esse coniuncti, non esse solius animæ, & perinde esse dicere animam cogitare, vel irasci, ac dicere animam texere, vel ædificare; in principio etiã secundi libri 4. Enneadis refert verba Aristotelis in definitione animæ, neque admittit aĩam dici ἐντελέχειαν, vt eam appellauit Aristoteles, inquit enim non declarari per hoc essentiam animæ. Hanc igitur Aristotelis sententiam fuisse Plotinus prædicta omnia Aristotelis dicta recensendo constanter affirmat; sed quum Aristotelem in hoc reprehendat, videtur contrariam opinionem sequi, quum præsertim in eodem primi libri 1. Enneadis, capitulo quarto, dicat animam rationalem esse formam separatam, & in secundo libro 4. Enneadis dicat animam non rectè ab Aristotele appellari ἐντελέχειαν, propterea quòd est potius dicenda vtens corpore, quàm perfectio corporis; quia dum dicitur perfectio corporis, dicitur inseparabilis à materia, dum autem dicitur vt ens, dicitur domina, & separabilis. In tertio etiam libro 4. Enneadis inquit, animam non esse in corpore vt in loco, neque vt in vase, neque vt forma est in materia, neque vt pars in toto, neque vt totum in partibus: igitur negare videtur animam esse formam corporis, immo & rationem addit, dicens, esset enim inseparabilis, & ipso corpore posterior, propterea quòd materiæ iam prius existenti adueniret forma: sed dicendum potius est (inquit) corpus esse in anima: anima enim tanquam domina corpus complectitur, qua in re nos sensus decipit, corpus enim videmus, animam nõ videmus, ob id credimus animam esse in corpore: at si animam quoque videremus, corpus in anima esse cognosceremus, & animã complecti, & regere corpus, & ipso vt instrumento vti. Attamen hæc Plotinus non ideò dicit, quòd neget hominem constitui per animam rationalem, sed solum vt ostendat eam à materia non pendere, & ab illa separabilem esse: immo Platonici omnes non solum affirmant nos habere esse ab anima rationali, sed dicunt nos esse animam ipsam: quod certè non dicerent, nisi putarent eam esse formam, qua homo est homo: negarunt igitur eam esse formam immersam materiæ, & ab ea inseparabilem, non omninò negarunt esse formam hominis. Ideò Marsilius Ficinus in primum librum primæ Enneadis Plotini, capitulo secundo, inquit, sententiam Platonis esse mediam inter Auerrois, & Alexandri opiniones: nam Alexander putauit esse solum formam informantem,

mantem,& dantem esse; Auerroes verò assistentem solum, & vtentem corpore, at Plato vtrumque simul asseruit, animam & perficere corpus, & ipso à se perfecto vti: quomodo autem dicant Platonici animam perficere corpus, legere possumus apud Plotinum in toto primo libro 1. Ennead. vbi etiam docet hominem esse animam ipsam. Illud tamen quod Marsilius de Alexandro dicit, mihi videtur nō omnino verum esse: fortasse enim sententia Platonis dici potest media inter duas prædictas, at non eo modo, quem Marsilius ponit: etenim Alexander non negauit animam rationalem regere corpus, & ipso uti: est igitur alia potius ratione media, quatenus secundum Auerroem est separata à corpore, nec dat esse homini, sed ipsum regit solum, secundum Alexandrum verò regit quidem, sed neque est separata à corpore, neque separabilis; at secundum Platonem non ita est abiuncta à materia, vt non det esse homini, sed eatenus est abiuncta, quatenus continet, & imperat, & est à corpore separabilis; fatentur ergo Platonici informationem, non tamen eo modo, quem statuit Alexander, sed eo potius modo quem Diuus Thomas posuit, ipsi namque ponunt informationem cum separabilitate. Patet autem hoc, considerantibus ea, quæ à Simplicio dicuntur, qui in omnibus Platonicorum sententias defendere nisus est: ipse enim non negat animā rationalem esse formam hominis, & informare materiam, vt apud eum legere in multis locis possumus, præsertim in 1. libro de Anima, cōtextu quinquagesimotertio, sexagesimotertio, sexagesimosexto, octuagesimosexto, octuagesimoseptimo, & in 2. lib. contextu 4. & 10. sed videtur cum Platonicis dicere duo esse genera formarum materiam informantium. & aliam ita dare esse materiæ, vt nihil aliud sit, q̃ actus talis rei, proinde inseparabilem esse ab eo, cuius est actus, aliam verò esse formam, cuius essentia non in hoc tantum est constituta, vt sit actus alterius, sed ipsa quoque secundum se est aliquid eo respectu absolutum, proinde potest esse sine illo, cuius est forma; talem igitur esse putauit animam rationalem humanā, ideò duas ei uires attribuit, unam informandi corpus, alteram vtendi corpore iam a se informato, etenim illi dominatur, & ab eo separabilis est, ideò Simplicius, & Platonici sententiam Auerrois non admitterent quòd homo constituatur in specie per imaginatiuam, seu per aliam formam præter animam rationalem, sed clara est eorum sententia, quòd anima rationalis sola sit illa forma, per quam homo est homo. Galenus quoque in libro illo, ꝙ mores animi sequanrur temperaturam corporis, hāc sententiam tuetur, quod anima rationalis sit forma hominis, & verè materiam informans, & eandem inquit sequutum esse Andronicū Rhodium, & eam Aristoteli attribuit, idemq́. existimasse ait eundem Andronicum. Hæ sūt aliorum sententiæ a me breuiter relatæ, sequitur ut argumēta, quæ ab vtraque secta afferuntur, consideremus.

Argumenta pro opinione Auerrois, quòd anima rationalis non sit forma hominis.
Cap. V.

AVERROES, & illi, qui eius sententiam sequuntur, eam multis argumentis, iisque potissimè ex variis apud Aristotelem locis desumptis comprobare nituntur. Primum argumentantur ex cognitione vniuersalium hoc pacto, cognito uniuersalium fit cum abstractione à materia, ergo non conuenit nisi facultati a materia abiunctæ, igitur anima rationalis humana, quum cognoscat vniuersalia, est abiuncta à materia, proinde non dat esse homini. Secundò sumunt aliqui argumentum ab intellectu agente, intellectus patiens est vna & eadem substantia cum intellectu agente, at intellectus agens consensione omnium est forma abiuncta a materia, ergo eiusmodi est etiam intellectus patiens qui est anima nostra rationalis Tertio considerant verba Aristotelis in contextu nonagesimosecundo libri primi de Anima. ubi dicit, ne fingi quidem posse quam corporis partem occupet intellectus: vult igitur eum non esse formam corporis, proinde esse abiunctum a materia. Quarto adducunt verba Aristotelis in secundo lib. de Anima, contextu vndecimo, vbi apertè dicit aliquam animæ partem nullius esse corporis actum significans rationalem partem, & statim sequentibus verbis inquit eam ita esse actum corporis, ut nauta est actus nauis, asserit ergo eam non esse formam informantem, sed assistentem solum. Quinto perpendunt uerba Aristotelis in contextu 21. eiusdem libri, ubi ait intellectum esse aliud animæ genus, & eum solum posse separari, no nvult igitur ipsum esse actum corporis, cuiusmodi sunt aliæ partes animæ, sed a corpore separatum. Sextò sumunt argumentum ex Aristotele in tertio libro de Anima, contextu quarto, & sexto, ubi dicit intellectum humanum esse immistum, hoc est, nō commistum cum materia, quare negat esse formam informantem. Septimo vtuntur testimonio Aristotelis in 10. lib. de Moribus, cap. 7. vbi dicit, intellectum respectu hominis esse quoddam diuinum, proinde hominem, qui secundum intellectum uiuit, & uitam contemplatiuam traducat, non quatenus hominē ita viuere, sed quatenus diuinum quiddam in ipso est, ideo hæc uerba subiungit. *Non oportet (vt quidam monent) vnumquemque, quum sit homo humana, & quum sit mortalis, cogitare mortalia, sed, quatenus licet, immortalem se reddere, omniaque*

niaque efficere vt ex præstantissimo omnium, quæ in eo sunt, vitam traducat. His igitur verbis significat Aristoteles hominem non per intellectum esse hominem, sed intellectũ esse quoddam anima humana diuinius, quo homo adipiscitur non quidem esse specificum sub genere animali, neque esse humanum, sed quoddam esse nobilius humana natura. Octauo adducunt verba Aristotelis in 4. lib. de Partibus animalium, cap. 10. quæ sunt hæc, *solus homo erectus omnino est, quoniam eius natura, & substantia diuina est, officium autem diuini est sapere, & intelligere.* Non vocaret enim Aristoteles hominem diuinum, nisi mens humana esset forma diuina, & separata à materia. Nono perpendunt ea, quæ dicuntur ab Aristotele in libro 12. Metaphysic. contextu 51. vbi quum de primo intellectu docuisset, idem in illo esse intelligens, & intellectum, & intellectionem, quæstionem subiungit an ille intellectus sit compositorum, hoc est intelligat composita: quia si esset compositorum, sequi videretur ipsum intelligere ordinatim partes cuiusque compositi, & modò vnam, modò aliam; sic igitur in eius intellectione esset aliqua mutatio, dum transiret ab vna parte ad aliam intelligendam. Soluit Aristoteles, dicens primum intellectum esse à materia abiunctum, proinde indiuisibilem, quia omne abiunctum à materia est indiuisibile; ideoque eius intellectionem indiuisibilem esse, & totam simul, non partem post partem: idque declarat Aristoteles, exemplo sumpto ab intellectu humano, & eius verba sunt hæc. *An omne non habens materiam est indiuisibile, quemadmodum humanus intellectus.* Patet igitur Aristotelem asserere intellectum humanum non habere materiam, quia non posset esse indiuisibilis, nisi esset à materia separatus. Postremò adducunt verba Aristotelis in secundo libro de Generatione animalium, capit. 3. & is locus ita difficilis esse existimatur, vt Auerroistæ putent argumentum demonstratiuum, & insolubile inde pro Auerroe sumi: Aristoteles ibi quum quæstionem proposuisset de partibus animæ, an omnes extrinsecus aduenniant, an nulla extrinsecus, an aliqua extrinsecus, & aliqua non extrinsecus; postea ad quæstionem respondens inquit, solam mentem extrinsecus accedere, eamque solam diuinam esse, quia nihil cum eius actione communicat actio corporalis: quum igitur apertè dicat Aristoteles humanam mentem extrinsecus accedere, asserit eam esse formam non informantem, sed abiunctam à materia, & assistentem solum; idem confirmant alia sequentia verba in eodem loco, nam paulò post inquit mentem humanã esse diuinum quoddam, significans eam non dare esse homini, sed excedere humanam naturam. Alia quoque tum Aristotelis loca, tum argumenta, quibus Auerroistæ vtuntur, adducere possemus; sed ea tanquam leuiora consultò omisimus, satis esse arbitrantes, si pauca hæc, quæ validiora, & magis præcipua ab ijs habentur, diligenter consideremus.

Dictæ sententiæ confutatio, & alterius contrariæ comprobatio. Cap. VI.

HANC Auerrois sententiam ego & absolutè secundum ipsam rei veritatem, & secundum philosophiam Aristotelis falsam esse existimo, veram autem alteram illorum, qui dicunt animam rationalem humanam verè formam hominis esse, qua homo est homo, & in specie constituitur: ad huius igitur veritatem, & alterius falsitatem demonstrandam argumentis prius vtar, deinde consideratione verborum Aristotelis, quæ sententiæ nostræ manifestissimè attestantur, opinioni autem Auerrois refragantur. Primùm vtor argumento D. Thomæ, quod ab eo adducitur in contextu 7. libri 3. de Anima, & opusculo 16 si anima rationalis non daret homini esse specificum, homo non diceretur intelligens; quia si intellectus est in homine vt forma separata à materia, & sicuti nauta est in naui, ergo quemadmodum nauta quum sit secundum substantiam separatus à naui, speculatur in naui, neque ob id nauis speculari dicitur, ita intellectus in homine intelligeret, neque ob id homo diceretur intelligens; igitur quomodo homo intelligat, ostendi nullo modo posset. Si quis verò pro Auerroe dicat, intellectum iungi homini per phantasmata, & ita fieri, vt intellectu intelligente homo intelligat; hoc (inquit ibi Thomas) nihil est: dum enim ponitur intellectus secundum suam essentiam à natura humana separatus, nihil facit illius coniunctio per phantasmata ad reddendum hominem intelligentem, quia phantasmata sunt quidem humana, sed respectu intellectus, non habent nisi locum obiecti mouentis, & rei cognitæ, at non cognoscentis; ita igitur per sua phantasmata homo non fit intelligens, vt paries per suum colorem, quo mouet oculum, non fit videns: immo neque illa potest vocari coniunctio, neque iungitur intellectus phantasmatibus; phantasmata enim sunt in phantasia, nec recipiuntur in intellectu, sed producunt in intellectu speciem intelligibilem, & hæc iungitur intellectui, non phantasma ipsum, sicuti neque realis color iungitur oculo, sed speciem suam in oculo producit; vel si cum alijs dicamus nullam speciem produci in intellectu, sed solum excitari a phantasmate intellectum ad intellectionem, ipsum certè phantasma omnibus confitentibus,

bus non iungitur intellectui: patet igitur vanum prorsus esse hoc subterfugium, quia dicere intellectum iungi homini per phantasmata, perinde est ac dicere oculum, seu facultatem visiuam iungi parieti per colorem, dum statuimus intellectum nō esse hominis formã, sed esse à natura humana separatum secũdum substantiam, quòd si etiam concedamus hanc, qualiscunque sit, posse vocari coniunctionem quandam intellectus cum homine, quatenus homo offert intellectui phantasmata, à quibus moueatur, ita vt iste respectus intellectus ad obiectum possit vocari coniunctio, sicut etiam relatio visus ad obiectum coniunctio quædam appellari potest. ea saltem non est talis, quæ faciat hominem esse intelligentem, aut rem coloratam esse videntem, sed solùm facit hanc esse rem visam, & hominem, vel phantasmata esse rem intellectam; sed solus intellectus, non homo, dicetur intelligens, quum sit substantia quædam seiuncta à natura hominis: hoc igitur Thomæ argumentum ego efficacissimũ aduersus Auerroem esse arbitror. Aliqui tamen sunt, qui licet Auerroem non sequantur, putant argumentum hoc parum habere efficacitatis: dicunt enim Thomam non animaduertisse Auerroem dicere intellectum iungi homini non solum per phantasmata, sed etiam per naturam: iungitur enim homini statim vt genitus est, nec tamen iungitur tunc per phantasmata, quia nondum potest suam edere operationem, sed soli adulto iungitur per operationem, proinde tunc solum dici potest iunctus per phantasmata, infanti autem non per phantasmata, sed per naturam tantum; qua de re legere Auerroem possumus in comment. 20. lib. 3 de Anima. Quamobrem ad argumentũ Thomæ respondere Auerroes posset, aliam esse maiorem coniunctionem humanæ mentis cum homine, quàm per phantasmata, proinde eo argumento non ostendi hominẽ non esse intelligentem. Ego verò puto argumẽtum Thomæ esse demonstratiuum, quod sic ostendo: Auerroes inquit ita coniungi intellectum cum homine, vt vniatur cum illo, vtitur enim nomine vnionis; considerandum igitur est, quidnam sit vnio illa, quam vocant vnionem per naturam: vnio certe dicitur quando ex pluribus fit vnum, nec satis est duorum congregatio, & vnius præsentia respectu alterius, vt vniri dicantur: si namq; ponatur aliquis homo in naui, qui eam non moueat, non dicetur vnitus naui, licet illi insit; est enim, velnti si lignũ lapidi apponeretur: & huius ratio est: quia non fit vnum ex duobus actibus, sed ex potestate, & actu: ex nauta igitur & naui non fit vnum secundum esse, sed solum secundum operationem, quatenus fit vnum nauigabile constans ex potestate & actu; at secũdum esse sunt duo entia actu completo, ex quibus non fit vnum: sic igitur quando ponitur intellectus in infante, antequam sit per ætatem aptus ad intelligendum, nulli fit vnio, si intellectus non dat esse homini; sed est solum præsentia intellectus ipsi homini iam per cogitatiuam constituto, & perfecto in specie humana, non secus ac homo in naui non nauigans dicitur præsens ipsi naui, non tamen illi vnitus: quum enim homo habeat suum esse actu perfectum per cogitatiuam, intellectus non vnitur illi secundum esse, quia non facit esse hominem; restat igitur, vt per solam operationem dici possit vniri, quam vocant vnionem per phantasmata, nulla enim reuera est illa vnio, quam vocant per naturam. Sed id, quod multos decepit, & fecit apparentiam quandam vnionis, fuit, quòd intellectus est incorporeus, quare eius à corpore distinctio non cernitur, qualem Auerroes statuit, sicuti cernitur distinctio nautæ à naui, dum existit in naui, quo fit, vt etiam statuendo ipsum nō esse formam hominis, non videatur à corpore separatus secundum substantiam, sed porius illi vnitus tanquam facultas quædam insita toti corpori, quæ tota est in toto, & tota in qualibet parte, sicut ipsi dicunt: attamen dum ponitur non informare materiam, non potest dici vnitus corpori per naturam, quia ex his non fit vnum, quemadmodũ diximus: sic enim idem prorsus esset, quod euenit in homine dæmoniaco; dæmon enim in eo existens non est illi vnitus, licet illi assistat, & membra etiam mouere statuatur: quemadmodum igitur dæmone illo intelligente homo illum habens non intelligit, ita si eo modo sit mens humana in homine, vt non det esse homini, ea intelligente homo non intelligit, quocirca argumẽtum D. Thomæ, si eius vis bene perpendatur, validissimum est: at statuendo intellectum esse formam hominis, qua est homo, absurdum hoc non sequitur: quum enim ipso tãquam forma homo sit homo, & corpus ad ipsum referatur tanquam materia ad actum, materia inquam habens potentiam ad esse, ita vt solus intellectus locum habeat actus, intellectum intelligere, est hominem intelligere: ideò Aristoteles dixit hominem esse intelligentem vt quod, intellectum vero non vt quod, sed vt quo. Aliqui tamen pro Auerrois defensione vtuntur exemplo luminis in perspicuo: lumen enim aduenit aeri extrinsecus, neque est eius forma, est tamen ratio recipiendi colores, & receptio attribuitur aeri propter lumen: sic igitur intellectus, etsi non est forma hominis, sed homini extrinsecus accedit, est tamen ratio, qua homo dicitur intelligens. Sed hæc comparatio congrua nō est, quoniam aer non quatenus est aer recipit lumen, sed quatenus perspicuus: lumen autem est forma perspicui, & ipsum constituit quatenus perspicuum est, neque in ipso lumine recipiuntur colores, sed in corpore perspicuo:

cuo: lumen enim non est receptiuũ colorum, sed est ratio recipiendi, ideo iure attribuitur receptio aeri perspicuo: at intellectus secundum Auerroem non est ita forma hominis, vt lumen est forma perspicui, & recipit ipse species sine vllo vsu corporis in recipiendo: nam si ad recipiendas species vteretur corpore, iam esset organicus quod Aristoteles negat in con tex. 6. lib. 3. de Anima: vnde colligit solum intellectum esse locum specierum, non sensum: loci enim est recipere, sensus autem non recipit, sed organum recipit, ideo non ipsa anima sensibilis est locus specierum, sed organum est locus; at anima rationalis dicitur locus specierum, quia nullum habet organum, quod species recipiat, sed ipsamet recipit; quocirca non rectè comparatur cum lumine, quod est forma perspicui, neque est recipiens colores, sed solum ratio recipiendi, quo fit, vt iure attribuatur receptio aeri, non sic intellectio potest attribui homini, quia neque intellectus secundum Auerroem est forma hominis, neque in homine fit receptio specierum, sed in solo intellectu. Præterea si intellectus non est forma hominis, & ex operatione intellectus homo dicitur intelligens, intellectio est actio transiens, at hoc falsum est, quia omnium consensione intellectio est actio immanens; consequentia autem probatur per ipsammet comparationem, qua aduersarij vtuntur, intellectus cum nauta: actio enim, qua nauta mouet nauim, est absq; dubio transiens, quum nauta non sit forma nauis, sed sit substantia distincta à substantia nauis; sic actio, qua intelligentia cœlestis mouet orbem, est actio transiens: similiter igitur si ex actione intellectus homo dicitur intelligens, illa est actio transiens, attamen est immanens, vt omnes concedunt; ergo ex ea homo non potest dici intelligens, nisi intellectus sit forma hominis, hoc enim negato, non video cur non idem de intellectu sit concedendum, quod & de nauta, & de intelligẽtia cœlesti manifestum est; nam si sumatur aliqua nautæ operatio immanens, vt contemplatio, vel loquutio, ea neque cum naui, neque cum toto cõiuncto communicatur, loquente enim nauta neque nauis, neque totum coniunctum dicitur loquens, sic intelligentia contemplante seipsam, neque orbis dicitur contemplans, neque totum coniunctum, quod ex intelligentia & orbe constat, sed sola intelligentia dicitur cõtẽplans, quemadmodum solus nauta dicitur loquens, sic igitur solus intellectus dicetur intelligens, non homo, cui assistere dicitur. Neque alicuius momenti est illud, quod aduersarij dicunt, intellectum pendere à corpore obiectiuè, quatenus à phantasmatibus humanis pendet vt ab obiecto, à quo mouetur; nã, vt rectè Thomas considerat, hoc facit potius hominem intelligi, quàm intelligere, quod ex eadem comparatione manifestum est: nam si statuamus nautam videre nauim, & ab ea moueri, vt ab obiecto, non ob id nauis dicitur videns, neque visa solum, neque totum coniunctum dicitur vidẽs, sed solus nauta, sic si intelligentia statuatur intelligere orbem, non ob id orbis dicetur intelligens, sed sola intelligentia; quamuis ergo intellectus moueatur à phantasmate, vt ab obiecto, non tamen ob id homo est intelligens, sed est tanquam paries habens colorem, à quo mouetur visus, quare sicuti paries non est videns, ita homo non est intelligens. Non est etiam admittendum id, quod dicit Auerroes de cogitatiua; omnino enim confiteri cogitur hominem in specie cõstitui, & à brutis distingui per formam aliquam substantialem; vel igitur cogitatiua est forma substantialis distincta ab anima sensibili, vel est solum facultas quędam animæ sensibilis, quorum neutrum dici potest, primum quidem dici non potest, neque id diceret Auerroes, quia de hac forma distincta secundum substantiam & ab anima rationali, & à sentiente, Aristoteles nihil vnquam dixit; sed neque secundum, quia sic homo distingueretur à brutis, non per formam substantialem, neque per animam, sed per facultatem animę, quare non distingueretur ab eis specie, quum enim facultates animæ sint qualitates, vt aliàs ostendimus, per facultatem distingui est sola accidentali differentia distingui. Præterea, vel ista cogitatiua est illamet imaginatiua, de qua loquitur Aristoteles in calce 2. libri de Anima, vel alia; si eadem est, homo à brutis specie non differt, quum etiam bruta habeant imaginatiuam. Nec refert dicere eam esse perfectiorem phantasiam brutorum, quia magis & minus non variant speciẽ, & Aristoteles ibi agens de phantasia, nullum in ea discrimen considerat, sed de ea agit cõmuniter, prout omnibus animalibus competit, si verò est alia, non potest hominẽ constituere, & à brutis separare, nisi sit alia forma substãtialis. Cur ergo Aristoteles de hac essentialiter ab alijs distincta phãtasia nihil vnquam dixit? Sed hæc omnia fabulas esse manifestum est, quoniã Aristoteles in 3. lib. de Anima apertè docuit proprium esse solius animæ rationalis discurrere, & affirmare, & negare; ideo hoc alicui alij parti animæ attribuendum non est; quum igitur homo enuntiet, ac ratiocinetur, id per imaginatiuam facere nõ potest, sed per solum intellectum, ob id possumus ita argumentari, idque est argumentum firmissimum, & tum Aristoteli, tum veritati absolutæ maximè consentaneum, per illam animæ partem species humana constituitur, & à brutis distinguitur, per quam homo enuntiat, & ratiocinatur, at per solam animam intellectiuã hæc præstat, ergo hæc sola est forma humanam speciem constituens, & eam à cæteris animalibus separans, immo est ipsiusmet Aristotelis argumentum

mentum hoc, qui in contex. 24. libri 2. de Anima probare volens animam esse formam corporis, ita argumentatur; anima est id, quo primò viuimus, sentimus, mouemur, & ratiocinamur, ergo anima est forma viuẽtis, sentientis, mouentis, & ratiocinantis: quoniam enim manifestum est hominem ratiocinari, & intelligere, ex hoc infert animam, per quam hoc agimus, esse formam, à qua constituimur.

Quòd prædicta sententia Aristotelis fuerit.
Cap. VII.

HANC sententiam Aristotelis fuisse non est difficile demonstrare, considerando illa, quæ ab ipso in libris de anima ad animæ essentiam declarandam traduntur. Clarum hoc erit, si duas propositiones ostenderimus, vna est, Aristotelem in toto 1. lib. de Anima dum ex mente antiquorum de anima loquitur, & in 2. libro dum loquitur de anima secundum mentem propriã ab initio libri ad contextum vsque 41. amplissimè animam sumere prout omnes animæ partes complectitur, etiam animam rationalem, de qua agit postea in 3. libro. Altera est, Aristotelem docuisse omnem mortalium animam nulla excepta esse formam vere informantem materiam, & constituentem animata corpora sub genere corpore naturali. Prior propositio facilè demonstratur, qđ enim ad primum librum attinet, manifestum est Aristotelem in toto eo libro recensentẽ antiquorum de anima sentẽtias, plurimum sermonem facere de mente humana, immo in contex 7. reprehendit antiquos, quòd in agendo de anima solam humanam animã considerauerint, quasi omnes animæ sint eiusdem speciei, & sola detur anima humana, quare tantum abest vt sermo in 1 lib. factus de anima sit cum exclusione animæ rationalis, vt potius antiqui de anima loquentes hanc vnam respexisse videãtur, ob id carpit eos Aristotel. quòd non vniuersè omnem animam considerarint, sed solam fermè humanam, quum de animalium anima parum loquuti sint, plantarum verò animam vel ignorasse penitus, vel tanquam nomine animæ indignam spreuisse videantur propterea in vltimo capite eius libri probat stirpes quoque esse animatas, quoniam aggredi statim volens tractationem de anima iuxta mẽtem propriã, redigere prius statuit ad genus animæ omnes animæ partes, vt tractatio integra, & perfecta esset, nullam igitur animam ab antiquis consideratam ipse a sua tractatione exclusit, sed potius adiecit animam stirpium, vt animæ consideratio vniuersalis esset, & omnes prorsus animas complecteretur. Quum igitur in 2. lib. incipiat ex animi sententia de anima loqui, necessarium est, vt omnem animam comprehendat, præcipuè verò rationalem, quia si hanc exclusisset, multò maiorem, quàm antiqui, errorem ipse commisisset, quandoquidem illi plantarum animam neglexerunt, quæ vilissima est, & vix aliquod animæ vestigium habere videtur; ast anima rationalis nobilissima, & maximè omnium præcipua, nullo pacto prætermittenda erat. Sed res per se clara est, quum enim in eo 2. lib. Aristoteles de illa anima loqui incipiat, de qua in primo priscorum sententias expenderat, & illi vel solam rationalem, vel hanc præcipuè respexerint, necesse est vt tractatio Aristotelis rationalem animam complectatur, idque ita esse, multifariam ostẽdere possumus, ea considerando, quæ in illo 2. lib. dicũtur, nam in ipso libri initio inquit, postquã antiquorum de anima sententias recensuimus, videamus quid sit anima, & quæ sit communissima eius definitio; certè superlatiuo vtens significat nullam animam à se omittendam esse, deinde in contex. 7. concludens definitionem animæ dicit. *Si quid commune omni animæ dicere oportet, erit vtique actus primus corporis naturalis instrumentalis*. Et postea in contex. 8. inquit. *Vniuersaliter igitur dictum quid sit anima*. Quare quum toties admoneat, se omnem animam nulla prorsus exclusa considerare, ac definire, absque dubio animam rationalem ea definitione cõplexus est. Hoc idem testatur diuisio, quam postea facit, nam in cõtex. 13. diuidit animam latissimè sumptam in quatuor partes, vegetantem, sensibilem, loco motricem, & intelligẽtem, prius igitur nomine animæ late accepto etiam rationalem animam complexus erat, post eum autem locum de illis quatuor vitæ gradibus multa dicit, & semper ab alijs tribus distinguit intellectiuum, quem modò vocat διάνοιαν, modò διανοητικόν, modò λογισμόν, modò δοξαστικόν, modò νοῦν, modo νοητικόν; his enim omnibus nominibus eundem quartum animæ gradum intellexit, de quo etiam in 3. lib. diligentissimè pertractauit, vt ipsa eorum librorum series indicat, agit enim ordinatim de illis omnibus gradibus, in 2. lib. de vegetante, ac de sentiente, in 3. autem de intelligente, ac de mouente secundum locũ. Quare dubitandum non est, intellectum, de quo agitur in 3. lib. esse illam ipsam quartam animæ partem, quam in 2. lib. in ipsa animæ partitione ijs omnibus, quæ commemorauimus, nominibus appellauerat, quod etiam affirmat ipsemet Aristoteles in contex. 5. lib. 3. quando declarans quisnam sit ille intellectus, quem ibi considerandum sibi proposuerat, inquit. *Dico autem intellectum, quo anima διανοεῖται*. Iam enim in 1. parte 2. lib. quartum vitæ gradum vocauerat διανοητικόν, & ita etiam in 3. lib. sæpe enim vocat, dum de ipsius operationibus loquitur, Latinus autem interpres eam dictionem conuertẽs modò dixit cõgitatiuum, modò intellectiuum, rectius dixisset discursiuum, quia διανοεῖσθαι propriè est ratiocinari, & à

noto

noto ad ignotum discurrere. Manifestum igitur est, Aristotelem in initio, 2. lib. de Anima ita amplè acceptam animam definiuisse, vt animam rationalem ea definitione, totaque illa naturæ animæ declaratione cōplexus sit, quare de priore propositione dubitandum nō est. Sequitur altera propositio declarāda, quæ fuit, Aristotelem docuisse eam esse omnis animæ naturam, vt omnis anima, nulla excepta, sit forma verè materiam informans, & dans esse animato corpori, & in specie collocans sub genere corpore naturali, hanc demonstrare multifariam possumus, quoniam omnia Aristotelis verba ita clarè huic sententiæ attestantur, vt pertinacis admodum hominis sit eam inficiari. In primis volens Aristoteles communem omnis animæ definitionem inuestigare, præmittit in 2. contex illius 2. libri diuisionem substātiæ in materiam, formam, & compositum, vt horum aliquod acciperet, sub quo tanquam sub genere animam collocaret, est igitur considerandum, quam materiam, & quā formam ibi Aristoteles sumat; certè non sumit aliam formam, quàm informātem, neque aliam materiam, quàm habentem potestatem ad esse, & hoc recipientem à forma, nam dicit materiam secundum se non esse hoc aliquid, sed esse ens potestate, & à forma fieri hoc aliquid. Quum igitur hoc aliquid ibi significet esse specificum, & determinationem in specie, negari non potest, materiam ibi sumi cum potestate ad esse, & id à forma recipientē, quare formam quoque talem intelligit, quæ informet materiam, & tribuat esse specificum. Apertè etiam dicit formam facere hoc aliquid, quod significat dare esse, & in specie constituere: nam de forma, quę solum assistat, hoc dici nullo modo potest, si namque cœlestem orbem consideremus & ad intelligentiam illi assistentem referamus, certè non recipit esse ab illa, sed est hoc aliquid secundum se, & habet determinatam naturam, neque habet potestatem ad esse, sed ex se est aliquid actu sine ope intelligentiæ, sic nauis secūdum se est actu hoc aliquid sine nauta, & homo quoque secundum Auerroem per cogitatiuam formatus iam est hoc aliquid, & habet actum specificum etiam sine anima rationali, iam enim est homo, & à cogitatiua in specie humana constitutus sub animali genere, quamobrem neque orbi cœlesti, neque naui, neque homini ita formato conuenit id, qđ ibi Aristoteles de materia dicit, proinde neque formæ assistenti conuenit id, quod dicit de forma, nec dicere aduersarij possunt, hominem nō esse hoc aliquid, sed habere potestatem ad esse, dum consideratur prout respicit formam nobiliorem, à qua recipit quoddam esse eminentius, etenim has fabulas reijciūt verba Aristotelis, qui non dicit materiam non esse hoc aliquid respectu alicuius formę, sed dicit materiam secundum seipsam non esse hoc aliquid, talem ergo materiam considerat, quæ secundum se nullum habet esse specificum, & illud à sola forma recipit, proinde non aliā formam sumit, quàm informantem, & in specie constituentem, neque etiam dici potest Aristotel. tribuere materiæ potentiam non ad esse, sed ad operari, etenim hoc aliquid non significat operans, sed habens statutum esse specificum. Pręterea inquit formam facere hoc aliquid, & esse actū, & quum duplex sit actus, dicit formam esse actum primum, non actum secundum, est autem actus secundus operatio, non igitur sumit formam vt tribuentem operationem, sed vt dantem esse, hoc enim significat actus primus, ideo neque materiam sumit cum potestate ad solam operationē, sed ad esse. Hoc idem ostendamus ex consideratione actus, quem ibi loco formę accipit Aristoteles, inquit enim formam esse actum, & statim diuidit actum in primum & secundum, & dicit formam non esse actum secundum, sed actum primū. Sciendum igitur est, duo esse vocabula apud Græcos, quæ significant id, quod nos actum vocamus, vnum est ἐνέργεια, alterum verò ἐντελέχεια; quorum ea est differentia, quòd ἐντελέχεια habet significationem respectiuam tātum, significat enim perfectionem alterius, & præterea dicitur tum de forma, tum de operatione, quia & forma & operatio dicitur actus alterius, & complemētum alterius, ἐνέργεια verò habet significationem absolutam, sed strictiorem, quia significat solam operationem, nam ἐνεργεῖν est operari, ideo vbi forma ab operatione tāquam ab accidente distinguitur, non potest vocari ἐνέργεια, sed sola operatio dicitur ἐνέργεια, ast vbi operatio idem est, quod substantia, ibi etiam ipsa substantia dicitur ἐνέργεια, quatenus est idē, quod sua operatio; ob id substantiæ à materia abiunctæ vocantur ἐνέργειαι, & Aristotel. in contextu 19. lib. 3. de Anima, de intellectu agente loquens, dixit ipsum secundum suam substantiam esse ἐνέργειαν: non sic in rebus materialibus; nam operationem quidem ignis vocare possumus ἐνέργειαν, vt eam vocat Aristoteles in contextu 32. lib. 8. Physic. sed ipsam formam ignis substantialem nunquam vocaremus ἐνέργειαν, quia dictio hæc solam operationem significat, nec potest attribui formę, nisi quando forma est idem, quod sua operatio, cuiusmodi est omnis forma per essentiam abiuncta à materia; ob id nos quoque talem formam solemus intelligentiam appellare, quia nomē hoc propriè significat operationē, quæ vocatur etiam intellectio. Non rectè autem substantiæ à materia abiunctæ vocarentur ἐντελέχειαι, quia sunt actus absolutè, non sunt perfectiones alterius: Aristoteles tamen in contextu 49. lib. 12. Metaphysic. primam intelligentiam vocauit ἐντελέχειαν, satis impropria loquutione, neque vllum alium

alium locum inueniemus, in quo dictio hæc substantijs à materia abiunctis attribuatur; neque absque ratione ibi Aristotel. ita loquitur, nam primam intelligentiam ibidem vocat appellatione respectiua primum quod quid est, quia eam considerat vt modo quodam perfectionem vniuersi, propterea ἐντελέχειαν quoq; eam appellat nomine similiter respectiuo, certissimum enim est huius vocis significationem esse respectiuam, & Aristoteles ibi eam sumit, vt ad propositum accommodatam. Hac dictione vtitur Aristoteles in principio 2. lib. de Anima, dum diuidit actum in primum & secundum, & postea definiens animam, dicit animam esse ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, & manifestum ibi est actũ sumi pro perfectione alterius, non pro actu absoluto, quum Aristot. dicat actum corporis naturalis organici, quod videns Themistius rectè dixit ἐντελέχειαν ibi significare τελείωσιν, nam τελείωσις non significat nisi respectiuè perfectionem, & complementum alterius: quod etiam cõfirmatur testimonio Plotini, qui in initio 2. lib. 4. Ennead. carpit Aristotelem, quòd dixerit animam esse ἐντελέχειαν; ipse enim cogitauit ἐντελέχειαν non significare nisi id, quod est perfectio alterius, & quod non habet aliud esse, quàm hoc, vt sit alterius complementum; hoc tamen negat Plotinus, de anima rationali, quia putat animã rationalem esse etiam aliquod absolutum absque vlla relatione ad corpus: quòd si cognouisset nomen hoc significare posse actum absolutum, certè appellationem hanc Aristotelis non reprehendisset; cognouit ergo Plotinus sententiam Aristotelis fuisse, quòd omnis anima sit forma corporis, quæ verè materiam informet. Hoc idem colligimus ex ipsa diuisione actus in primum & secundum, nam formæ à materia abiunctę non conuenit appellatio primi, neque secundi actus; & illi, qui putant eiusmodi formam esse actum primum, decipiuntur: dicitur enim absolutè actus, sed non primus, neque secundus; quia operatio non distinguitur à substantia, actus autem primus dicitur respectu secundi, qui distinguatur à primo: propterea non dicitur actus primus nisi forma materialis; quæ à sua operatione distinguitur; & significat formam dantem esse, quia res materialis duas habet distinctas perfectiones: vna est proprium esse specificum, quod habet à forma, ideo forma dicitur prima perfectio corporis naturalis, ad differentiam secundæ perfectionis, quæ est operatio; vt actus primus ignis nihil aliud est, quàm forma per quam est ignis, hæc enim est prima perfectio, quæ rei essentiam significat, ascendere autem est secunda ignis perfectio; res enim non habet suam integram perfectionem dum est otiosa: sed quando edit suam naturalem operationem. Ex his igitur patet, formam, quæ non informet materiam, sed solum assistat alicui corpori, non posse dici illius actũ, nec primum, nec secũdum: nam intelligentia non est primus actus orbis, quum orbis iam ex seipso sit actu, & habeat esse specificum sine ope intelligentiæ. Non potest etiam dici actus secundus, quia licet orbi det actum secũdum, ipsa tamen per se non est actus secundus: forma igitur assistens non potest dici perfectio alterius, nec prima, nec secunda, sed solum absolutè dicitur actus, sicut antea dicebamus. Quũ igitur Aristot. animam vniuersè sumptam dicat esse actum primum corporis naturalis, non potest significare, nisi formam informantem, tum quia dicit ἐντελέχεια, tum quia dicit ἡ πρώτη, tum quia dicit σώματος φυσικοῦ, hæc enim omnia formam non informantem excludunt, vt quisque iudiciosus vir, ea, quæ diximus considerans cognoscere facilè potest. Eandem sententiam sumimus ex ijs, quæ in eodem 2. lib. post traditam animæ definitionem ab Aristotele dicuntur, nam in contex. 7 inquit, non esse quærendum, an ex corpore, & anima vnũ fiat, sicuti non est quærendũ, quomodo fiat vnum ex cera, & figura, quoniã ex potestate. & actu non fiunt duæ res, sed vna; eadem enim, quæ prius erat potestate, postea est actu: ergo loquitur Aristoteles de forma informante, non de assistente, quia de hac id minimè verum est, aduenit enim enti perfecto, quod nõ habet potestatem ad actum, à quo recipiat esse, non fit autem vnum ex duobus actibus, sed ex potestate & actu: exemplum etiam Aristotelis est de forma verè informante, figura enim statuæ est forma informans cerã, & faciens esse statuam: quare vult Aristoteles animam esse in corpore vt figuram in naui, non vt nautam in naui. In contex. autem 8. Aristoteles ita clarè loquitur, vt nullum relinquat subterfugiẽdi locum: inquit enim se vniuersè dixisse quid sit anima, & statim sensum definitionis alijs verbis referens clariorem subiungit. *Est enim substantia, quæ secundum rationem, id est, quod quid est talis corporis.* Quæ verba formæ assistenti aptari nõ possunt, sed solam significant informantẽ, sumit enim ibi οὐσίαν pro essentia & dicit animã esse illam essentiam animati corporis, quæ per definitionem significatur, quod adhuc magis declarãs dicit, id est, quod quid est talis corporis: at forma assistens non sumitur in definitione illius, cui assistit, nec dicitur eius essentia, seu quod quid est, nam intelligentia non sumitur in definitione corporis cœlestis, nec est eius quidditas, ita neque nauta nauis, neque auriga currus, vt manifestum est: nam etiam quando genera causarum enumerat, vt in lib. 2. Metaphysic. & in 2. Physic & in 2. Posterior. non aliam formam in causis numerat, quàm informantem, quia semper eam vocat essentiã, & quod quid est, & hanc solam dicit esse rei naturam in co. 2. Phys. lib. nam forma assistens non vocaretur

caretur natura, quod etiam ex eo patet, quòd in 2. lib. non aliam formam vocat naturam, quàm illam, de qua in 1. lib. loquutus erat, tanquam de tertio principio rerum naturalium; ea autem est forma dans esse materiæ, & terminus ad quem generationis: sic igitur declarat Aristoteles, quid in definitione animæ intellexerit per actum primum, & asserit se intellexisse essentiam, quæ secundum rationem, & quod quid est corporis naturalis organici. Idē significat in eodem contextu, dum comparat corpus animatum cum securi, & animam cum figura, & acumine securis, non enim dicit animam esse vt hominem vtentem securi, vel vt nautam vtentem naui, sed esse vt figuram, quę est quod quid est ipsius securis & nauis. Similiter in cõtex. 9. & 16 dicit ita se habere animam respectu totius corporis animati, vt se habet facultas visiua respectu oculi, hæc autem est essentia, & quod quid est ipsius oculi, & forma dans esse oculo, sine qua non esset oculus, nisi æquiuocè, quemadmodum igitur facultas visiua non est forma assistens oculo vt nauta naui, sed forma dans esse oculo, ita anima est forma dans esse toti animato corpori. In hoc itaque declarando laborat Aristoteles ab eius libri initio ad eum vsque locum, & nihil dicit, quod non manifestissimè informationem significet. multi tamen sunt inuenti ita pertinaces, vt hoc negare ausi sunt. Ex 11. autem contextu possumus nostræ sententiæ confirmationem sumere, sed quia aduersarij eum locum pro se adduxerunt, ideo illum postea in argumentorum solutione considerabimus. Ex ijs quoque, quæ ab Aristotele dicuntur in contex. 24. & 25. hæc sententia manifestissimè comprobatur, nam ostendere ibi volens animā esse formam corporis, hoc fundamentum statuit; id, quo aliquid dicitur tale, duplex est, vnum vt materia, alterum vt forma; dicimur enim sani tum corpore vt materia, tū sanitate vt forma, primariò tamen quodlibet dicitur tale per formam, secundariò autem per materiam. quod quidem fundamentum patet intelligi nō posse nisi de forma informante, hæc enim est illud, quo primo res dicitur talis, & constituitur, vt ipsa quoque Aristotelis exempla declarant, hoc igitur iacto fundamento facit ibi Aristoteles syllogismum talem, anima est illud, quo primo dicimur viuentes, sentientes, moti, & intelligentes, ergo anima est vt forma, & ratio animati corporis, nō vt subiectum & materia, medius terminus absque dubio significat informationem, id enim, quo viuens est viuens, & quo sentiens est sentiens, est forma dans esse, quare conclusio Aristotelis non potest nisi de tali forma intelligi, quod etiam per se manifestum est, dicit enim animam esse formam, & rationem, id est, essentiam, ac definitionem, quod quidem de forma assistente dici non po-

test, sicut antea notauimus in contextu 8. eiusdem libri, deinde verò in contextu 25. repetit substantiæ diuisionem, quam in 2. contextu fecerat, in materiam, formam, & cōpositum, & inquit animam esse substātiam vt formam, quare eandem formam significat, quam in 2. contextu, scilicet informantem. Tandem hoc colligimus ex contextu 36. & 37. eiusdem lib. & est locus clarissimus, ibi namque Aristoteles dicit animam esse causam viuentis corporis in triplici genere causæ, nempe vt effectricem, vt finem, & vt formam, nec potest aliam formam significare, quàm illam, quam in libro 2. Physicæ auscultationis in causis numerauerat, hæc autem non est nisi forma dans esse, quod etiam in prædicto loco expresse asserit, inquit enim animam esse causam vt formam, & hoc declarans subiungit, id est, vt essentiam animatorum corporum, postea verò dicit, id quod est causa ipsius esse omnibus, esse eorum essentiam, animam verò esse causam ipsius esse omnibus viuentibus, ideo esse ipsorum viuentium essentiam, ad quod etiam confirmandum subiungit, quoniam anima est actus eius, quod erat potestate, expresse igitur asserit animam esse formam dantem esse corpori animato, & perficere materiam, quę habebat potestatem ad esse. Quoniam igitur anima secūdum Aristotelem est forma dans esse corpori animato, & hoc docens Aristoteles, cōpletitur nomine animæ etiam animam rationalem, negari non potest hanc secundum Aristotelem esse formam qua homo est homo, & in specie constituitur sub animali genere.

Variæ Auerroistarum euasiones, & earum impugnatio. Cap. VIII.

CAETERVM quàuis hæc omnia ita clara sint, vt nullū subterfugiēdi locū relinquere videātur, tamē sectatores Auerrois ausi sunt varijs modis verba Aristotelis extorquere, ac subterfugere. Primum quidem multi ad hoc confugerunt, quòd quartus ille gradus animę, quem Aristoteles in tota illa secundi libri parte varijs illis, quæ recensuimus, nominibus appellauit, non est anima illa rationalis, de qua in 3. libro Aristoteles agit, sed est præstantissima illa hominis propria imaginatiua, quę ab Auerroe cogitatiua vocata est, & ad hoc asserēdum inani argumento ducti sunt, quòd Aristoteles in contextu 18. & 29. illius 2. libri (vt in Latinis Codicibus legimus) quartum illum gradum vocat cogitatiuum: ridiculum certe argumentum, propterea quòd vbi Latinus Codex habet cogitatiuum, Græcus habet διανοητικόν, quod significat discursiuum, & ita vocauit Aristoteles in contextu 30. libri 3. animam intellectiuam vt à phantasia distinctam, vt ibi videre est, & ibi quoque Latinus Codex habet

cogitatiuæ autem animæ. Nemo tamē est, qui non fateatur, verba illa significare intellectum distinctum à phantasia, quum Aristoteles ibi dicat cogitatiuam animam ita moueri à phantasmate, vt mouetur sensus ab obiecto externo. Sed illa omnia, quę antea diximus, quisquis bene consideret, cognoscet negari non posse quartum illum vitæ gradum esse animam rationalem, quæ etiam vocata est intellectus, & in tertio libro diligentissimè ab Aristotele consideratur: iam enim diximus Aristotelē in primo libro multa de intellectu secundum antiquos, ac de eius excellentia, & diuinitate dixisse, quæ nemo sanæ mentis referret ad imaginatiuam humanam; illam igitur eandem animæ partem postea in secūdo libro nomine animæ complexus est, quod etiam progressus Aristotelis, ac verba testātur. quum enim animam in quatuor illos gradus diuisisset eos postea sumit singillatim, & ordinatim considerando; dicant igitur, vbinam consideretur ab Aristotele illa humana cogitatiua, nullus enim apparet locus in libris de anima, nam in postrema quidem secundi libri parte agit de phantasia, non tamen vt de hominis propria, sed vt de facultate omnibus animalibus communiter competente: ea igitur non est quartus ille animæ gradus, qui solius hominis proprius est, vt asseruit Aristoteles in contextu 29. eiusdem libri; figmentum igitur est hæc humana cogitatiua, de qua Aristoteles nusquā aliquid dixisse comperitur: sed quum in tertio libro accurate agat de humano intellectu, omnino dicendum est eum esse quartum illum vitæ gradum, quem in prima parte 2. libri cum alijs connumerauerat. Præterea in contextu 22. quartum gradum vocat opinatiuum; atqui in calce secundi libri separat manifestè opinionem ab imaginatione, & vult eam sub intellectu contineri: ergo non potest per opinatiuum significare imaginatiuam. In contextu etiam 32. quartum gradum vocat λογισμὸν, & διάνοιαν, & ab hoc postea distinguit imaginationem amplissimè acceptam, vt etiam fecit in contextu 29. quare per quartum vitæ gradum non potest imaginatiuā significare: adde, quòd solus intellectus vim ratiocinandi, ac discurrendi habet, vt Aristoteles apertè asserit in tertio libro, neque hoc est phantasiæ attribuendum: quum igitur in prima parte secūdi libri quartum vitæ gradum vocet διάνοιαν, & διανοητικὸν, & λογισμὸν, quæ omnia ratiocinium, & discursum significant, non potest per hæc phātasiam significare. Sed quid dicemus de illa dictione νοῦς; quam nos mentem, seu intellectum dicimus, & nobilissimam habet significationem, & hoc nomine cœlestes quoque intelligētias, ac Deum ipsum appellare solemus? absonum enim est rationi, phantasiam appellare intellectum, neque vnquam Aristoteles ita eā appellauit: quod enim multi dicunt de contextu 20. tertij libri, ita vanum est, vt nihil vanius patet enim de quo intellectu loquatur ibi Aristoteles, quum paulò ante duos intellectus distinxisset, vnum agentem, & alterum patientem quænam autem sit vera eius loci interpretatio, non est hic opportunum considerare. In contextu etiam 155. secundi libri videtur Aristoteles phantasiam vocare intellectum, sed ibi patet eum id dicere iuxta id, quod apparet, non ex propria sententia, inquit enim intelligere videri aliud esse imaginationem, aliud existimationē, vtitur enim verbo, videtur, quod significat rem dubiam, & apparentem, nec omnino veram, nam videtur vulgares homines existimare omnē internam animæ facultatem, præsertim absente obiecto operantem, esse intellectum: ideo Aristot. hāc communem opinionem accipiens, diuidit facultatem animæ internam cognoscentem absente obiecto in phantasiam, quæ est reuera facultas animæ sensibilis, & existimationē, quæ est verè intellectus, de quo in tertio libro agitur, sed nunquam Aristoteles cōperietur phantasiam absolutè intellectum vocasse: quare prima hæc aduersariorum euasio vanissima est, quum enim Aristoteles in distinguendis quatuor gradibus vitæ quartum sæpe vocet νοῦν, non potest significare humanam imaginatiuā. Ideo hęc alij Auerroistæ cōsiderantes, ad aliud figmentum confugerunt, ad distinctionem duplicis hominis, dicentes vnum esse hominem, qui est species animalis constituta per phantasiam humanam ab Auerroe vocatam cogitatiuam, quam dicunt significari per rationale, quando diuidimus animal per rationale, & irrationale: dicitur enim rationalis, quia est apta ad suscipiendam animam rationalem, & ad obediendum rationi, alterum autem esse hominem diuinum, qui per intellectum constituitur, & constat ex homine illo, qui est species animalis, & intellectu superueniente tanquam diuina quadam forma, priorem igitur hominem dicunt esse in genere substantiæ, vt speciem animati corporis, sed alterum posteriorem esse eminentiorem, & supergredi totam substantiæ categoriam, vtpote formatum diuina potius forma, quàm naturali, eamque esse in homine vt lumē in perspicuo, ideo inquiunt diuinam hanc formam dici posse modo quodam informātem, & modo quodam non informantem, informat enim, quatenus dat esse illi homini eminentiori, non informat autem, quia nō perficit materiam, quæ habeat potestatem ad esse, sed aduenit homini iam perfecto per imaginatiuam, sicuti nauta aduenit naui iam constitutæ, atque completæ, quare non constituit hominem vt speciem animalis, neque modo vllo ipsum collocat in aliqua noua specie, sed solum diuiniorem reddit illum ipsum hominem, qui in categoria sub-

substantiæ est species animalis: quam sententiam nituntur colligere ex Aristotele in 10. lib. de Morib. cap. 7. quem locum nos postea perpendemus, nunc enim satis est, si à definitione animæ ab Aristotele tradita non recedentes ostendamus huius commenti vanitatem; ex ijs enim quæ in verbis Aristotelis consideravimus, manifestum est hæc omnia idem significare, dare esse materiæ, informare, constituere in specie, facere hoc aliquid, & esse actum primum talis corporis; igitur si anima rationalis non constituit hominē in specie, non facit hoc aliquid, non dat esse, non est actus primus corporis naturalis organici, proinde sub definitione animæ non continetur, hoc tamen falsum est, & contrarium priori fundamento à nobis iacto & coprobato; Aristoteles enim in 2 contextu libri 2. de Anima, substantiam diuidit in materiam, & formam, & compositum, & intelligit illam materiam, quæ secundum se non est hoc aliquid, sed habet potestatem ad esse, proinde & illam formā, quæ facit hoc aliquid, & tem in specie collocat; quare sub tali forma tanquam sub genere animam sumit, & vult omnem animam esse formam dātem esse specificum: deinde in 3. contex. diuidit corpus naturale in habens vitam, & non habens vitam, vt colligat animam esse formam constituentem corpus illud naturale, quod habet vitam: asserit ergo animam sub genere corpore naturali speciem constituere: postea in contextu 4. probat animam non esse corpus, eo quòd corpus non est in subiecto, anima verò est in subiecto: vult igitur omnem animam esse formam verè informantem, quia forma assistens esse in subiecto non dicitur; nam intelligentia assistēs orbi non dicitur in eo esse vt in subiecto, & est res manifestissima. Quoniam igitur postea mutat nomen talis formæ in nomen actus primi, quem distinguit ab actu secundo, putat idem significari per actum primum corporis naturalis organici, quod prius in 4. contex. significauerat per formam corporis naturalis viuentis; & viuens in contextu 3. dixerat se intelligere illud, quod nutritionem, & accretionē habet, & est verè in categoria substantiæ: ergo negari non potest Aristotelem censuisse omnem animam esse formam verè dantem esse, & sub naturali corpore in specie collocantem, proinde figmentū illud est ab Aristotele alienissimum. Hæc igitur omnia aliqui Auerroistæ considerantes, & cognoscentes ita manifesta esse, vt negari non possint, ad hoc tandem confugerunt, quòd reuera omnia illa, quę ab Aristotele dicuntur in principio 2. libri de Anima, etsi proferuntur de anima latè accepta, & omnes animæ partes cmplectente, tamen propriè conueniunt alijs partibus animæ præter rationalem, ipsi autem rationali non omnino accommodantur; proinde non est mirum, si ea, quæ ab Aristotele dicuntur in definitione animæ, atque in eius definitionis declaratione, respiciunt actum informantem, propterea quòd Aristoteles præcipuè considerauit alias animę partes præter rationalem: huius autē rationem esse dicunt, quia nomen animæ est commune analogum, & alio modo competit animæ rationali, alio cæteris partibus, ob id Aristoteles respicere voluit alias partes animæ tanquam præcipuum analogatum, nec per hoc tamen stat, quin consideretur anima in communi etiam ad rationalem; quia quando consideratur aliquod cōmune analogum, satis est si ea, quæ de illo dicuntur, cōueniant præcipuo analogato, etiamsi cæteris non competant. Sed quàm inane sit hoc subterfugium, quisque sanè mētis intelligere potest. Primùm in eo peccant, quòd si anima est commune analogum, rationalis potius, quàm reliquæ, vocāda est pręcipuum analogatum, tum ratione dignitatis, tum quia continet ac perficit alias, tum etiam ratione familiaritatis; quia anima nostra est & nobis maximè omnium rerum familiaris, & omnes ob causas nomine animæ dignior, quā reliquæ; hanc potissimè respexerunt antiqui Philosophi de anima differentes, vt Aristotel. ait in contex. 7. lib. 1. de Anima, & vt totum illum librum legentibus manifestum est. Nulla igitur est ratio, cur reliquæ partes animæ dicantur præcipuum analogatum, & cur Aristot. in declaranda animæ essentia eas potius, quàm rationalem, respicere debuerit. Præterea hæc dicentes & Aristot. & sibi aduersantur, & est in eorum dictis repugnātia manifesta nam si definitio animæ, & ea quæ postea ad eius declarationem dicuntur, rationali parti non competunt, quomodo dicunt Aristotelem definire animam in communi ad omnes animę partes, etiam ad rationalem? dicere igitur ea non competere animæ rationali, & dicere Aristotelem ea proferre communiter de omnibus, etiam de rationali, est implicare contradictionem: attamen patet Aristotelem apertè dicere definitionem animæ cōpetere omni animæ, & hoc sæpius repetere, & animā latè sumere vt quatuor illos gradus complectentem, manifestum igitur est ipsum existimasse definitionem illam competere etiam animæ rationali, ideo hæ fabulæ dimittantur.

Solutio argumentorum pro Auerroe adductorum. Cap. IX.

RESTAT vt argumēta quę pro Auerroę adducta sunt, soluamus. Ad primū sumptū ex cognitione vniuersalium dicimus hanc esse propriā intellectus operationē, & cum abstractione fieri, proinde in ipso quoque intellectu aliquam abstractionem postulari, non tamen secundum esse, sed secundum operationem,

ea enim ratione est abstractus, quatenus in operando est abiunctus ab organo, & hoc satis est vt possit intelligere vniuersalia: quãdo igitur dicunt, intellectus cognoscit vniuersalia, ergo est abiunctus à materia; si intelligant abiunctionẽ ab organo in operando, concedimus omnia: at si intelligant secundum esse, negamus consequentiam; quia ex abstractione vniuersalium nil aliud inferri potest, quàm intellectum non esse organicum, nam organum respicit operationem. Ad secundum negamus intellectum agentem, & intellectum patientem esse vnam & eandem substantiam; quare, licet intellectus agens sit forma abiuncta penitus à materia, quod & nos ex sententia Aristotel. asserimus, non ob id fit vt etiam intellectus patiens sit forma immaterialis, sed de intellectu agẽte quid sit, & quomodo ad nostram intellectionẽ conferat, postea fusius loquemur. Ad tertium acceptum ex contextu 92. lib. 1 de Anima, facilis est responsio: dicens enim Aristot. intellectum non occupare aliquam corporis partẽ, nil aliud significat, quàm nõ esse organicum, quod quidem nos concedimus; at si inde colligant, ergo non dat esse homini, neganda est consequentia, & Aristot. si hoc significare voluisset, absurde loquutus esset, quia forma informans occupat totum corpus, ideo inepta quæstio esset, quam corporis partem occupet informando; sed congrua est quæstio de parte, quam occupet in operando, quæ esset de organo quæstio, ideo inquit Aristot. intellectum nullam corporis partem tãquam ipsius proprium organum occupare. Ad quartum acceptum ex contextu 11. lib. 2. de Anima, responsio sumitur ex vera illius loci intelligentia, à qua aduersarij longissimè absunt: tres in eo contextu sunt partes, in prima inquit Aristot. manifestum esse vel omnem animam, vel aliquas eius partes esse à corpore inseparabiles, & rationẽ affert, quia sunt actus partium corporis, in secunda dicit nihil prohibere, quin aliquæ partes sint separabiles, quia nullius corporis sunt actus, & cum ipsis aduersarijs affirmo Aristotel. in prima parte respicere animam vegetantem, & animam sentientem, in secunda verò rationalem, in tertia demum inquit, nondum esse manifestum, an anima sit ita actus corporis, vt nauta nauis. Ad primæ igitur, ac secundæ partis veram intelligentiam sciendum est, Arist. ibi velle satisfacere vulgatæ illi, & optatæ quæstioni, an anima sit à corpore separabilis, nõ quidem quòd eam plenè ibi soluere statuat, id enim fieri minimè poterat, sed solum considerare, quid hac de re per illa, quæ eo in loco manifesta erant, dici possit: duo autem ibi erant manifesta, vnũ iam in definitione animæ acceptum, quia erat omnis animæ communis conditio, animam esse actum corporis, hoc est, formam dantẽ esse viuenti corpori, alterũ verò quòd aliquæ partes animæ sunt alligatæ proprijs corporeis organis, sine quibus nullã edere operationem possunt, aliquæ verò nulli organo sunt alligatæ, de omnibus enim vegetantis, ac sentientis animę facultatibus nemo est qui ignoret eas per proprias quasdam corporis partes tãquam per instrumenta suas edere operationes, neque vnquam Aristot. hoc declarauit, quia declaratione nõ indiguit, dubitare quidem potuit, quodnam alicuius facultatis organum sit, aut quomodo aliqua per suum organum operetur, sed an habeant propria organa nunquam dubitauit, quia res per se manifesta omnibus est, rationalem autem animam nulli proprio organo in operãdo esse addictam, manifestum est, inquit enim Aristotel. in contextu 91. libri 1. de Anima, ne fingere quidem facile esse quam corporis partem occupet intellectus, hæc igitur duo manifesta erant, sed secundum in definitione animæ poni non poterat, quum in eo non conueniant omnes animæ partes, & alia organum habeat, alia verò non habeat. Quod igitur ad animæ à corpore separationem attinet, nihil ex priore communi conditione colligi manifestè poterat, ex eo enim quòd anima est forma verè materiam informans, nõ licuit Aristoteli inferre, omnem animam esse à corpore inseparabilem, non enim manifesta fuisset illatio, quia quicquid ipse hac de re senserit, id alij plures negassent, quemadmodũ etiam secundum rei veritatem negãdum est omnem animam informantem esse à corpore inseparabilem. Quoniam igitur ex actu accepto in definitione animæ nihil manifestè colligi poterat, Aristot. id colligere voluit ex altera conditione, hoc est, ex coniunctione cum organo. Videamus igitur, quid ex hac colligi possit, certè si bene rem consideremus, ex eo quòd forma sit organica, necessariò infertur eam esse à corpore inseparabilem, sed ex eo quòd nõ habeat organũ, nihil necessariò colligi potest, hoc est, neque separabilẽ, neque inseparabilẽ esse, prioris dicti ratio clara est, quia nihil esse potest in natura otiosum, & carens propria operatione, forma igitur, quæ ita organo addicta est, vt sine illo operari non possit, si à corpore penitus separaretur, non posset operari, facultas enim visiua sine oculo non videret, neque ambulatiua sine pedibus ambularet, omnes igitur animæ partes, quæ certis corporis partibus addictæ sunt in operando, sunt à corpore prorsus inseparabiles. Alterius autem dicti ratio est; quia licet nullum extet organum, quod separationem prohibeat, aliquod tamen aliud esse potest, quod prohibeat, nam forma elementi nullum habet organum, neque ob id est à materia separabilis, quia licet ab organo non impediatur quin separetur, impeditur tamen à propria sua natura, cui essentiale est vt sit forma talis materiæ, nec sine illa existere possit,

clarum

clarum igitur est quid dicat Aristot. tum in prima, tum in secunda parte illius contex. in prima enim dicit, esse de aliquibus saltem animæ partibus manifestum eas esse à corpore insepa rabiles, & affert rationem, quia illarum actus est ipsarũ corporis partium, hoc est, quia actus, qui de illis prædicatur, est addictus certis partibus corporis, nempe tanquàm instrumentis: nam quum dicat Aristotel. ipsas corporis partes, non potest eas considerare, nisi vt instrumenta partium animæ in operando, quare accipit quidem actum positũ in definitione animę, sed vt addictum statutę corporis parti, qua vt instrumento vtatur: hæc igitur est manifestissima ratio, cur partes animæ, quæ organis sunt alligatæ, à corpore inseparabiles sint, & hanc eandem rationem legimus clariorem ab Aristotele adductam in lib. 2. de ortu animalium, cap. 3. quem locum postea in argumentorum solutione considerabimus, & huic consonum esse ostendemus, ita vt ex illo hunc, & ex hoc illum interpretari possimus, ac debeamus. In 2. verò parte eiusdem contextu considerans Aristot. illas animæ partes, quæ organo addictę non sunt, cuiusmodi est sola rationalis, non potest aliquid de his certi colligere, sed solum dicere eas ab organo non prohiberi ne separari possint, quum nullum organum habeant, per hoc enim non fit vt absolutè separabiles dici possint, quum alia conditio esse possit prohibens ne separentur, ideo quando rationem subiungens dicit. *Propterea quòd nullius corporis sunt actus.* Non potest intelligere nisi vt organi, vt hæc verba præcedentibus ex aduerso respondeant, & perinde sit, ac si dicat, quia nullius partis corporis sunt actus, non asserit ergo ibi Aristot. eas esse à corpore separabiles, sed solum dicit non prohiberi ab organo quin separari possint, quum nullum organum habeant, ideo optima est illorum verborum interpretatio, quam Alexander Aphrodisiensis adduxit, dicens Aristotel. libi de intellectus separabilitate non asseuerantet, sed sub dubio loqui. Nullum igitur argumentum ex eo loco sumere Auerroistæ possunt, quia quando Aristotel. negat intellectum esse alicuius corporis actum, non negat vt informantem, sed solum vt organicum, idque asseueranter profert, separabilitatem verò sub dubio, adeo vt siue separabilem à corpore, siue inseparabilem esse animam rationalem Aristot. existimauit, pro neutra tamen parte colligi argumentum possit. Quòd autem ex tertia quoque illius cõtextus parte argumentũ aduersarij sumãt, ridiculum est, quum enim Arist. dicat immanifestum esse an anima sit ita actus corporis, vt nauta nauis, nõ magis affirmare ipsi possunt animã esse vt nautã quàm nos negare, ideo mirandũ certè est, quomodo inde sumere audeant Aristot. asseueranter dicere animã esse vt nautã, quum ipse apertè dicat hoc non esse manifestũ: imò ostendo esse in Aristot. secundum eorũ interpretationem, repugnantiam insolubilẽ, necesse enim est omnem animã esse actũ corporis, vel vt informantẽ, vel vt assistentẽ, ergo si pars aliqua animæ non sit actus informans, manifestum esse debet eam esse actũ assistentẽ. Itaque si secundum eos præcedentibus verbis Arist. asseueranter dixerat, animam rationalem non esse actum informantẽ, quomodo dicere postea potest non esse manifestũ an sit ita actus, vt nauta nauis? Dicere enim potius debuisset esse manifestum eam esse actum assistentem, qualis est nauta in naui; patet igitur eos in eius loci intelligentia longè abesse ab Aristotelis mente. Nos igitur veram illius loci interpretationem afferamus, quæ plurimorum errorem patefaciet, eamq; ita claram, vt si primus ego eam inuenisem, asserere auderẽ id solum Aristotel. voluisse, & alios omnes fuisse deceptos, eam tamen ego non inueni, sed apud Simplicium in eodem loco legi, eamque statim verissimam esse cognoui: dico igitur nautã ad nauim referri duobus modis; vno modo quatenus non dat esse naui, & ab illa abiunctus est; altero modo quatenus eã gubernat, & mouet: multi igitur putant Aristotel. comparare animam cum nauta, quatenus nauta non dat esse naui, in hoc tamẽ decipiuntur; quia in eo non consistit Aristotel. comparatio, neque in eo anima est similis nautæ, sed in eo tantum, quòd regit corpus, sicuti nauta regit nauim, & hoc animæ regimen non est contrarium informationi, sed simul est cum informatione; quocirca ratione informationis anima est dissimilis nautæ, ratione autem regiminis est similis, & hoc tantum Aristot. respexit. Hæc fuit Simplicij, & Platonicorũ opinio, qui dixerũt animam & informare corpus, & ipsum regere, vt nauta nauim regit, ipsoque vti vt instrumento, sicuti nauta vtitur naui: hoc igitur respiciens Arist. ibi significare vult se dixisse quidem animã esse actum corporis vt informantem, & dantem esse corpori viuenti, sed nihil dixisse de gubernatione, ideoq; immanifestum esse, an anima præterquã quòd est actus informans, sit etiam actus gubernans, sicuti nauta dicitur actus nauis. Huius veritatis argumentum clarissimum est, quòd Aristoteles nõ de sola anima rationali hoc dicit, sed de anima vniuersè, dicit enim esse immanifestum, an anima sit ita actus corporis, vt nauta nauis, reuera enim hoc comperit etiam animæ sentienti, quæ est forma constituens animal, & est vt nauta in naui, quia regit corpus, & ipso tanquàm instrumento vtitur: hoc idem legimus apud Aristotelem in contextu 28. octaui Physic. vbi similiter animam comparat cum nauta, & corpus cum naui, nec loquitur de sola anima rationali, sed de omni animalium anima, vt ipsi quoque ad-

uersarij non negarent, quia ibi est manifestissimum; inquit enim animam mouere corpus animalis, & ita animal diuidi in partem mouentem,& partem motam,ratione quarum dicitur à seipso moueri. Si quis autem quærat vbi nam postea Aristot.declarat an anima sit actus vt nauta in naui, certum est id nullibi ab Aristotele expresse declarari, colligi tamen facilè potest ex illis,quæ de singulis animæ partibus postea dicuntur; anima enim regere corpus, & imperare illi dicitur per cognitionem,vt asserit ipse Aristotel.in contextu 4.libri 3.de Anima. Omnis igitur anima cognoscēs dicitur regere corpus, & illi imperare tanquam nauta: ideo similis est nautæ,tum anima sentiēs,tum anima rationalis, quia vtraque cognoscitiua est; anima verò vegetalis, quum cognitione careat,non dicitur similis nautæ, neque imperās corpori: Aristoteles igitur nullibi docet expresse animam esse vt nautā, quia ex eo quòd & anima sentiens,& anima intelligens sunt cognoscentes, colligere quisque potest vtranque ipsarū instar nautæ regere corpus. Hinc etiam sumitur ratio, cur Aristotel. ibi dicat esse immanifestum an anima sit vt nauta,& cur hanc conditionem in definitione animæ non posuerit;ratio enim est,quia non competit omni animæ, non enim animæ vegetanti, quia non cognoscit;ob id quum in eo contextu 11.absolutè de omni,anima quærat absq; vlla distinctione,an sit ita actus corporis,vt nauta nauis,iure dicit esse immanifestum, quia non omnibus animæ partibus cōperit; vel satis est si dicamus Aristotel. per immanifestum nil aliud significare voluisse, quàm non expressum in definitione animæ propter rationem prædictam. Ad quintum argumentum,quod ex contextu 21. eiusdem secundi libri sumebatur,respōsio colligitur ex ipsis Aristotel.verbis in eodem loco: duo namque ibi sunt Aristotelis dicta,quę nos considerare oportet; vnum est. *De intellectu autem,& speculatrice facultate nihil adhuc manifestum est*. Alterum verò est, quod statim sequitur. *Sed videtur aliud genus animæ esse, & hoc solum posse separari, tanquàm perpetuum a corruptibili*. Patet autem & præcedentia, & sequentia considerantibus Aristotelem de separatione partium animæ loqui,hanc igitur vtraque hæc dicta respiciunt: ideo si vtraque ab Aristotele asseuerantes vt vera proferantur,est in ijs verbis manifesta,& insolubilis contradictio.nam si de intellectu speculatiuo,hoc est,de eius separatione nil adhuc manifestum esse asserit, quomodo potest sequentibus statim verbis asseueranter dicere ipsum esse aliud animæ genus,& formam abiunctam à materia? quum præsertim in promptu sit ratio cur nihil de illo manifestum sit;nondum enim de ipso actum erat,sed agendum in tertio libro relinquebatur. Ad tollendam igitur in dictis Aristot. repugnantiam fateri cogimur non vtrunque dictum asseueranter,& ex animi sententia proferri ab Aristotele,sed vnum asseueranter,& secundum mentem propriam,alterum verò dubium,& iuxta aliorum, vulgarium præsertim opinionem; ita vt omnium verborum sensus clarissimus hic sit;de intellectu autem speculatiuo,nempe de eius separatione à corpore,si secundum rei veritatē loqui velimus,nihil adhuc manifestum est;at si sequamur id,quod alijs apparet,multis videtur ipsum esse aliud animæ genus; vtitur enim ibi Aristoteles verbo,*videtur*, quod significat rem dubiam,& apparētiam potius,quàm propriam ipsius opinionē,hanc enim ad alium locum declarandam remittit. Non est autem ignorandum, Aristot. eo in loco non omnino quartum animæ gradum excipere tanquàm immanifestum, & obscurum, nam statim in contex.sequente 22 inquit manifestum esse de opinatiuo,neque aliud per hoc significat,quā eum ipsum quartum gradum; quanquam ibi non amplius loquitur de separatione à corpore,sed de separatione partium animę secūdum locos iuxta Platonis opinionem, de qua antea loquebatur, cuius methodi rationem non est hic opportunum considerare: in contextu igitur 21.solum excipit intellectū speculatiuum, hoc est eundem quartum gradum vt exerceat tem præstantissimam suam operationem,quæ est speculari essentias rerum, & vniuersalia; quum enim hoc facere non possit, nisi ope intellectus agentis,qui est forma verè abiuncta à materia,adeo vt ex vtroque intellectu cōstare quodammodo videatur intellectus speculatiuus,ideo non absque ratione fit vt hic videatur esse aliud animæ genus,& forma abiūcta à materia, euenit enim hoc propter interuentum agētis;& Auerroes quoque dicit intellectum speculatiuum constare ex intellectu possibili, & phantasmatibus,& intellectu agente:hanc igitur ob causam Aristoteles,& in illo contex. 21. & postea in 32.excipit intellectū speculatiuum,tanquàm illum,de quo nihil ibi manifestū erat,quoniam ratione intellectus agētis nō continetur reuera sub animę definitione,neque est actus corporis:at ratione aliarum ignobiliorum operationum Aristor. nunquam excipit intellectum, neque dubitat ne sub animæ definitione contineatur,sed pro comperto habet eum esse formam viuentis corporis,& sub animæ definitione non minus,quàm alias animæ partes contineri:nam in contex.22.inquit nullum dubiū esse de opinatiuo, & in eo ipso 32. vocat quartū gradum λογισμὸν, & διάνοιαν, neque vllum dubium de illo esse dicit,sed statim subiungit, de intellectu speculatiuo aliam esse rationem,& esse posterius considerandum: de intellectu igitur speculatiuo, tota dubij ratio prouenit ab intellectu agente,qui est aliud animæ genus,neque est actus corporis,vt Aristot.

postea

postea in libro 3. declarat. Ad sextum argumentum sumptum ex contextu 4. & 6. libri 3. de anima, dicimus, intellectum dici posse commistum corpori, vel immistum duobus modis: vno modo secundum esse, altero modo secundum operationem: & hoc adhuc duobus modis; vel enim ratione obiecti recipiendi, vel ratione corporis, quo vtatur ad recipiendum: adeo vt tribus modis dici possit intellectus cõmistus, vel immistus, sed primus modus non fuit ab Aristotele consideratus in libro tertio de Anima, quoniam ibi proposuit sibi considerandam naturam intellectus respectu operationis tantum, nam secundum suum esse iam dixerat in principio libri secundi, omnem animam esse actum primum corporis naturalis organici, hoc est, formam informantem, quare necesse est intellectum hac ratione esse cũ corpore commistum, non quidem vera mistione, quæ non est nisi corporis cum corpore, sed illa, quæ competere potest incorporeo cũ corporeo, nam forma corpus aliquod constituens insinuat se in omnes partes materiæ, in qua inest, & ita dicitur commisceri cum materia, sic igitur intellectus secundum suum esse non est immistus, sed potius commistus cum corpore, prout nomine commistionis nil aliud denotamus, quam veram materię informationẽ, & constitutionem speciei. Ratione autem obiectorum recipiendorum intellectus est immistus, quia in sua natura non habet aliqđ ex obiectis recipiendis, nam intus apparens prohibet alienum, vt inquit Arist. in illo contextu quarto, lib. 3. quare si in ipsa essentia intellectus contineretur aliquod ex obiectis recipiendis, prohiberetur alia recipere; quemadmodum materia prima, si in sua natura formam aliquam haberet, nullam posset aliam recipere: de hac tantum immistione loquitur Arist. in eo contextu 4. lib. 3. vt manifestissimum est, neque ex illa potest inferri immistio cum corpore secũdum esse, quoniam etiam cuilibet sensui competit talis immistio respectu sui obiecti; organum enim visus recepturum colores debuit esse sine colore, & organum auditus debuit esse sine sono, & sic de alijs: attamen certum est sensum esse formam materialem, & verè informantẽ materiam, quare ex eo 4 contextu nullum potest argumentum pro Auerroe sumi ad probandum intellectum non esse formam informantem. In sexto autem contextu loquitur Arist. de altera immistione respectu operationis, nempe quæ opponitur illi commistioni, ex qua inferretur intellectum esse organicum, quum enim Arist. prius docuisset intellectum patiendo, ac recipiendo intelligere, ibi ostendere vult ipsum in recipiendo non esse commistum cum corpore, hoc est, non uti ministerio corporis in recipiendis obiectis, sed ipsummet recipere, ad quod probandum hoc argumento vtitur, quia si in recipiendo esset cum corpore commistus, iam extaret aliquod eius organum in humano corpore propterea φ si in recipiẽdo egeret corpore simul recipiente, iam postularet certam aliquam corporis temperaturam idoneam ad recipiendum, proinde statutam aliquam corporis partem, in qua hæc receptio fieret, quod esset ipsum esse organicum; nullũ enim aliud est officium organi sensus, quam recipere species, quoniam igitur nullum apparet organum proprium, quo vtatur intellectus in recipiendis obiectis, dicendum est eum in operando non esse cum corpore commistum, sed ipsummet recipere species, vnde postea colligit solam animam intellectiuam dici posse locum specierum, locus enim recipit locatum, anima autem sensibilis non recipit species rerum sensilium, sed organum animatum eas recipit, proinde non anima ipsa, sed organum est locus specierum, anima verò intellectiua non vtitur organo corporeo in recipiendis specieb. sed ipsa recipit, ideò rectè vocatur locus specierum. Quum igitur talem immistionẽ tribuat ibi Arist. intellectui, quæ solum respicit operationem, nullum inde sumere argumentum Auerroistæ possunt, nam si hinc colligere velint immistionem cum corpore etiam secundum esse, negamus consequentiam, quia licet intellectus in recipiendis speciebus non vtatur aliquo proprio corporeo instrumento, p hoc tamen non stat quin sit forma hominis, & hominem in specie constituat sub animali genere, nam ex eo φ aliqua forma non habeat organum proprium, non licet inferre eam nõ esse formam informantem, sed abiunctam à materia. Alia multa ad illius loci declarationem, & ad huius argumenti vanitatem ostendendam pertinentia dicta à nobis sunt in illius libri interpretatione, quæ hic recensenda non sunt. Ad septimum quod sumitur ex cap 7. lib. 10. Ethic. dicimus hominem apud omnes Philosophos esse mediæ naturæ inter mortalia, & immortalia, inter terrena, & diuina, pluribus. n. facultatibus præditus est, quarũ aliæ faciunt eũ similem brutis animalibus, & rebus ignobilioribus, aliæ verò reddunt eum similem diuinis, vt intellectus, pręsertim speculatiuus, inter quę duo extrema datur medius quidam status, sm quem homo neque ad inferiora vergit, neque ad superiora, & huiusmodi est vita secundum intellectum practicum, ideò dici solet, hoiem, si viuat secundum sensus, viuere vt bestiam, si verò secundum intellectum speculatiuum, viuere vt Deum, si verò secundum intellectum actiuum, viuere vt hominem, sed tamen quando Philosophi ita loquuntur, non propterea negant vitam contemplatiuam homini competere quatenus est homo, sed id dicunt comparatione illius vitæ mediæ, secundum quam homo neutri extremorum similis esse dicitur:

ſic enim per comparationem vocatur ſtatus ille ſuprahumanus, abſolutè tamen non eſt ſuprahumanus, ſed eſt penitus humanus, quicqd enim eſt in homine, humanum eſt, & eo humanius, quò magis proprium hominis eſt, quo circa contemplatiua hominis vita eſt maximè humana, idque aſſerit ipſe Ariſt. clarè in calce eiuſdem capitis, dum ait. *Quod natura vniuſcuiuſque eſt accommodatum, id præſtantiſſimum, ac iucundiſſimum unicuique eſt, ergo etiam homini uita, quæ ex intellectu traducitur, ſiquidē maximè id eſt homo.* Vult igitur abſolutè loquendo intellectum eſſe humanæ naturæ maximè accommodatum, & hominem per eum maximè eſſe hominē; dum enim abſolutè quid natura humana ſit conſideramus, eam eſſe dicimus, per quam homo maximè conſtituitur, & ab alijs diſtinguitur, conſtituitur autem, & diſtinguitur per id, quod eſt ſumma ipſius perfectio; ſumma autem perfectio cuiuſque ſpeciei eſt præſtantiſſimę eius partis operatio, qualis eſt in homine contemplatio, hac igitur nihil in homine humanius eſt, dum abſolutè hominem conſideramus, dum autem nomine hominis non oēs humanas vires, & operationes intelligimus, ſed aliquas tantum ignobiliores, tunc vita contemplatiua dicitur eſſe ſupra hominem, non quidem abſolutè ſupra hominem, ſed ſupra hominem ita conſideratum, quia homo eſt quidem naturæ mediæ, ſicuti dictum eſt, non tamen per veram extremorum participationem, ſed ſolum per eorum ſimilitudinem, ideo nomine hominis quandoque perfectionē, & nobilitatem ſignificare volumus, quandoq. imperfectionem, & ignobilitatē, denotamus enim nobilitatem, quando dicimus hominem eſſe animal præſtantiſſimum, & ad imaginem Dei eſſe factum, imperfectionem verò, quando excuſare alicuius errorem volētes dicimus, homo eſt, & quando dicimus, humanum eſt peccare, & memento homo quòd cinis es, & alia eiuſmodi. Quando igitur Ariſtoteles dicit vitam ex intellectu non eſſe humanam, ſed diuinam, non abſolutè negat eſſe humanam, ſed ſolum prout humanum notat imperfectionem, neque vult eſſe propriè diuinam, quum propriè ſit humana, ſed per quandam ſuperiorum ſimilitudinem, & cum inferioribus comparationem, non eſt enim eiuſdem generis mens, & intellectio, in homine, & in ſuperioribus, habent tamen quandam ſimilitudinem, ob id homo reſpectu ignobiliorum uocatur diuinus, abſolutè tamen nihil eſt in homine, qđ humanum non ſit, & nihil in eo humanius eſt mente, atque intelligentia. Ad octauū argm̄, ꝙ ſumitur ex cap. 10. lib. 4. de Partib. Animalium, dicimus debilem eſſe rōnem, q̄ ſumitur a ſola appellatione diuini, nam in contextu octauo, libri primi Phyſicorum auſcult. Ariſtotel. omnem formam naturalem uocat diuinam, & optimā, & in lib. 2. de ortu aīalium, c. 3. dicit quamlibet aīæ facultatem participare diuinō quodam corpore ꝑter illa, quæ elementa appellātur, neque ꝓpea putat oēm formam nālem, vel oēm aīam eſſe à mā abiunctam, ꝙ igit̄ mētem humanam vocet diuinam, nullius momēti eſt oſtendendum eam non eſſe formam informantem, ſed abiunctam à mā. Rō aūt, cur Ariſt. oēs aīæ partes, & oēs formas nāles appellauerit diuinas, eſt illa, quæ ex eius verbis ſumitur in contex. 100. lib. 3. de Cœlo, ibi em̄ dicit rebus omnib. à Deo cōicari eſſe, & viuere, his quidem clarius, illis verò obſcurius, quælibet em̄ res illud quod eſt, eſt per participationem perfectionis diuinæ, ſed ea participatio eſt inæqualis, quoniam aliæ res magis, aliæ minus ad diuinam perfectionē accedunt. Qm̄ igitur eſſe cuique rei tribuitur à forma, quælibet forma dicit̄ diuina, quatenus eſt imago alicuius gradus perfectionis diuinæ, ideò non malè à Platone dictum eſt, omnia ex duobus principijs conſtare, ex ente, & non ente; per ens enim Deum ſignificabat, per non ens verò primam mām, quaſi ex mā & forma conſtare, ſit conſtare ex mā, & Deo. Solet ēt Ariſt. aliquid appellare diuinum comparatione rerum ignobiliorum, ut in primo Phyſ. loco ꝑdicto formam vocat diuinam ēt reſpectu māæ, à qua appetitur, & in c. 3. li. 2. de ortu aīalium, oēm aīæ facultatem diuinam vocat reſpectu elementorum, & rerum anima expertium, maximè igitur homini hæc appellatio conuenit, quia omnium ſublunarium corporum ꝑſtantiſſimus eſt, & proximè oīum ad Deum accedit, quid igitur mirum, ſi Ariſto. dixit ſubſtantiam hominis eſſe diuinā, & oſtm̄ diuini eſſe ſapere, & intelligere? appl̄o em̄ diuini apud Ariſt. nō denotat abiunctionē à mā. Ad nonum ex contex. 51. 12. Metaphyſ. reſpōſio ſumitur ex ipſis Ariſt. verbis in eodem loco, & ex Alex. interpretatione, quę plana, & facilis eſt; aduerſarij namque verba Ariſt. tū mutilata in medium afferunt, tum perperā interpretantur, citant enim verba hæc. *An oē non habens materiam eſt indiuiſibile, quemadmodum humanus intellectus*, & ſubticent ſequentia illa, *aut qui compoſitorum eſt, in aliquo tempore ſe hēt*. Dico igit̄ Ariſt. his verbis primum intellectum cū humano non in eo ꝯparare ꝙ careat mā, ſed in eo ꝙ intelligat obiectum totum ſimul & indiuiſibiliter, neque dicere humanum intellectū ita ſpſe hr̄e ſed aliquo tm̄ tpe, adeo vt talis ſemꝑ ſit primus intellectus, qualis aliquo tpe eſt intellectus humanus, ꝙ ſi putaret Ariſt. humanū intellectum eſſe formā abiunctā à mā, vt illi uolunt, certè nō dixiſſet ipſum aliquo tm̄ tpe talem eſſe, ſed oī tpe, qui ſi non dat eſſe, eſt ſemꝑ à mā abiunctus, licet corpori aſſiſtat. Eſt igitur ſenſus verborū talis: oē non habens mām eſt indiuiſibile, quēadmodum humanus intellectus aliquo tpe ſe habet; eſt enim qn̄que eius intello-

intellectio indiuisibilis, nempe quando intelligit obiectum totum simul, non per discursum à parte ad partem: verba autem illa, *aut qui compositorum est*, ad maiorem declarationem ab Arist. adijciuntur, & habent sensum vniuersalē, vt inquit ibi Alexander, ita vt sensus sit. Quemadmodum se habet aliquo tempore humanus intellectus, aut vniuersè loquendo, omnis intellectus, qui composita intelligat, si alius præter humanum datur, qui sit eiusmodi; dicit ergo humanum intellectum esse compositorū, proinde intelligere quandoque cum discursu à parte ad partem, nec semper intelligere indiuisibiliter, sed aliquādo, immo rarò, hoc enim euenit, quando ad perfectionem ductus est, & fruitur fęlicitate cōtemplatiua, hoc est, omnia nouit, quæ homini in hac vita mortali cognoscere datum est, tunc enim intelligit etiam intellectum agentem, proinde rem indiuisibilē, & indiuisibiliter, quod ipsemet Aristot. declarat, quando subiungit, *Non enim semper habet id, quod bene est, in hoc, aut in illo, sed in toto quodam id, quod optimum est, aliud ab eo existēs*, quæ verba Auerroistæ sic interpretantur, intellectus humanus non habet suam perfectionem in hoc, aut in illo indiuiduo, vt in Socrate, vel in Platone, sed hæc interpretatio ab Arist. alienissima est, neque ad id, de quo ibi sermo fit, vllo modo pertinet, nam Arist. ibi nec de indiuiduis, nec de specie loquitur, sed docere vult Deum intelligere seipsum indiuiduè, & id declarat per humanum intellectum, quemadmodum enim humanus intellectus quandoque intelligit indiuisibiliter, nempe quando ad perfectionem peruenit, & intelligit intellectum agentem: ita Deus semper seipsum indiuisibiliter intelligit: hoc igitur significant verba illa Aristotelis, & eorum sensus hic est, perfectio humani intellectus non semper consistit in intellectione diuisibili, quæ est quando partibiliter intelligit modo hoc, modo illud, & comparat hoc cum illo, & discurrit ab hoc ad illud, quod quidem ei euenit in ipsa habituum acquisitione: sed quandoque habet in toto quodam, hoc est, in temporis momento indiuisibili id, quod est optimum, idest, cognitionem intellectus agentis, qui est diuersum quiddam ab ipso, & ei iungitur tanquam forma extrinsecus adueniens, sic locum illum interpretatur Alexander, nam momentum temporis vocatur totum quoddam, quia quum partes non habeat, est totum simul, & indiuiduum, tunc igitur intellectus humanus in momento intelligit, sed quando intelligit discurrendo ab hoc ad illud, tunc intelligit in tempore. Quando autem subiungit Aristotel. *Sic autem se habet ipsa suipsius intellectio toto æuo.* profert hæc verba de primo intellectu, & sensus clarus est: sicut enim se habet quandoque, & rarò humanus intellectus, videlicet quando indiuisibiliter intelligit intellectum agentem, sic se habet Deus in tota æternitate, nam seipsum semper intelligit indiuisibiliter. Patet igitur nullum argumentum contra nos ex eo loco sumi posse, immo ridiculus esset Arist. si id vellet, quod illi Auertoistæ attribuunt, nam docere volens primum intellectum esse abiunctum à materia, non bene faceret hoc declarans per intellectum humanum, non enim ita immaterialis Deus est, vt humanus intellectus, & multo euidentius est immaterialem esse Deum, quam intellectum humanum, quocirca Aristotel. declararet notius per ignotius, & per id, quod est dissimile, tanquam per simile; ideo nos ex eo loco contrarium colligimus; nam secundum Aristot. omne carens materia est semper indiuisibile, & indiuisibiliter intelligens; ergo humanus intellectus, quū non semper indiuisibiliter intelligat, sed rarò, non est abiunctus à materia. Ad postremum, quod sumitur ex lib. 2. de ortu animalium, cap. 3. sectatores Alexandri varijs modis responderunt. Simon Portius in libro suo de mente humana traxit verba illa Arist. ad operationem respectu intellectus agentis, & dixit esse intelligē da de actu secundo, operatio enim intellectus dicitur extrinsecus accedere, quatenus pendet ab intellectu agente, qui extra est, & sine quo non fit intellectio. Sed alij posteriores Alexandræi sententiam Portij non receperunt, quia reuera verbis Aristot. accommodari non potest: Aristotel. enim ibi quæstionem proponit de ipsa animæ substantia, de actu primo, non de actu secundo, quærit enim de facultatibus animæ, an extrinsecus adueniant, nec ne; nomen autem facultatis apud Aristot. semper sumitur pro anima ipsa, nūquam pro operatione, neque pro intellectu agente, hic enim non est pars animæ nostræ, vt alio in loco demonstrauimus, proinde facultas animæ appellari non potest. Præterea si dictum illud Aristotel. sic intelligatur, falsum est, quia non solius intellectus operatio ratione mouentis extrinsecus accedit, sed etiam operatio sensus, nam etiam visio fit per actionem obiecti externi in oculum, & præterea ad eam necessarium est lumen externum, quod proportione respondet intellectui agenti secundum Aristotelem, quare non minus uisio extrinsecus aduenit, quàm intellectio. Ideo alij hac responsione relicta cō fugerunt ad intellectum speculatiuum, & de hoc dixerunt esse intelligenda verba Aristotelis qui eundem exceperat in contextu 21. & 32. lib. 2. de Anima, & distinxerat à quarto gradu vitę; hic enim dicitur extrinsecus accedere ratione intellectus agentis, qui in eo comprehenditur, sicut antea diximus. Sed hi mihi videntur in easdem difficultates incidere, in quas Portius incidit: nam dicere intellectum speculatiuum nil aliud est, quàm dicere præstantissimam intellectus operationem, tunc

enim

enim dicitur speculatiuus, qn̄ essentias rerum actu speculatur, quoniam igitur dicentes hunc extrinsecus accedere, respicimus vel intellectū agentem, vel operationem vt pendentem ab intellectu agente, responsio hæc in idem cadit cum rn̄sione Portij, nec cōuenit cū verbis Arist. qui eo in loco de solis facultatibus animæ loquitur, quare nomine mentis nil aliud intelligere potest, quàm mentem humanam, quæ vocari solet intellectus potestate, de quo in præsentia disputamus, idque confirmatur ex sequentib. Arist. verbis, quibus rationem afferens dicit, *Nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis.* sic enim distinguit intellectum à sua operatione, & cur extrinsecus accedat, hāc rationem adducit, quoniam in sua operatione corporeo instrumento non vtitur, hæc autem rō probat de ipsa substantia intellectus possibilis, hunc igitur Aristot. respicit, quare neutra horum solutio recta est, & difficultas integra manet, quomodo Arist. dicat solam inter animæ partes humanam mentem extrinsecus aduenire. Petrus Pomponatius meo quidem iudicio proximè omnium ad Arist. mentem, & ad veram argumenti solutionem accessit, eam tamen nō perfectè assequutus est, quia ipsam quidem veritatem iuxta Aristotelis mentem optimè declarauit, sed ad illa Aristotelis verba, in quibus aduersarij maximam vim faciūt, nihil respondit, nam in libro 1. suæ Apolog. c. 7. locum illum declarans, inquit Arist. afferere non ipsam mentis substantiam extrinsecus accedere, sed solum principium effectiuum, qđ externum est, hoc enim ibi paulò post ab Aristotele apertè dicitur. Attamen quoniam Aristotel. eo in loco non solum intellectum, sed quamlibet etiam aliam animæ partem dicit habere principium actiuum cęleste, ac diuinū, quod nobilitate excellit naturas elementorū, difficultas manet, quam Pomponatius non soluit, quomodo prius dicat solam mentem hac ratione extrinsecus aduenire. Vt igitur nos veram huius argumēti solutionem, quam nemo vidit, afferamus, declaranda sunt verba, & consilium Aristot. eo in loco, his enim intellectis, nō modo difficultas omnis tolletur, sed etiam validum pro nobis argumentum inde sumetur, & eò validius, quo ab interpretatione ipsiusmet Auerrois in eo ipso loco non recedemus, adeo ut mirandum profectò sit, quomodo Auerroistæ loco illo tanquam Achille pro Auerroe aduersus sententiam nostram vtantur, illius tn̄ interpretationem, quam ibi affert Auerroes, non animaduerrāt. Quum in primo eius libri capite Aristot. docuisset semen maris proiectum in fœminam non esse materiam animalis, neque fieri partem vllam ipsius, sed solum agentis officio fungi, sanguinem autem menstruum fœminæ esse totam materiam animalis generandi, & postea in 2. cap. de ipsius seminis natura loquutus esset, mox in initio tertij, quod nobis considerandum proponitur, tres quæstiones soluēdas in medium affert, sed proposita prima statim subiungit soluendas prius esse alias duas sequentes, etenim earum solutio ad primam soluendam conferebat, prima quæstio est, quum semen maris nō sit pars aliqua ipsius conceptus, neque habeat locum materiæ, in quod nam eius corpulentia conuertatur, quum certum sit ipsum non posse transire in nihil, secunda est, an sanguis menstruus fœminæ, qui est materia conceptus, accipiat aliquid à semine maris; tertia demum est, an in semine, & in conceptu insit anima, qua animal est animal. Hanc tertiam quæstionem statim primo loco soluit, quia cognouit eius solutionem ad secundæ solutionem conferre, & solutio in hoc consistit, quod omnes animæ partes in conceptu nondum separato ab vtero, insunt prius potestate, quàm actu, quia in materia apta ad formam recipiendam necesse est vt forma prius insit potestate q̄ actu. Sciendum autem est hoc posse intelligi tum de primo, tū de secundo actu, nam embryum antequam accipiat animam, habet potestatē respectu actus primi, ea verò recepta habet potestatem respectu actus secundi, quoniam anima illa nōdum vtitur instrumentis proprijs, quia his non incipit vti, nisi post separationem conceptus ab vtero, quare antequam separetur, viuit illud animal instar membri illius fœminæ, non enim nutritur sumens ore proprio cibum, nec proprio ventriculo concoquit, sed per vmbilicum recipit a matre sanguinem, sicut alia membra omnia illius fœminæ, & hac ratione dicitur habere animam potestate, quoniam eius anima nondum potest per propria organa operari, quum imperfecta atque imbecilla sint, ita vt conceptus, dum est in vtero, dicatur habere animam potestate solum, non actu, id est, non actu completo. Hæc igitur ad tertię quæstionis solutionem ab Arist. ibi dicuntur, & alia etiam multa, quæ non refero, quia ad nos in præsentia non attinent. Postea verò quando dicit, *Sed aut omnes contingere, quum ante non fuerint, necesse est*, multi putant nouam aliam quæstionem discutiendam proponi relictis alijs duabus, sed hi consilium Aristotelis non penetrant, quum enim non multo post, quando dicit, *Corpus autem genituræ, in quo semen animalis principij contentum una prouenit*, soluat primam quæstionem de semine, in quodnam eius corpulentia conuertatur, necesse est vt prius secundam soluerit, vult igitur alijs prædictis verbis eam soluere, sed id facit proponens aliam nouam quæstionem, quod quidem alios decepit, vt crediderint non secundam quæstionem ibi solui; sed aliam nouam, quæ ibi proponitur, nos autem dicimus proponi quidem quæstionem nouam, & solui, sed eam esse secundariam, & ab

Aristo-

Aristotele eo consilio proponi, vt ex eius solutione secundæ præcipuæ quæstionis solutionẽ colligamus,& nisi hoc dicamus, nullus alius apparet locus in quo secunda illa quæstio soluatur, quæ fuit, an sanguis menstruus fœmineę accipiat aliquid a semine maris, an nihil; hanc igitur vt soluat Arist. aliam nouam quæstionẽ proponit, eaque est, quum in conceptu nondũ separato anima pro actu primo accepta insit prius potestate, quàm actu, vndenam adueniat actu;& statim tria membra discutienda proponit, vt declaretur, quodnam illorum asserendum sit, necesse enim est, vel omnes illas animæ facultates præfuisse, & postea illi materiæ aduenisse, quod esset eas omnes extrinsecus accedere, vel omnes in illa materia innasci, quũ ante non fuerint, & ita nullam extrinsecus aduenire, vel tandem aliquas innasci, quum prius non fuerint, aliquas verò induci, quum prius fuerint, non est autem ignorandus verus sensus quæstionis huius, in quo manifestum est plurimos fuisse deceptos; cognoscere enim oportet quid ibi significet extrinsecus accedere; certum est quæstionem illam non proponi de anima secundum speciem, quia nulli dubium est eandem secundum speciem præfuisse, sed proponi de eadem numero anima an præextiterit,& extrinsecus materiæ inducta sit, ita ut prius extra materiam generationis fuerit, & illi postea inducta sit, certè in hoc sensu accipit ibi Arist. extrinsecus accedere, quo fit vt tum secundum sententiam Arist. tum absolutè secũdum rei veritatẽ nulla prorsus anima hoc modo extrinsecus accedat, sed omnes nulla excepta in ipsa generationis materia innascantur, cum hoc tamen discrimine, quòd cæteræ præter rationalem ita in illa materia innascũtur, vt de illius potestate educantur, & hac ratione ab agente naturali dicantur attingi, hoc est produci; anima verò rationalis ita in materia innascitur, vt ab agente naturali non attingatur, neque de materiæ potestate educatur, sed a Deo creetur, non enim ita creari animam humanã dicendum est, vt prius extra corpus a Deo producatur, deinde creata inducatur in corpus sed vt in ipsomet humano corpore a Deo immediatè creetur, & eodem momento creata, & infusa dicatur, agentis verò naturalis opera in eo tantum cõsistere intelligatur, vt materiam disponat, ac præparet ad eam recipiendam, hoc dico secundum rei veritatem, nam quid hac de re Aristot. senserit, & an talem creationem cognouerit, dubium est, idque discutere ad propositam nobis considerationem non attinet, hæc autẽ dicere volui, ut omnes intelligerent, nullam animæ partem, ne ipsam quidem rõnalem extrinsecus accedere, prout ibi ab Aristotele sumitur extrinsecus accedere, nempe ut ita præextiterit, ut potuerit ante ingressum corporis operari. Hac igitur quæstione, & ijs trib. membris propositis antequam Arist. ex animi sententia eam soluat, disputationem, vt plerũque facere solet, præmittit: nam etiam in cap. 1. lib. 1. de partibus animal. quum quæstionem ꝑposuisset an de omni anima agere ad Philosophum naturalem pertineat, antequam eã solueret, voluit dubitando argumentari; hoc idẽ igitur etiam in eo loco facit, quod quum alij non viderint, omnes decepti sunt, putantes Arist. statim soluere difficultatem propositam, & ex animi sententia loqui, quum tamen hoc facere non incipiat, nisi vbi in Latino codice ita legitur, *Sed enim omnis animæ facultas*. Adeo ut omnia præcedentia verba disputatiua sint, & nihil in ijs ab Aristot. certi statuatur, sed omnia dubitandi, seu argumentandi gratia dicantur; argumentatio autem talis est. Quum Arist. tria, vt prædiximus, membra proposuisset, voluit vnum ex eis tantummodo impugnare disputãdi gratia, nempe illud, quo dicebatur omnes partes animæ extrinsecus accedere, hoc enim falsum esse ostendit, & quia vniuersalis affirmatiua satis euertitur per probationem contradictoriæ, quæ est negatiua particularis, scilicet, aliquas animæ partes extrinsecus aduenire non posse: ideò hanc probat Arist. & argumentum sumit ab illis, quæ organicæ sunt, & per ꝓpria organa operantur, hunc in modum, si hæ extrinsecus accedunt, vel cum corpore aliquo adueniunt, vel sine corpore; non sine corpore, quia quum sint organicæ, operari sine corpore non possunt, proinde neque sine corpore esse, quia sic essent otiosæ, & sine operatione, quod dicẽdum non est, eas igitur extra corpus sine ullo corpore præfuisse impossibile est, quum sine corporeo organo non operentur, sed neque cũ corpore extrinsecus aduenire possũt, quia nullum aliud corpus apparet, cum quo aduenire dicantur sanguini menstruo, nisi semen maris, cum hoc tamen aduenire extrinsecus nequeunt, ergo cum nullo; assumptum patet per fundamentum modo iactum, tales enim animæ partes esse non põt sine corpore hñte organa quędam statuta, quæ ad singulas requiruntur, vt facultas ambulatiua non põt esse sine pedib. nec visiua sine oculis; at semen non huiusmodi corpus est, his instrumẽtis præditum, sed est similare quoddam, immo est excremẽtum vltimi alimenti ex cibis geniti, igitur hæ facultates neque sine corpore, neque cum corpore aduenire extrinsecus possunt: hæc est Arist. argumentatio, in quo notare manifestè possumus Arist. sumere extrinsecus accedere pro eo, qđ est ꝑfuisse extra corpus, ita ut ante corporis ingressum operari potuerint, deinde in corpus induci, patet em̃ Arist. ex eo ꝙ extra corpus non possunt operari, probare eas extra corpus non extitisse. Hanc argumentationẽ statim sequuntur verba illa, *Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola diuina sit, nihil enim cum eius actione*

actione communicat actio corporalis. Quæ absque dubio in disputatione comprehenduntur, & nihil certi statuunt, sententia namque Aristo. hæc est, oēs animæ partes extrinsecus accedere impossibile est, nam multæ sunt organicæ, iōq. extrinsecus accedere nequeunt, sed sola relinquitur mens, quæ extrinsecus accedere possit, ac diuina esse dicatur propterea quod in sua operatione nullo corporeo instrumento vtitur, quasi dicat Arist. quantum attinet ad vim rationis huius, quæ ab organis sumitur, ex ea non ꝓbatur de intellectu ꝙ extrinsecus accedere nō possit, etenim non habet organum, ex quo argumentari, vt de alijs possimus, sed satis est, si de reliquis facultatibus probetur ꝙ extrinsecus aduenire non possint, hoc eñ sufficit ad impugnandam illam vniuersalem, qua dicebāt oēs extrinsecus aduenire; igitur manifestum est id, quod antea diximus, maximam esse huius loci consonantiam cum cōtex. 11. lib. 2. de Anima, vbi de separabilitate sermo erat, ex illis enim animæ partibus, q̄ proprijs instrumentis vtūtur, Arist. vtroque in loco argumentum sumpsit, ex illis verò, quæ non sunt organicæ vtrobique dixit nullum posse argumentum sumi ad probandum ꝙ separari non possint, & quòd nequeant extrinsecus aduenire, nam ex organis quidem probatur aliquas animæ partes accedere extrinsecus non posse, at ex organi defectu non probatur aliquas extrinsecus accedere, sed solum eas a nullo organo ꝓhiberi quin extrinsecus accedere possint: per hoc tamen non stat, quin ab aliquo alio prohiberi possint, quemadmodum in eo quoque 11. contex. considerauimus. Hæc est absque dubio sententia Aristo. eo in loco, eaque in Græcis verbis multò manifestior est, nam errorem in Latinis notaui non parui momenti: quum enim Græcè legat λείπεται δὲ, Theodorus Gaza vertit, *restat igitur*, quum vertere debuerit, *restat autem*, quare verū non est id, quod alij pro comperto sumunt. Arist. ibi ex dictis conclusionem colligere, qua propriam sentētiam proferat: sed vtitur dictione aduersatiua, quæ nil aliud significat, quàm id, quod modo diximus, nō posse ex intellectu idem argumentum sumi, quod ex alijs animæ partibus sumptum erat, propterea ꝙ ipse non est organicus, adeo vt dubium de ipso maneat, an extrinsecus accedat, necne. Sic interpretatur Auerroes ibi verba illa in sua paraphrasi, nā eorum loco, & ad ea interpretanda ipse hæc ponit. *De intellectu tamen dubium est, quum eius operatio non uideatur communicare cum organo corporeo.* Cognouit enim Auerroes verba illa ab Aristotele sub dubio esse prolata, & rectè visus est dictione aduersatiua *tamen*, ideo & admiratione, & risu dignum est, quòd Auerroistæ, dum Auerrois sententiam tueri uolunt, ita illis Aristotel. verbis innitantur, & ita inflati incedant, vt putent se demonstrasse, neque animaduertāt ipsiusmet Auerrois interpretationem huic eorum sententiæ refragari. Patet igitur nullū prorsus argumentum inde sumi posse ad probandum mentem humanam non esse formā hominis, quum neque dicat hoc Aristoteles, neque omninò informationem, vel informationis negationem respiciat, quum huius consideratio ab illis propositis quæstionibus sit penitus aliena. Quod autem prædicta uerba non sint ab Aristotele ex animi sententia prolata, sed sub dubio, & in parte disputatiua cōtineantur, non id solum, quod antea diximus, declarat, nempe quòd falsum esset Arist. dictum, qa non potest mens extrinsecus accedere eo modo quo ibi sumitur extrinsecus accedere: verū etiam illa, quæ statim sequuntur, apertissimè demonstrant: nam quæstionis solutio, ac propriæ sententiæ determinatio in ijs sequentibus verbis incipit, *Sed enim omnis animæ facultas*. Sed in eorum quoque conuersione errauit Theodorus Gaza, quum enim Græca verba sint πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δυνάμεις, non bene dictio illa, *sed enim*, refert vim illarum dictionum μὲν οὖν, sed ita absque dubio vertendum fuit. *Omnis igitur animę facultas*. Certum autem est, potestque apud Arist. frequentissimè obseruari, dictionē, οὖν, tunc poni, quando concludere, & ex dictis colligere aliquid vult, sed μὲν οὖν, tunc dici, quādo aliquid, quod antea proposuerit, aggredi, atque incipere vult, & rarò comperietur Aristotelem in concludendo dicere, μὲν οὖν, sed frequentius in aggrediendo, seu incipiendo; incipit ergo ibi quæstionem soluere post p̄missam disputationem, & solutio manifesta est; quum enim quæstio proposita esset de partibus animę, an extrinsecus accedant, seu omnes, seu aliquæ, cognoscens Arist. nullam extrinsecus accedere in eo sensu, vt ipsa animæ substantia dicatur prius extra corpus existere, & operari, postea in corpus induci, alium modum in mediū affert, quo dici potest, non solum aliquam partem, sed etiam omnes extrinsecus accedere, nempe ratione causæ efficientis; formæ namq. inanimatorum de materia educuntur ab agente elementari; nam calor elementaris in generatione misti locum habet agentis in educēda forma misti de potestate materiæ, vt alio in loco declarauimus, sed anima non potest a facultate elementari produci; quare principium actiuum habet externum, nempe cœleste, atq. diuinum; itaque causam agētem in productione omnium partium animæ refert Aristotel. in facultatem cœlestem, hoc est, in astrorum vires, quas etiam inquit inter se differe maiore, ac minore nobilitate, prout etiam animę producendę nobilitate discrepant, & sunt aliæ alijs nobiliores, adeo vt a facultate cœlesti nobiliore nobilior etiam animæ pars producatur: in hanc igitur causam agentem refert Arist. productionem animarum; nam anima-

lia,

lia, quæ ex putri materia generantur, ibidem asserit à tali cœlesti principio generari; illa verò, quæ per propagationem, & ex semine gignuntur, inquit habere in seminibus facultatē generatricem a celestibus corporibus inditam, quàm dicit esse calorem, non quidem elementarem, & igneum, si quidem calor igneus non est productiuus viuentis, sed calorem cœlestem, & a cœlo impressum, proinde referentem naturam: quinti elementi, quod est elementum stellarum; calor enim vitalis, qui in semine est, locum tenet illius quinti elementi, quum ab eo proueniat, & tanquam illius instrumentum est productiuus animalis: postea verò alijs sequentibus verbis, inquit duas in seminibus vires inesse, vnam ab ipsis separatam, alteram verò non separatam; agit enim semen, tum virtute propria tanquā agens proximum, tum ēt virtute celesti tanquā instrumentum cœlestis agentis, & hac rōne dicitur in semine inesse principium actiuum ab ipso separatum, hoc est rectum, & gubernatum ab agente separato, vnde dici solet, Sol, & hō generant hominem: propria asit ipsius seminis virtus non potest esse alia, quam elementaris, quum semen ex elementis constet: nam hæc quoque virtus suam actionem contribuit, sed ad animalis generationem nullius momenti esset sine altera, quam semen à Cœlo accipit. Hoc igitur modo inquit ibi Aristotel. omnes partes animæ extrinsecus accedere, non quidem ratione suæ substantiæ, sed ratione principij agentis, quod non est elementare, sed cœleste. Hoc autem Aristot. dictum, vtcunq. ab ipso intellectum sit, de quo in præsentia non disputo, verum etiam absolutè est, si sano modo intelligatur: nempe, vt dicamus alias partes animæ præter rationalem ita produci ab illo cęlesti principio, vt ipsæ de potestate materiæ educi ab illo dicantur: animam verò rationalem, à solo Deo immediatè creari in corpore, pendere tamen ipsam quoque à cęlesti principio nobilissimo, quod materiam tantummodò præparet, & idoneam reddat ad ipsam recipiendam, sed ipsammet animam nō producat. Quod autem Aristotel. prædictis verbis dicat, solam mentem esse diuinam, id nullius momenti est ad probandum eam esse à materia abiunctam, quia ibi diuinam vocat constituens eam extrinsecus accedere. nam si extrinsecus adueniret eo modo, quem antea declaramus, vtique diuinum quiddam absolutè esset, maximè verò comparatione aliarum partium animæ; ideo etiam pauló post eam vocat Aristot. diuinam, quippe hanc comparationem respiciens, & ibi mentem ipsam exēpli gratia nominat, quando dicit (*qualis est quæ mens apellatur*) id enim, quod ibi dicit de pendentia ab agente externo, verum esse prius dixerat de omnibus animæ partibus: sed quia de intellectu est manifestissimum, quum sit pars omnium nobilissima, ideo ipsum exempli gratia ibi nominare voluit: quòd autem quælibet pars animæ nobilior respectu ignobilioris dici possit diuina, ipsemet Auerroes sępe asserit: nam in Comment. 50. lib. 2. de Anima, animā quoque sentientem diuinam appellat, inquit enim Aristotel. existimasse in sensibus actum primum produci ab intelligentia agente, & à diuino principio, & citat Aristotel. in libris de Animalibus, innuens caput illud 3. libro 2. de Animalium generatione: similiter in Comment. 31. septimi Metaphys. & in 18. duodecimi loquitur Auerroes de hac omnium partiū animæ diuinitate, secundùm Aristote. & citat eundem locum Patet igitur cur Aristot. mentem humanam, & ibi, & alijs in locis diuinam appellet: at nos, qui veriorem philosophiam sectamur, aliam quoq. rationem afferimus, cur inter omnes animæ partes sola humana mens dicatur diuina; est enim diuina non solùm comparatione aliarum, sed etiam quia sola est à Deo immediatè creata, aliæ verò partes nō sic, sed per media agentia naturalia de materiæ potestate eductæ sunt.

Auerrois ac Themistij opinio de intellectus vnitate, & eorum argumenta.
Cap. X.

Licet per ea, quę hactenus dicta sunt, aliud quoque Auerrois dogma sit reprobatū, nempe id, quod dixit, mentem humanam vnam tantùm numero esse in tota humana specie; quia si est forma materiam informans, & qua homo est homo, necesse est vt iuxta numerum indiuiduorum hominum sit multiplicata: attamen ad vberiorem huius erroris confutationem, & vt argumentorum, quibus ad hoc probandum Auerroes vsus est, vanitas manifesta fiat, libet aliqua separatim de hac re scribere. Fuit itaq. Auerrois, atque etiam Themistij sententia, quam postea multi posteriores sequuti sunt, animam rationalem humanam, quæ ab Auerroe vocatur intellectus possibilis, non esse iuxta hominum numerum multiplicatam, sed vnam tantùm numero in tota humana specie, & esse intelligentiam omnium infimam, cui assignata sit tota humana species tanquam proprius, & illi æquatus orbis, & quæ intereunte aliquo homine non intereat, sed in reliquis hominibus eadem numero maneat; vt apud eum legere possumus in Comment. 5. lib. 3. de Anima, & apud Themestium in context. 20. eiusdem tertij, & in sexagesimo primi. Cæteri verò omnes Aristot. interpretes Græci, & Latini putarunt eam esse multiplicatam, vt non modo secundùm Aristotelem, sed etiam secundùm veritatem asserendum est. Videtur quidem Simplicius in 2. context. il-

lius lib. 3. dicere animam rationalem secūdum se vnam esse, per suam autem in corpus progressionem multiplicari: sed hoc alijs pluribus Simplicij figmentis annumerandum est, multa enim dicit, quæ simul esse nequeunt, & manifestam repugnantiam habent, veluti animā rationalem totam esse in se manentem, & perfectam, & totam esse lapsam in corpus, & imperfectam: eamque vnam numero esse secundum se, in hominibus autem esse multiplicatam, & alia eiusmodi, quæ neque esse, neque cogitatione comprehendi à nobis pōt. Ideo his omnibus dimissis, satis nobis erit illā Simplicij confessionem accipere, ꝙ anima rationalis in hominibus multiplicata numero sit, nō vt Auerroes, ac Themistius voluere, vna numero in omnibus. Hac igitur de re sermonem habituri, ante omnia in medium afferemus Themistij, & Auerrois argumenta, postea veritatē demonstrare, & omnia illa argumenta soluere nitemur. Primum quidem hoc argumēto ambo vtuntur, quamuis enim Themistius illud adducat ad ostendendam vnitatem intellectus agentis, idem tamen aptari potest ad patientis quoque vnitatem demonstrandam, sicut eo vsus est Auerroes, nec minus roboris iuxta eorum sententiam habet in intellectu patiente, quam in agente; argumentum autem tale est. Si anima rationalis esset iuxta hominum numerum multiplicata, esset forma materialis, consequentia sumitur ex Aristo. in contex. 49. duodecimi Metaphys. vbi dicit multitudinem indiuiduorum sub eadē specie a materia prouenire; consequentis autem falsitas ita probatur, omne materiale est potestate intellectum, vt ait Arist. in contex. 16 lib. 3. de Anima, omne autem potestate intellectum est obiectum motiuum intellectus patibilis; ergo idem intellectus est obiectū sibi ipsi, & mouet seipsum, & recipit se, vel intellectus non est intellectus, sed est solummodo obiectum intellectus; quū igitur hæc sint absurda, id quoque, ex quo deducuntur, absurdum est, quare intellectus non est forma materialis, proinde neque multiplicatus. Secundum argumentum in prædicto loco affert Auerroes tale; si intellectus patibilis multiplicatus est, ergo etiam intellectiones sūt multiplicatæ, hoc est, intellectio eiusdem rei mea, & tua, sunt penitus distinctę numero, hoc autem dato, sequitur, rem intellectam habere rem intellectam, & illam adhuc habere rem intellectam, & sic in infinitum: consequens est absurdum, consequentia verò ita probatur: singularia sunt intellecta potestate, vniuersale autem est actu intellectum, ideo singularia dicuntur habere rem intellectam, quatenus habent vniuersale, quod est actu intelligibile; singulares igitur intellectiones habebunt suum vniuersale tanquam actu intellectum, quum ipsæ sint potestate tantum intellectæ, nam intellectio communiter accepta de illis prædicabitur, vt vniuersale de singularibus; hanc igitur intellectus intelliget vt rem vniuersalem; atqui intellectio ipsa intellectionis est intellectio quædam singularis, quia est in animo huius hominis singularis; igitur si plures singulares homines intelligant intellectionem vniuersalē, erūt plures singulares intellectiones intellectionis vniuersalis; ergo adhuc habebunt rem intellectam, nempe aliud vniuersale eas comprehendens, & sic in infinitum. Dicendum igitur est (inquit Auerroes) tuam intellectionem, & meam, non esse penitus numero distinctas, sed esse aliquo modo plures, & aliquo modo vnā; plures enim sunt ratione diuersorum phantasmatum, vna autē numero ratione intellectus, qui eas recipit, quia vnus numero est. Tertio Auerroes, ac Themistius in prædictis locis, ita argumentantur: Si intellectus huius hominis esset penitus numero distinctus ab alterius hominis intellectu, non posset magister in animo discipuli scientiā producere; quum enim scientia non sit qualitas actiua, non potest aliam numero sciētiam in alio generare eo modo, quo calor ignis producit in alia re aliū numero calorē; igitur fateri cogimur vnū & eundem numero esse intellectū magistri, atq; discipuli, & discipulum eādem, quam magister habet, sc. etiam acquirere, quoniā à magistro excitatur ad eandem, quæ in animo magistri est, recipiendam.

Tradictæ sententiæ confutatio.
Cap. XI.

AD huius sententiæ falsitatem demonstrandam satis est (vt pauló ante dicebamus) illud vnum argumentum, quod deducitur ex prædemonstratis: nam si anima rationalis est forma dans esse homini, sicut ostendimus, necesse est vt sit multiplicata; quia si esset vna numero in omnibus, omnes homines essent vnus homo singularis, vel ego essem per esse tui, & tu esses per esse mei, quæ vtraq; absurda, & inexcogitabilia sunt: consequentia autem manifesta est, & ab Auerroistis concessa; quia necesse est formam, hanc singularem constituere indiuiduum vnum, quare vel omnes homines essent vnus homo, vel si plures, vnus esset per esse alterius, & vnius constitutio esset omnium constitutio, quæ omnia sunt absurda, & implicant contradictionem. Solus tamen Achillinus hanc consequentiam negare ausus est in Quolibeto 3. dubio 2. inquit enim animam rationalem esse formam verè informantem & esse vnam numero in tota humana specie, nō multiplicatam; negat autem prædicta absurda sequi, quia putat omnem tolli difficultatem dicēdo vnam quidem esse, diuersa tamen indiuidua constituere, & dare diuersa esse pro diuersitate cogitatiuarū,

quæ

quæ in diuersis hominibus sunt, quia propter has fit vt esse meum non sit esse tuum, nec simus omnes vnus homo, nam ab eadem forma numero recipimus diuersa esse, quatenus illa est coniuncta cum diuersis cogitatiuis: sic igitur sumus multiplicati, & numero distinguimur, licet ipsa vna & eadem numero maneat. Sed Achillini snīa est omnino absona rationi, quia vel à forma pendet singularitas, vel a materia; si a forma, ergo vna numero forma vnū numero singulare constituit, proinde valida est consequentia nostra, si verò a materia, siue (quod idem est) a conditionibus materialibus, necesse est ab his formam indiuiduari, & fieri hanc, numeroq; distinctam a forma alterius: prorsus em̄ necessarium est formam aut indiuiduare, aut indiuiduari a mā, in qua est, & quā informat; quia, vt inquit Arist. in 2. Physic. materia & forma inuicem referuntur, & ad aliam formam refertur alia materia; quo fit vt quicquid est ī hoc indiuiduo, ex necessitate sit hoc, & numero distinctum ab alijs eiusdem speciei. Est etiam rationi consentaneum, vt forma vltima restringat, & determinet alias, sed nō ipsa ab vlla illarum determinetur, ac restringatur: quare dicendum potius est animam rationalē determinare, & coarctare imaginatiuam, quā ab illa coarctari. Ex his igitur patet, efficacissimum esse argumentum nostrum, neque recipiendam esse Achillini solutionem in Aristot. philosophia, immo neque absolutè in philosophia. Cognouit hoc, atq. confessus est Auerroes: videns enim poni simul non posse vnitatē numeralem animæ rationalis in tota humana specie cum informatione, negauit eā informare materiam, quum vnam numero in omnibus esse existimauerit. Quū igitur nos demonstrauimus eam esse formam verè informantē; valida est Auerroe quoque confitente hæc consequentia, intellectus est forma, qua homo est homo, ergo est multiplicatus, nec potest esse vnus numero in tota humana specie. Ad hoc idem demonstrandum efficacissima est rō ab Auerroe aduersus seipsum adducta in prædicto loco, nec bene soluta; quæ ab operatione sumitur, & talis est: actus secundus nempe ipsa intellectio, multiplicatur iuxta numerum indiuiduorum, ergo etiam actus primus: patet consequentia, quia diuersitas operationum indicat diuersitatem formarum: assūptum autem manifestum est, quia mea intellectio non est tua, & me intelligente alij homines non ex necessitate eandem rem intelligūt. Soluit hoc argumentum Auerroes, confugiēs ad diuersitatem phantasmatum, ex qua inquit, prouenire diuersitatem intellectionum, quia licet vnus sit intellectus in pluribus hominibus, tñ quum phantasmata in ijs diuersa sint, & sine his homo non intelligat, diuersas quoque esse intellectiones necesse est. Hanc Auerrois euasionē euertere nititur Thomas in 1. par. Sum. q. 66. art. 3. & in opusculo 16. vana enim reuera est, quoniam phantasma, vt rectè Thomas cōsiderat, in intellectione hēt locum mouentis, & non formæ vt perperam Auerroes accipit, sed locum formę habet species intelligibilis a phātasmate in intellectu producta. Quemadmodū ēt color realis respectu oculi non habet formę locum, sed mouentis, species aūt coloris recipitur in oculo ad modum formæ: igitur phantasma quidem huius hominis non potest esse illius, quia phantasia huius differt numero a phātasia illius, sed species intelligibilis necesse est vt vna & eadem in omnib. sit; quum em̄ vnus numero intellectus in omnibus hominibus insit, necesse est vt quicquid in eo recipitur, in omnibus similiter recipiatur: dum igitur phantasma, ꝙ in me est, agit in intellectum, necesse est omnium hoīum intellectum ex ea actione pati, & intelligere, quemadmodum si vnus numero esset oculus omnium hominum, necesse esset vt eo patiente a quolibet colore omnes simul homines illum colorem viderent. Nonnulli tamen hoc Thomæ argumentum parui momenti esse putant, & dicunt solui duob. modis posse: Primò quidem, negando species in intellectu impressas, vt ipsi eas negant, nam dicunt nullam reuera speciem in intellectu imprimi, sed satis esse phantasma præsens ad promendam intellectionem, per eius enim præsētiam intellectus fit illa met res, & ita dr̄ intelligere: negata igitur impressione speciei, argumentum inane redditur. Secundo, concessa ēt specie impressa, dicunt argumentum solui dicendo, imprimi quidem in intellectu speciem, non tamen eandem numero in intellectu omnium, sed eandem specie, numero autem differentem, proinde neque eādem numero in omnibus fieri intellectionem. Ego tamen puto infirmam esse vtramq. solutionem, & argumentum Thomæ firmissimum, atque insolubile esse. Quod enim ad priorem solutionem attinet, nos quidem postea ostensuri sumus, non posse absque speciei impressione intellectionem fieri, sed mittamus hoc, siue imprimatur species, siue non imprimatur, argumentum efficacissimum est, quia si intellectus ex præsentia phantasmatis fit res illa, cuius est phantasma, & ita eam intelligit, id autem numero est omnium hominum intellectus, ergo omnium intellectus eodem momento est factus res illa, & eam intelligit, etenim ne imaginabile quidem est fieri in aliquo homine intellectionem, quin simul fiat in omnibus, si intellectus patiendo intelligit, & idem numero in omnibus est. Altera quoque solutio inanis est, nos enim in præsētia non consideramus varia diuersorum hominum, aut etiam eiusdem hominis phantasmata, quæ diuersas numero species, aut intellectiones in intellectu producant, sed vnum & idem phan-

phantasma, quod moueat intellectum, & dicimus vnam numero speciem imprimi ab vno phantasmate in intellectu vno secundum numerum, proinde ex necessitate eandem numero in omnibus hominibus inesse. Sed age, cōcedamus ex vnius phantasmatis actione nō eandem numero speciem, & intellectionem produci in intellectu omnium hominum, sed eandem specie, numero autem plures pp eorū hominum diuersitatem: quid hoc ad nos? satis enim nobis est, si ostendatur necessarium esse vt eodem tempore omnes homines eandem rem intelligant, etiāsi diuersæ numero species atque intellectiones fieri dicantur. Argumentum igitur Thomæ efficacissimum est, & de eius efficacitate plura legi possunt apud Gregorium Ariminensem in lib. 2. sent. distinc. 16. & 17. q. 2. Alio quoque argumento hoc idē confirmare possumus si vnus numero esset intellectus in omnibus hominibus, in eodem simul inessent opiniones contrariæ de eadem re, qđ est penitus impossibile, hic enim homo putat mundum esse æternum, alius verò non esse æternum; hic animam mortalem esse opinatur: ille verò immortalem, & sic de pluribus alijs rebus. Sed Achillinus hanc quoque rōnē solui putauit dicendo, non posse quidem in eodem subiecto recipi duo ꝯria secundum esse reale, at secundum esse cognitum, ac spiritale recipi duo ꝯria absque vlla absurditate posse, quod cō firmauit dicto illo vulgato, contrariorum eadē est sciētia: idem enim homo, qui cognoscit calidum, cognoscit etiam frigidū, & qui cognoscit album, cognoscit etiam nigrū. Sed in hoc quoque deceptus est Achillinus, & hæc solutio vim argumenti non tollit, quia aliud est cognitio contrariorum, aliud est cognitio contraria; contrariarum enim cognitio in eodem intellectu contrarietatem in se non habet, & in hoc sensu verum est illud Achillini dictū, contraria secūdum esse spiritale possunt esse in eodem, quia sunt quidem repræsentatia rerum contrariorum, sed ipsa secundum se non sunt contraria; at contrariæ opiniones habent inter se veram contrarietatem, quia non eatenus habent contrarietatem, quatenus sunt repræsentatiuæ rerum cōtrariarum, quum potius de eadem re sint, sed quatenus secundum se considerantur vt qualitates reales in animo inhærētes; ideo iure dicuntur contrariæ, nec possunt simul esse in eodem, quemadmodum quisq; in seipso experitur: non potest enim idem homo simul opinari eandem rem eodē tpe esse albā, & esse nigram secundum eandem partem, nec potest simul credere animam humanam esse mortalem, & immortalem. Quod igitur in animo eiusdem hominis impossibile est, non minus est impossibile in tota specie, si idem numero intellectus est in tota specie humana, & id, quod Achillinus dicit, quum in vno, & eodē homine locum non habeat, falsum absolutè esse deprehenditur, nam si contrariæ de eadē re opiniones non sunt reuera contrariæ, & tanquam spiritales possunt simul esse in eodem intellectu, cur non possunt simul esse in eodē homine? sicut igitur in eodem homine simul esse non possunt, ita neque in eodem intellectu, si vnus numero est in tota specie. quare argumentum est validissimum, & Archillini solutio vana est. Si quis verò dicat solui argumētum hoc per phantasmatum diuersitatē, nempe dicendo posse in eodem intellectu contrarias opiniones recipi ratione diuersorum phātasmatum, quæ in diuersis hominibus sunt; hæc quoque solutio vana est, quia phantasmata (sicut antea dicebamus) in intellectione non habent locum nisi mouentium, intellectus autem recipit species, & intelligit; at impossibilitas tota in recipiente consistit, nulla in agente: potest enim contingere, vt duo contraria agentia, vnum calidum, alterum frigidum, simul agant in idem patiens: at nō potest idem numero patiens recipere simul eodem tempore calorem, & frigus, tanquam distinctas qualitates contrarias. Quemadmodum igitur hic diuersitas agentium, & ꝯriarum actionum possibilitas nō tollit impossibilitatem, quæ in subiecto est, recipiendi simul duas cōtrarias qualitates: ita neque diuersitas phantasmatum mouentium, quam quidem nos concedimus, non tollit impossibilitatem recipiendi contrarias opiniones in intellectu patiente.

Solutio argumentorum Themistij, & Auerrois. Cap. XII.

ARGVMENTA verò a Themistio, & ab Auerroe adducta facilè soluuntur. Primū erat. Si intellectus est multiplicatus, ergo est forma materialis, ergo est ptāte intellectum, ergo est obiectum sibimet, & mouet seipsum. Nos verò hæc omnia cōcedere possumus, dūmodo per formam mālem nil aliud intelligamus, quam formam informantem mām, & dātem esse rei naturali, hoc est, prout materiale sumitur ut oppositum illi, quod est abiunctū a materia: intellectum autem intelligere seipsū asseruit clarè Aristoteles in contex. 8. lib. 3. de Anima, ita tamen non intelligamus eum non primò seipsum intelligere, sed secundariò, & per intellectionem aliorum: dum enim alia intelligit, potest animaduertere suam intellectionem, & eam, atque seipsum cognoscere; dictum autem illud Aristotelis, intus apparens prohibet alienum, intelligendum est de solo obiecto primario, non de secundario; oculus enim recepturus colores tanquam obiectum primarium, debuit esse abscolor, quia color oculo naturaliter inexistens eum prohibuisset receptione aliorum colorum: at propria

oculis.

oculi quantitas non impedit oculum, ne aliarum rerum quantitates recipiat, ac videat, quia quantitas non est obiectum primarium, sed secundarium, quòd igitur intellectus dicatur esse sibimet obiectum secundarium, nihil absurdi est, quare totum argumentum concedi potest. Sed quoniam aduersarij, dum ita argumentantur, videntur obiectum primarium intelligere, ideo aliter respondemus, & quando dicunt, est forma materialis, & est potestate intelligibilis, ergo est obiectum sibimet, negamus hanc consequentiam: dicimus enim obiectum primum & adæquatum intellectus non esse materiale quatenus materiale, nec potestate intelligibile quatenus potestate intelligibile, sed quoddam nomine carens, nempe omne ens quatenus est ens, vno excepto ipso intellectu, quicquid enim est præter ipsum, continetur sub obiecto eius primo, ipse autem sibi est obiectum secundarium, quare ex eo quòd sit potestate intelligibilis, non infertur ipsum esse sibi obiectum primum, quia obiectum eius primum non est omne potestate intelligibile, sed omne, quod est præter ipsum: argumentum ergo nihil roboris habet, de ipso autem intellectus obiecto nos alibi accuratius loquemur. Ad secundum argumentum respondere duobus modis possumus. Primò dicimus, intellectionem nostram posse dupliciter considerari, vno modo secundum suum esse formale, altero modo secundum esse repræsentatum: formaliter accepta omnis nostra intellectio est singularis; est enim qualitas hæc spiritalis in animo huius hominis indiuidui; at per repræsentationem pôt esse tum vniuersalis, tum singularis, scilicet vel rei vniuersalis, vel rei singularis, nam si intelligam equum vniuersalē, hæc mea intellectio est vniuersalis per representationem, ipsa tamen secundum se formaliter est vna intellectio singularis; si verò intelligam equum singularem, est intellectio utroque modo singularis, sic dicendum est de intellectione intellectionis, nam si intelligam intellectionē vniuersalem, mea hæc intellectio est singularis formaliter, sed est vniuersalis per repręsentationem, quia representat intellectionem, tanquā rem intellectam vniuersalem. Ad argumentū igitur dico omnem intellectionem esse singularem, & hac ratione dici posse potestate intellectam, etiam comprehendendo intellectionē intellectionis vniuersalis, nam hæc quoque formaliter accepta singularis est; habet igitur rē intellectam, hoc est, intellectionem vniuersalē tanquam rem, quare omnes intellectiones cōstituitur, ipsa verò intellectio vniuersalis, quatenus est vniuersalis, non habet amplius rem intellectam, quia si habet, habet vt singularis, non vt vniuersalis, & dum sumitur formaliter vt singularis, est potestate intellecta, & continetur sub intellectione vniuersali repræsentata, tanquam indiuiduum sub specie; non procedimus igitur in infinitum, sed gradum sistimus in intellectione vniuersali, quia nō habet amplius rem intellectam, siquidem solum singulare dicitur habere rem intellectam. Sed respondere etiam aliter possumus, negando intellectionem dici posse potestate intellectam, quod enim dicitur, omne singulare est potestate intellectum, verum est de singulari tantum materiali, quod per sensum ad phantasiam trāsiens ab ea offertur intellectui: vt lapis in intellectu, licet sit conceptus hic singularis, non est tamen res potestate intellecta, sed est res actu intellecta, quia est sine materia; idem igitur de intellectione dicendum est, intellectu enim intelligente vnum fiunt hæc tria, intellectus, & res intellecta, & intellectio, quare sicuti res intellecta est sine materia, intellectio quoque dicitur esse sine materia, & ipse quoque intellectus, etsi est forma dans esse materiæ, in hac tamen sua operatione est sine materia, Hanc responsionem ego defendi posse arbitror, quod si quis constanter affirmare velit, intellectionem singularem esse potestate intellectam & habere rem intellectam, eo etiam concesso fallax argumentum est, & priore responsione optimè soluitur. Postremum argumentum potest contra aduersarios ita retorqueri, aliqua animalia bruta discunt multa ab hominib. vt psittacus vocem humanā audiens eam imaginatur, & in memoria figit, & mirabiliter imitatur, quid igitur? dicemusne eandē numero esse phantasiam in aue, atque in homine? Ad argumentum autem dicimus intellectum magistri differre numero ab intellectu discipuli, & scientiam, quæ est in animo magistri, numero differre ab ea, quæ in animo discipuli gignitur, & eam efficere, quum autē obijcitur, scia non est qualitas actiua, dicimus non esse quidem actiuam actione materiali, quæ cū vera alteratione fit, qua ratione actiuus est calor, nihil tamen prohibere quominus agere possit actione spiritali, quod quidem de alijs eiusmodi pluribus negari non potest, nam quātitas non est actiua realiter, agit tamen spiritaliter, quia imprimit in oculo speciem suā, & inde in phantasia, ac demum in intellectu. Quēadmodum igitur videns aliquis calorē, & quātitatem, potest hæc imaginari, ac demum intelligere, & horum cognitionem per visum acquirere, cur non etiam per auditum audiendo voces harum rerum significatrices à præcepto re loquente? huius igitur actionis modum consideremus, & videamus nihil in ea contingere absurdi posita intellectus nostri multiplicatione, anima enim informata rerum cognitione pôt conceptus suos exprimere uoce p media corporea instrumenta, & quia voces sunt signa non solum cōceptuum, sed ēt obiectorum realium quorū conceptus sunt: significant enim

res per medios conceptus; ideò discipulus audiens vocem apprehendit rem ab ea significatam, quia per illam vocem illi repræsentatur illud idē obiectū reale, cuius conceptus in animo magistri est; quemadmodum igitur obiectum reale potest in sensu producere speciem suam, & ad mentē vsq; per phantasiam peruenire; ita potest idē à magistri voce repræsentatum producere speciem suam per auditum in mente discentis. Tantum igitur abest, vt ex doctrina & disciplina vnitas intellectus humani ostendatur, vt potius contrarium significetur; quia si idem numero esset intellectus in magistro, & in discipulo, iā non opus esset scientiā imprimere in intellectu discipuli, esset enim iā impressa: quum ergo habente eā præceptore discipulus nō habeat, postea verò acquirat, idē colligit differre numero intellectū vtriusque.

Quid sit humana mens ratione suæ operationis.
Cap. XIII.

QVID mens humana sit respectu corporis, ex ijs, quæ hactenus dicta à nobis sunt, satis manifestum esse arbitror: nam si communem animæ definitionem in 2. de Anima lib. ab Aristotele traditam singulis animę partibus (vt consilium Aristotelis fuit) aptare velimus, nil aliud est anima vegetans, quàm actus primus viuentis, hoc est, forma, qua viuens est viuens: nil aliud est anima sensibilis, quàm actus primus animalis, idest, forma, qua animal est animal, nil aliud est anima rationalis, quæ mēs humana dicitur, quàm actus primus hoīs, seu forma, qua homo est homo: aliud quoquè, qđ ex hoc deducitur, declarauimus, nempe ipsam esse non posse vnam numero in tota specie humana, sed iuxta indiuiduorum hominum numerum esse multiplicatam. Superest vt respectu etiam operationis naturam eius declaremus, quod facere sibi proposuit Aristotelis in 3. lib. de anima; sed ita obscurè, vt pars illa maximè omnium ambigua esse, & interpretatione indigere videatur, quum propter multa, & magna interpretum dissidia non satis liqueat, qđ de hac animæ parte doceat ea tractatione Aristoteles. Nos igitur, dimissis aliorum sententijs, quum in earum consideratione nimium temporis esset inutiliter conterendum, dimissis etiam in præsentia multis ad hanc animæ partē attinentibus, quæ ibidem ab Aristotele tractātur, de quibus postea seorsum disseremus, illud solum, quod ad institutum hoc nostrum attinet, breuiter, ac statim declarandum sumemus, idque est, quænam sit animæ rationalis natura, quatenus principium est operationis. Hanc Aristotelis ibi in duplici immistione cōsistere docet, seu in altera priore, quam postea altera ex necessitate insequitur, vna est cum obiectis intelligendis, altera verò cum organo, ad has declarandas ita progressus est. ante omnia hoc fundamentum statuit, intellectum similem in hoc esse sensui, quòd patiendo intelligit, sicut etiam sensus patiendo sentit: quum enim in nobis ipsis experiamur, nos quandoque esse actu intelligentes, quandoque non actu, sed potestate solum, nulla autem res possit seipsam ducere de potestate ad actum, necesse est intellectum ab alio pati, non potest autem pati, nisi ab ipsismet obiectis intelligendis, id enim quod est potestate tale, fit actu tale ab illo, quod iam sit actu tale, sic enim etiam sensus ab obiectis sensilibus patitur, vt iam docuerat Arist. in 2. lib. Quoniam igitur patiendo, & recipiendo obiecta intellectus intelligit, hinc infert Aristoteles ipsum esse inaffectum, idest, nō habere in sua essentia ipsam obiectorum naturam, sed potestate solum, quia si actu haberet in seipso naturam sui obiecti, non posset illud recipere, & in hoc quoque similem esse dicit intellectum sensui, quòd sicut sensus non hēt actu in seipso obiecta sensilia, sed potestatem ea recipiendi; ita neque intellectus habet actu obiecta intelligibilia, sed solam recipiendi potestatem, ita vt quemadmodum se habet sensus ad obiecta sensilia, ita se habeat intellectus ad obiecta intelligibilia. Verum quia per hæc nullum sensus, & intellectus discrimen apparebat, sed sola similitudo, ideo Aristoteles statim declarat in hoc ipso eorum dissimilitudinem, ac differentiam, quę in hoc consistit, q̄ obiectū cuiusque sensus non est omne ens, sed solum quædam statuta species entis; visus enim dirigitur ad recipiendos solos colores, auditus ad sonos tantummodo, olfactus ad solos odores, intellectus verò ad res omnes, est enim omniū rerum cognoscitiuus; ob id alio modo debuit esse inaffectus, & immistus ratione obiectorum, quàm sensus: nam sensus est inaffectus, atque immistus non omnino, & absolutè, sed (vt aiunt) secundū quid, hoc est, non ratione omnium rerum, sed solum ratione sui obiecti, quod nō est omne ens, sed statutum quoddam entis genus; quum enim visus per propriū corporeum organum operetur, debuit quidem illud esse sine colore; debuit enim esse perspicuum, hoc autem sine colore est; at nō debuit esse sine sapore, & sine tactilibus qualitatibus; quare visus non est penitus immistus respectu rerum omnium, sed est naturaliter affectus certis qualitatibus, quas cum alijs rebus communes habet: at intellectus, quia res omnes cognoscere aptus est, debuit omninò, & absolutè, & respectu omnium esse inaffectus, & cum nulla alia re quicquam habere commune: est igitur absolutè, & penitus immistus cum aliarum rerum naturis, vt eas omnes intelligere possit, quia nisi talis esset, non cognosceret omnia, cognoscit enim recipiendo, nihil autem recipit id, quod iam habet,

quia

quia intus apparens prohibet alienum: hæc igitur est prior immistio, quam colligit Aristoteles in contex 4. libri 3. de Anima, hoc medio vtens; quoniam intellectus omnia intelligere aptus est, & patiendo intelligit, sicut antea dixerat: vnde sumere possumus, quid secundum Aristotelem dicendum sit de obiecto intellectus, ipsius namq; obiectum est ens omne præter ipsum intellectum; non dicit enim Aristoteles, quoniam omnia materialia intelligit, sed absolutè dicit. *Quoniã omnia intelligit* Nisi enim omnia penitus intelligeret, nõ posset inde perfectam illam & vniuersalem intellectus immistionem deducere, quam ibi deducere vult, sed solum secundum aliquid, vt cuique consideranti manifestum est; talis autem immistio imperfecta etiam sensui competit ratione sui obiecti, sicuti dictum est. Non est autem ignorandum, posse duobus modis cõsiderari obiectum intellectus; vel enim illud obiectũ respicimus, à quo intellectus mouetur; vel illud, quod intellectus aptus est recipere, & intelligere, illud quidem, à quo mouetur, non est ens omne, sed solum phantasma, quod, quum per sensus transierit, nõ potest esse nisi rei materialis, sed quia intellectus phantasma intuens non solum ipsum intelligere aptus est, sed etiam alia, quæ in ipso phantasmate vt illuminato ab intellectu agente relucere possunt, nempe & essentias & quidditates rerum, quę per phantasmata repręsentãtur, & causas quoque ab effectibus abiunctas tanquam in ipsis relucentes, ideo ex motione facta à phantasmate immaterialia quoque intelligere aptus est: à solo igitur phantasmate materiali mouetur, per eam tamen motionem intelligere omnia potest, & hac ratione dicimus obiectum intellectus esse illud nomine carens, quod omnia præter ipsummet intellectum entia complectitur: sic igitur inquit Aristoteles ipsum nihil habere cum alijs rebus commune, sed esse quiddam ab omnibus distinctum, & omnium receptiuum, proinde esse alia omnia potestate, sed nihil eorum actu, & ita esse penitus immistum rationi sui obiecti, quod est ens omne præter ipsum intellectum. Alteram quoque immistionem tribuit Aristot. intellectui in contextu 6. eiusdem lib. quam ex illa priore deducit, eaque est respectu corporis, in quo existit, ita tamen vt hæc quoque intelligatur respectu operationis, non alia ratione, quum enim intelligat recipiendo obiecta, necesse est, vt in hac receptione nõ vtatur corpore, in quo est, hoc est, vt ipse sit recipiẽs, non corpus, neque vlla corporis pars: quod Aristoteles eo argumento ostendit, quia si corpus illi in recipiendo opitularetur, iam intellectus esset qualis, & haberet organum, quæ vtraque falsa sunt, esse autem quale, ibi significat esse naturaliter alligatum determinatæ naturæ, & certæ temperiei primarum qualitatum, nam si in corpore receptio fieret, statuta aliqua in illo qualitatum temperies postularetur, sicut in sensibus videmus, non enim quodlibet corpus est aptũ recipere quodlibet sensile, sed aliquod videmus esse aptum recipere colores, non odores, aliquod verò odores, non colores, horum enim singulum requirit certam quandam naturam ex quadam statuta elemẽtorum mistione prouenientem, quò fit, vt singulus sensus sit naturaliter qualis, quoniã in corpore recipiente requirit certam quandam qualitatem atque naturam. Quoniam igitur intellectus nihil habet cum alijs rebus commune, & cum nulla earum natura commistus est, neque cum corpore, in quo inest, potest esse commistus in recipiẽdo. Præterea si ita cum corpore esset commistus, haberet aliquod organum proprium, attamen nullum eius organum apparet, quoniam, vt in contex. 92. lib. 1. de Anima dicitur, ne fingere quidem possumus quam corporis partem occupet intellectus in recipiendis speciebus. Consequentia verò ita declaratur, quoniam si intellectus in recipiendo species ministerium corporis postularet, statutam etiam recipientis corporis naturam, ac determinatam quandam temperiem, vt modò dicebamus, requireret, at non omnes viuentis corporis partes eandem habẽt elementorum mistionem, idemque temperamẽtum, aliquam igitur determinatã corporis partem occuparet in operando, quemadmodum visus oculum, & auditus aures, id autem esset habere organum proprium, nil enim aliud est vti proprio organo in cognoscẽdo, quàm habere statutam aliquam in corpore animato partem, cuius officium sit obiectorum cognoscendorum species recipere. Ex eo igitur quòd intellectus res omnes cognoscere aptus est, Aristot. vtramque eius immistionem collegit, neque enim cum obiectis vllam naturæ communionem habere debuit, si omnia recepturus erat, neque vlla corporis parte vti in recipiendo, quod fuisset proprio organo vti, hinc autem Aristot. statim eodem in loco intulit solum inter omnes animæ partes intellectum dici posse locum specierum, locus enim per metaphoram appellatur, quia recipit, ideo anima sensibilis apud Aristot. non est vocanda locus, quia non recipit ipsa species rerum sensilium, sed organum animatum, anima vero rationalis in recipiendo non vtitur organo, quia ipsa sine organo species recipit, proinde iure vocatur locus. Neque existimare ob id aliquis debet, solum intellectum, non hominem, esse intelligentem, nam hoc quidem sequeretur, si cum Auerroe diceremus, intellectum non esse formam, qua homo est homo, sed quum asseramus ipsum esse formam hominis verè informantem, & hominem illo hominem esse, necesse est vt intellectu intelligente homo dicatur intelligens, imò vt solus ho-

mo

mo sit intelligẽs vt quod, intellectus verò non vt quod, sed vt quo: idq; eo argumento confirmare possumus, quòd etiam anima sensibilis, licet in speciebus recipiendis organo vtatur, tamen ipsa iudicat, & iudicium non organo, sed soli animæ tribuitur; neque per id stat quin animal dicitur sentire, quoniã illa est forma, qua animal est animal. Neque etiam ex eo quòd intellectus in recipiendo non vtitur organo, inferre aliquis potest, ipsum esse formam à corpore abiunctam, nec dantem esse corpori: quoniam aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem; nam secundum suum esse est forma corporis, & verè materiam informat, secundum operationem verò est eleuatior à materia, quàm cęteræ partes animæ, & in specierum receptione non vtitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita esse immistus, vt possit omnia intelligere. In operando igitur patet intellectum neque cum alicuius rei natura, neque cum vlla corporis parte tanquam organo esse commistum, & ita esse vtroque modo immistum in sua operatione.

Error D. Thomæ, & sectatorum Alexandri de intellectu considerato in 3. lib. de Anima.

Cap. XIIII.

COGNOSCERE ex his possumus D. Thomę, & plurium aliorum errorem, atque erroris causam, qui dixerunt intellectum ab Aristotele in 3. de Anima lib. consideratum non esse animam ipsam rationalem, quæ forma hominis est, sed facultatem tantum, seu potentiam ipsius animæ, hæc enim Thomæ sententia fuit: qui considerans ea, quæ ab Auerroe in 3. lib. de Anima aduersus Alexandrum dicuntur, nititur Alexandrum defendere, nempe in eo, quod ei Auerroes attribuit, quòd dixerit intellectum, de quo in eo libro agitur, nõ esse animam ipsam, sed solum preparationem, & aptitudinem animæ ad omnes rerũ species recipiendas, & cognoscẽdas: inquit enim Thomas Alexandrum in hoc optimè sensisse, quia significare voluit intellectum esse potentiam quandam animæ, non animam ipsam; ideo sectatores quoque Alexandri hanc eandem sententiam enixe tutati sunt; in hanc autem inducti hi omnes videntur ex eo, quod Aristoteles in contex 5. eius libri dixit, intellectum nihil esse actu eorum, quę sunt, & nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc, quod potestate est: at (inquiunt) si esset anima, & forma substantialis, id minimè verum esset; iam enim certam, ac statutam, eamque præstãtissimam naturam haberet: quamobrem dicẽs Aristoteles ipsum nihil esse actu, sed esse solam potestatem, significat se non de anima ipsa hæc dicere, sed de facultate animæ intellectiua, hæc enim non est forma, sed solum facultas, ac potentia humanæ formæ. Hanc sententiam vnus est significare Alexander in 1. suo lib. de Anima, in cap. de Intellectu speculatiuo, & in 2. lib. in c. de Intellectu materiali, vbi considerans id, quod ab Aristotele dicitur in contex. 14. libri 3. de Anima, intellectum esse vt tabellam abrasam, in qua nihil descriptum sit, inquit intellectũ melius fortasse comparari τῷ ἀγράφῳ τοῦ γραμματείου, quàm τῷ γραμματείῳ: quoniam γραμματεῖον est aliquid actu, at intellectus non est actu, sed est mera potestas. Ego vero sententiam hanc sequi nunquam potui, eamq; ab Aristotele alienissimam esse semper existimaui, omnia enim quæ in eo libro dicuntur, significant animam, non solam facultatem vt distinctam ab anima; etenim facultas non patitur, neque recipit, sed est ratio patiendi, ac recipiendi, quemadmodũ etiam id, quod materiales formas recipit, non est potentia primæ materiæ, sed materia ipsa potens, potentia verò est ratio recipiẽdi: quum igitur Aristoteles ibi dicat intellectum pati & recipere, absurdum hoc esset, si de aptitudine, ac facultate animæ diceretur: & in contex. 5. dicit intellectum esse δυνατὸν, non dicit esse δύναμιν, in 6. autem apertè dicit animam intellectiuam esse locum specierum, non dicit ipsam facultatem esse locum: quoniam igitur illud ex dictis colligit, necesse est, vt per animã intellectiuam significet illud idem, quod prius nomine intellectus, quem pati, & recipere dixerat, ex eo enim quòd sine corporis ministerio recipit, infert ipsum esse locum formarũ; huic sententiæ consona sunt ea, quæ in 3 contex. leguntur, ibi enim nõ dicit Aristoteles intellectum ita se habere ad intelligibilia, vt se habet sensus ad sensilia, sed vt se habet sensitiuũ ad sensilia, attamen si facultates tantum significare, atque inter se comparare voluisset, vel dicere debuisset intellectiuum, & sensitiuum, vel intellectum, & sensum, quoniam igitur de receptione specierum ibi loquitur, rectè dicit sensitiuum, vt significet organum sensus, quod potestatem habet recipiendi species, sed non habet illas actu; id enim, quod recipit species sensiles, est absque dubio organum sensus, sed quia intellectus non habet organum, ideo non intellectiuum dicit, sed intellectum; inquit igitur ita se habere animam ipsam intellectiuam ad intelligibilia, vt se habet organum sensus ad sensilia, nempe quòd respectu illorum est ἀπαθής, hoc est, inaffecta, & non habens illa actu, sed potestate, id igitur, quod secundum Aristotelem recipit species, & est locus specierum, est anima ipsa, non facultas animæ. Præterea in contex 8. & in 18. inquit, intellectum intelligendo fieri omnia, aptitudo autem recipiendi non dicitur fieri aliquid, sed subiectum potẽs, & aptum fit illud, quod recipitur, sicut enim etiã primæ materiæ potentia non dicitur fieri

lapis,

lapis, vel homo, sed materia ipsa per receptionē formarum dicitur fieri modò res hæc, modò illa. Sed si totam illam partem legamus, & bene perpendamus, videbimus omnia Aristotelis dicta illi sententiæ refragari, & apertè animam ipsam, non facultatem animæ ibi considerari, quum etiam quandoque animam nominet, vt ibi legere est. Maximè verò hoc confirmatur ex consideratione illorum, quæ dicuntur ab Aristotele in cõtextu 37. & 38. eiusdem libri, vbi epilogum faciens omnium à se dictorum, de vtraque animæ parte cognoscente, de sensu, ac de intellectu, inquit animam esse quodammodo res omnes, quia per partem intellectiuam fit res omnes intellectiles, per partem verò sensibilē fit res omnes sensiles, quod igitur in contextu 8. & in 18. dixerat intellectū fieri omnia, hoc in 37. & 38. dicit animam fieri omnia, quare ibi nomine intellectus animam significauit, quoniam hoc non rectè de facultate dicitur, sed de sola anima. Tandem verò Aristoteles hoc apertissimè dicit in contex. illo 38. quando concludens inquit intellectum esse formam formarum, & sensum esse formam sensilium, sic enim testatur intellectum esse formam, eamque talem, quæ omnium formarum est receptiua; non est igitur sola aptitudo, & facultas animæ, sed est anima ipsa, quæ est forma hominis. Illud verò, quod illos in errorem traxit, fuit, quòd non animaduerterunt Aristotelem ibi considerare animam rationalem respectu suæ operationis circa intelligibilia, ideo putarunt nō animam, sed facultatem considerari, & videntes Aristotelem dicere intellectū nihil esse actu ex entibus, sed esse omnia potestate, dixerunt intellectum non esse formam, quia si esset forma, iam esset aliquid actu, attamen, dum hoc attribuimus animæ rationali, respectu operationis omne dubium tollitur, & eorum error patefit, vt primæ materiæ exemplo declarare possumus; materia namq; duas habet entitates, vnam propriam, quæ est eius propria essentia, est enim aliquid, & est ens distinctum à forma, alteram verò, quam acquirit ex receptione formæ, à qua fit hoc aliquid, nam recipiens formam hominis dicitur fieri homo, & recipiens formam equi dicitur fieri equus, quando igitur dicimus materiam primam non esse actu vllum ex entibus, sed omnia potestate, non ob id asserimus eam secundum se nihil esse, neque hoc dicimus de ipsius potentia, & aptitudine, sed de ipsamet materia respectu secundæ tantum entitatis; præsupponendo enim propriam materiæ entitatem, nec tamen eam respiciendo, sed alteram solā, qua fit res omnes per receptionem formarum, dicimus eam nihil esse actu, sed omnia potestate. Ita igitur etiam intellectus duas habet entitates, vnam propriam, alteram acquisitā, nam secundum se est forma corporis, & nobilissima quidē forma, sed respectu operationis, & quatenus est aptus omnia fieri, quia intelligendo rem aliquam dicitur fieri res illas spiritaliter, sic dicitur secundum se esse omnia potestate, & nihil actu, rectè igitur hoc dicit Aristot. de anima rationali cōsiderata respectu operationis; quare non oportet id ad facultatem animę referre, sed ad animam ipsam, eamque fuisse Aristotelis mentem testantur verba illa nuper à nobis relata, quando in contextu 38. illius libri, inquit intellectum esse formā formarum, sic enim illum intellectum, qui formarum receptiuus est, formam esse asserit, nec solam formæ aptitudinem. Ad hunc sensum etiam Alexandri verba, quibus solam aptitudinem significare visus est, redigi posse videntur, ipse enim ita loqui voluit, vt Aristotelem imitaretur, atque interpretaretur, & nullam intellectui entitatem tribueret, significaretque ipsum nihil esse actu, sed omnia potestate, sicut etiam Aristoteles dixit, nempe prout respicit operationē, circa obiecta intelligibilia, sic enim ipsum considerans Alexander, voluit eius entitatem extenuare, vt significaret eum, ita consideratum, nihil esse actu. Quemadmodum igitur ducti claris Aristot. testimonijs eius verba ad rectum sensum trahimus, ita Alexandri quoque verba ad eundem sensum trahenda sunt, si ipsum tueri, & a magna absurditate vindicare volumus. Quòd si ea fuit ipsius sentētia, quā ei Auerroes, & alij attribuerunt, parum refert ipsum indefensum relinquere, atque eius opinionem refutare.

Animæ rationalis perfecta secundum Aristotelem definitio. Cap. XV.

SI animę rationalis perfectam definitionem assignare velimus, qualem Aristot. nobis ex suis dictis colligendam reliquit, debemus per vtrumque respectum naturam eius exprimere hoc pacto. Intellectus est forma hominis, quæ quum nullum ex entibus sit actu, ea omnia recipere spiritaliter, & cognoscere apta est, immistionem verò cum organo in definitione ponere non oportet, quoniam hæc necessario alteram immistionem sequitur tanquam proprietas, quare superuacuè in definitione poneretur. Hæc est humanę mētis natura secūdum Aristotelē, quā ipse partim in initio 2. libri de Anima, partim in 3. lib. declarauit, & quam etiam epilogo collegit in contex. 38 eius 3. lib. in quo non possum non maxime mirari ingenium, & artificium Aristotelis, qui quum in 37. proposuisset colligenda epilogo ea, quæ de sensu, ac de intellectu dixerat, non ea tantum recensere debuit, quæ de sensu tradiderat post cōtextum 50. lib. 2. & quæ de intellectu in tertio ad eum vsque locum, si quidem ea omnia solam operationem respiciebant, sed cum ijs etiam illa con-

coniungere, quæ prius in secundi libri initio de omni anima vniuersè dixerat, dum eam respectu corporis considerauit: ideo in contextu 38. id quod proposuerat, perfectè & artificiosè exequendo, duabus tantum dictionibus exquisite naturam intellectus, cum vtroque respectu significauit dum dixit intellectum esse formam formarum, formã respectu corporis, formarum verò respectu operationis, adeo vt formam dicens collegerit vnico verbo naturam intellectus, vt declaratam in secundo libro; dicens autem, formarum, vnico similiter verbo collegerit intellectus naturã, vt in tertio libro declaratam; ex libro enim secundo habemus intellectum esse formã, qua homo est homo, ex tertio autem cognoscimus eũ esse omnium formarum receptiuam. sic igitur definitionem intellectus omnibus numeris absolutã, quam nos modò pluribus verbis protulimus, Aristotel. duobus tantummodo, ac strictim expressit, dum dixit ipsum esse formam formarũ. Idem de sensu dicendum est, similiter enim ex dictis in initio secundi libri collegit sensum esse formam, ibi enim docuerat omnem animũ esse viuentis corporis formam; postea dixit, sensilium, hoc colligens ex ijs, quæ post contextum 50. eiusdem secũdi libri docuerat; sensus enim sensilia recipiendo operatur, non dixit autem absolutè, formarum, quia vt antea dicebamus, sensus non cognoscit omnia, sed sola sensilia, & formas quidem sine materia recipit, proinde formarum ipse quoque receptiuus est, non tamen omnium, sed sensilium tantum; rectè igitur Aristor. dixit sensum esse formam sensilium, intellectum verò esse absolutè formam formarum.

TEXTVS XII.

Quoniam autem ex obscuris quidem, manifestioribus autem fit certum, & secundum rationem notius, tentandum est iterum sic aggredi de ipsa. Non enim solum ipsum, quod sit oportet definitiuã rationem ostendere, sicut plures definitionum dicunt, sed & causam inesse, & apparere. Nunc autem vt conclusiones rationes definitionum sunt, vt quid est tetragonismus? æquale altera parte longiori rectangulum æquilaterale esse, talis autẽ definitio ratio conclusionis. Dicens autem, quòd tetragonismus est mediæ inuentio, causam dicit.



IN declaranda intentione Aristotelis in sequenti parte, videntur omnes cõuenire, quòd Aristoteles vult traditam à se definitionem animæ demonstrare, sed in afferenda causa huius intentionis non consentiunt, nec in declarando, quomodo Aristoteles hoc faciat S. Thomas dicit, definitionem animæ iam traditam obscuram fuisse, & Aristotelem velle eam demõstrare à posteriori per effectum notiorem. Hoc docet S. Thomas in textu 24. vbi inquit, medium illius demonstrationis esse quandam definitionẽ animæ, quare putat definitionem animæ demonstrari à posteriori per alterã definitionem. Attribuunt quidem multi Sancto Thomæ, quòd dicat, Aristotelem velle hanc definitionem demonstrare per alteram definitionem animę posteriorem, tamen S. Thomas hoc non dicit, sed solum dicit, Aristotelẽ velle eam demonstrare à posteriori. Aduersus hanc expositionem obijciunt verba Aristotelis in hoc contextu, dicit enim satis clarè se velle afferre alteram definitionem animæ, quæ dicat propter quid, quoniam illa definitio, quæ prius allata est, dicit solum quia, quare dicunt ipsi claram esse intentionem Aristotelis, vult enim demonstrare definitionem animæ prius assignatam per aliam definitionem assignandam natura priorem, non posteriorem, proinde vti vult demonstratione à priori, non a posteriori, vt dicebat S. Thomas. Hæc est communis expositio, & ea quidem (vt videtur) verbis Aristotelis in hoc contextu valde accommodata, inquit enim nõ satis esse habere definitionem animę iam traditam, quia illa dicit solum quia, sed oportere aliam tradere definitionem, quæ dicat propter quid, & exemplo declarat definitionem illam, quę est conclusio demonstrationis, & illam, quę est principium demonstrationis, quare manifestè asserit definitionem iam allatam instar conclusionis esse, alteram verò afferendam esse priorem; & tanquam principium, per quod illa prior demonstretur, afferit ergo se velle vti demonstratione propter quid. Mihi verò neutra expositio probari potest, & vtriusque falsitas tũc manifestissima erit, cum veram huius loci interpretationem declarauerimus, nunc satis sit, si quædam pro vtriusque impugnatione dicamus. Sententia quidẽ Sancti Thomæ admittenda non est, quia superius in textu quarto, & octauo Aristoteles satis probauit definitionem animæ à posteriori, ex eo enim

enim quòd anima est illud, per quod ipsum viuens, corpus est viuens, & quo ablato per se primo aufertur totum esse viuentis, ostendit animam esse substantialem formam ipsius viuentis corporis, quare non est dicendum, quòd iterum velit eandem definitionem probare à posteriori. Altera quoque communis expositio falsa est, dico enim definitionē animæ iam traditam esse omnino indemonstrabilē à priori, idque facile ostendo. Vel enim intelligunt, totam animæ definitionem tāquam maius extremum demonstrari de anima definita tanquam de minore extremo; vel vnam definitionis partem de altera parte demōstrari; si primo modo, vt apertè profitentur se intelligere, aduersantur Aristoteli in secundo libro Posteriorum, vbi ostendit non posse vllo modo dēmonstrari à priori definitionem de definito, quia fit petitio principij; imò omnia prędicata in quid, sunt indemonstrabilia à priori, de eo, de quo in quid prædicatur, quare nulla potest afferri causa, cur anima sit actus primus viuentis corporis, hæc enim est animæ essentia, & anima ipsa: sicut etiam nulla datur causa cur Eclipsis sit priuatio luminis Lunæ, quia hoc est ipsamet Eclipsis; ideo crassam logicæ ignorantiā se habere ostendunt illi, qui hoc dicunt. Similiter, nec secundo modo dici potest, vt reuera neminem dixisse vnquam audiui, quòd definitio animæ, ita demonstretur, quia vna pars de altera demōstretur, nempe forma de materia, hoc enim non habet locum, nisi in definitionibus accidentium, quia pendent ab extrema causa; genus enim accidentis, quod habet locum formæ ostenditur de subiecto per causam extrinsecam, vt priuatio luminis de Luna per interpositionem terræ, sed forma substantialis inest in materia immediatè, & non per causam vllam extrinsecam, ideo definitio substantiæ data per formam, & materiam non potest hoc modo demonstrari per causām. Hæc igitur definitio animæ tradita per formam in materia nullam habet causam, per quam demonstrari possit, nā actus primus inest in corpore viuente immediatè, sicut in qualibet naturali corpore sua forma, & hæc omnia traduntur clare ab Aristotele in secundo libro Posteriorum; Et Auerroes sexto Metaphysicorum Commentario primo inquit, solum accidentis definitionem esse demonstrationem differentem situ, non definitionem substantiæ, quia hæc indemonstrabilis est. At secundū hanc opinionem sequeretur, quòd demonstrando definitionem animæ demōstratione propter quid, per aliam definitionem priorem, colligeretur ex hac demonstratione definitio animæ perfecta, quæ esset demonstratio positione differens. Dicunt enim, quòd per operationes animæ tanquam per causam finalem demōstratur definitio animę superius tradita, finis enim est causa, vt forma sit in materia, cuius sententiæ absurditas manifesta est, sed manifestissima erit infra in textu 24. vbi secundum eos hæc altera animæ definitio assignabitur. Quidam putant, se euadere prædictam difficultatem dicendo, quòd quando Aristoteles, & Auerroes dicunt, solam accidentium definitionem extrahi ex demonstratione, & esse demonstrationem positione differentem, intelligunt, quòd propriè, & principaliter accidentibus hoc conuenit, tamē non negarent, quòd secundario, & minus propriè hoc conuenire possit etiam definitioni substantiæ, sed quia tum res ipsa, si bene consideretur, tum Aristotelis sententia clara in secūdo libro Posteriorum satis declarant, quantū decipiantur, superuacaneum est in eis confutandis tempus consumere, cum pateat, omnem substātiæ definitionem immediatam esse, proinde substantiæ non dari demonstrationem. Ego puto optimam esse expositionem Auerrois, quam recentiores impugnant, & à qua etiam Græci nō videntur esse alieni. Inquit Auerroes, quod cum Aristoteles attulerit definitionem animę in communi, vult in sequenti parte eandem applicare singulis gradibus animæ, & ita eandem definitionem assignare exquisitiorē Anima enim est commune analogum, ideo etiam actus primus est commune analogum, alius enim est actus primus, qui dicitur de forma animalis, alius, qui dicitur de forma hominis, sola enim similitudine & proportione conueniunt. Cum igitur nulla sit animæ natura communis omnibus animabus, sed solum nomen analogum, eam nondum cognoscimus, nisi cognoscamus singulas animæ partes, & quomodo vnicuique ipsarum ea definitio peculiariter accommodetur. Vult itaq; Aristoteles in hac parte aptare eam definitionem omnibus partibus animæ, non enim vult aliam nouam animæ definitionem adducere, sed eandem cum enumeratione omnium analogatorum, cuiusmodi esse solent definitiones vocum analogarum, cum enim nullam significent vnam naturam communem, definiuntur per omnes naturas analogatorum, quia si definiatur in communi solum, nullam dant cognitionē, vel imperfectissimam. De talibus definitionibus legere possumus Alexandrum, primo Priorū capite primo, in definitione Propositionis. Hęc est Auerrois expositio, & vera. Nec ei officit argumentum recentiorum acceptum ex hoc cōtextu, Aristoteles enim dicit priorem illam animæ definitionem esse conclusionē demonstrationis, & dicere solum quia, causam enim non continet; alteram verò posteriorem mox afferendam, dicere propter quid, & esse principium demonstrationis: vult igitur duas afferre distinctas definitiones animæ, & priorem demonstrare per posteriorem. Soluitur argumentum hoc ab Auerroe in Commentario, qui dicit,

dicit, hæc Aristotelis verba non esse ipsi animæ accommodanda formaliter, sed secundum similitudinem tantum, & proportionem, cum enim anima non sit accidens, non potest habere definitionem, quæ sit conclusio demonstrationis, & alteram, quæ sit principiū demonstrationis; immo nec imaginari hoc possumus de definitionibus animæ, sed vult significare Aristoteles, quòd definitio animæ tradita in communi, sine expressione partium animæ, si conferatur cum definitione animæ, in qua nu merentur analogata, similis est illi definitioni accidentis, quæ est conclusio demonstrationis, respectu definitionis eiusdem accidentis, quæ est principium demonstrationis, & reddit propter quid de ipsa. Vt enim definitio, quæ est conclusio, imperfecta est, & rei naturam confusè declarat, sine causæ cognitione, ita definitio animæ allata in communi declarat imperfectè essentiam animæ. Altera verò animæ definitio exquisitior exprimit, si nō naturā vnam rei, saltem plures naturas analogatorum, quare maiorem cognitionem largitur essentiæ animæ, & similis est definitioni accidētis, quæ est principium demonstrationis, & dicit causam rei. Hæc est Aristotelis sententia, & nulla alia, vt magis in textu 24. declarabimus. In hoc ergo textu proponit assignandam definitionem animæ distinctiorem, & sunt in textu duæ partes, in prima consequentiam quandam facit, qua infert propositionem, in secūda rationem consequentiæ adducit, & declarat ipsum consequens, consequentia, quam primo loco facit, ita intelligenda est. *Quoniam ex oscuris quidem*, secundum naturam, *manifestioribus autem*, nobis *fit certum, & id, quod secundum rationem notius est*, hoc est secundum naturam notius, ignotius autem nobis. His verbis antecedens continetur, idque satis clarum, quia positū, & declaratum fuit etiam in textu secundo primi libri Physicorum, sequitur consequens. *Tentandum est iterum sic aggredi de ipsa*. Non dicit Aristoteles se velle adducere aliam animæ definitionem, sed eandem iterum afferre elaboratiorem, & distinctiorem, huius enim ordinis ratio in antecedente exprimitur, quoniam enim anima est commune quoddam analogum, & definitio quoque ipsius ita communis fuit, analogum autem aut nihil est, aut posterius, vt in textu 8. primi libri dictum est, est enim cōmunis quidam conceptus, cui nulla natura vna respōdet, isque secundum naturam posterior analogatis, ideo definitio illa animæ fuit posterior, & obscurior secundum naturam, notior autem nobis, quibus confusiora notiora sunt. Definitio autem, quæ mox afferetur, prior, ac notior erit secundum naturam, ignotior autem nobis, quoniam in ea exprimuntur omnia analogata distincta; procedere autem semper debemus à notioribus nobis, ideo tentādum est rursus definitionem animæ afferre distinctiorem, vt ordine hoc nobis naturali vtamur, & in rebus arduis progrediamur à notioribus nobis ad notiora naturæ. Hæc est ratio, cur duobus modis fuerit afferenda definitio animæ, & cur priore illa definitione contenti esse non debeamus, progredi enim debemus à confusis, vt facilioribus, sed his non debemus esse contenti. In verborum constructione notes, illam dictionē, *certum*, in Codice Græco habere articulum, proinde esse subiectum huius propositionis, non prædicatū, & sensum esse hunc, quoniam id, quod est certum, & secundum naturam notius, fit ex obscuris quidem secundū naturam, manifestioribus autē nobis. Ita intelligendum esse puto hunc processum à notioribus nobis, quem hic significant Aristoteles, nēpe à communioribus, & confusis, ad particulariora, & distinctiora, sed non à compositis, (vt Græci putant,) nam est quidem etiam compositum confusum respectu partium componentium, proinde notius nobis, sed Aristoteles etiā antea processit à composito ad cognoscēdas partes definitionis animæ, vt vidimus in textu tertio, & quarto, quare non potest nunc Aristoteles hunc eundem processum significare, sed à communioribus ad particulariora, nam etiam cōmune est cōfusum respectu particularium, & notius nobis. Patet enim Aristotelem hoc processu vti, nam prius definiuit animam definitione communi analoga proinde confusa, nunc autem transire vult ad particulariorem, nimirum in qua exprimantur omnia analogata. Non quòd agere velit de proprijs singulorum conditionibus, sed de ijs tantum, in quibus secundum analogiam conueniunt in hac voce, anima, ostēdendo quomodo singulis animæ partibus conueniat, quòd sint actus primi talis corporis viuentis. *Non enim ipsum solū, quod sit*. Declarat Aristoteles, & consequens, & consequentiam. Consequentis declaratio in hoc consistit, quòd definitio tradita non exprimit essentiam animæ, nisi confusè, ideo definiēda iterum est, vt exprimatur distinctè, hoc enim significauit, dum dixit tentandū esse iterum aggredi de ipsa anima, nempè vt in communi quidem, sed cum consideratione omniū analogatorum. Ratio autem consequentiæ est, quia non solum oportet, rem confusè cognoscere, sed distinctam cognitionem quærere, vbi haberi potest. Declarat autem differentiam harum duarum cognitionum per comparationem definitionum accidentium, quarum vna est conclusio demōstrationis, altera verò principium demonstrationis, & causam illius addu cit, ideo hæc dicitur ostēdere propter quid est, quia causam affert, illa verò solum quod, quia est sine causa. Est enim hæc demonstrationis conclusio, Luna priuatur lumine, quæ non dicit, nisi quod, ideo conclusione mutata in defini-

finitionem hanc, Ecclipsis est priuatio luminis in Luna, dicitur hæc definitio dicere solum quod; illa verò definitio, Ecclipsis est interpositio terræ, dicit propter quid, quia exprimit causam, propter quam est priuatio luminis in Luna; quoniam igitur commune nomen, anima, & actus primus in eius definitione acceptus, est nomen analogum, quod posterius est naturis analogatorum, ideo definitio animæ tradita per analogata, est per priora; illa verò, quæ traditur per commune nomen analogum, est per posteriora, proinde similis dicitur illi, quæ est conclusio demonstrationis; & illa, quæ traditur per analogata, similis est illi, quæ est principium demonstrationis; quare vna est similis illi, quæ dicit propter quid, altera verò illi, quæ dicit solum quod est. Sententia igitur verborum Aristotelis clara est. Non solum oportet definitiones significare confusè essentiam rei, & dicere solum quod, quales sunt (inquit) plures definitiones, (sic enim tangere videtur definitiones aliorum phylosophorum sui temporis, in quibus propria rei causa non exprimebatur, quare insufficiētes definitiones erāt,) sed oportet causam in definitione poni, *& apparere*, idest expresse poni, non tantum implicitè significari. Debemus autem intelligere vel causam, vel aliquid proportione respondens causæ. Anima enim reuera non habet causam, neque actus primus viuentis corporis habet causam, sed per similitudinem, vt dictum est, quia analogata sunt secundum naturam priora nomine communi analogo, & per proportionem dicuntur causa illius Illa verba, *vt conclusiones rationes terminorum sunt*, difficultatem Alexandro fecerunt, nugatio enim videtur, cum & rationes, & termini significent definitiones, perinde enim est, ac si dicatur definitiones definitionum. Duas expositiones ipse Alexander attulit, quarum vna est, rationes, idest definitiones sunt conclusiones terminorum, idest Syllogismorū, vt Syllogismi vocentur termini, quoniam ex terminis cōstant, quæ expositio violenta, & impropria est, quia Aristoteles nunquam consueuit Syllogismum vocare terminum. Altera expositio est, vt commutentur casus harum dictionum, & dicamus, termini rationum, & sensus sit, termini, idest definitiones sunt conclusiones rationum, idest, Syllogismorum, Syllogismus enim ratio magis vocari potest, quàm terminus. Sed in hac quoque expositione violentia inest, vt patet, licet de sensu nullum dubium sit, omnibus enim modis sensus clarus est. Verba verò mihi videtur ita esse exponenda cum Ioanne Grammatico, vt λόγοι hic non significent rationes, sed orationes, & sententia sit, orationes definitionum, hoc est orationes, quæ significent definitiones, seu quæ sunt definitiones, sunt conclusiones; subaudi, Syllogismorum, omnis enim conclusio est conclusio Syllogismi. Alij etiam dicunt, *rationes terminorum*, id est ex definitionibus definitiones aliquæ sunt conclusiones, sed tota lis est in verbis, sensus enim non variatur. Hæc postea declarat Aristoteles exemplo Geometrico. Sumit tetragonismum, cuius duæ sunt definitiones vna nominalis, quæ est conclusio demonstrationis, quia non continet causam. Tetragonismus est constitutio quadrati æqualis quadrangulo altera parte longiori. Hæc definitio (inquit Aristoteles) est *oratio conclusionis*, (ita legas, sed non, *ratio*,) sensus enim est clarus, hæc definitio est oratio conclusionem significans. Altera definitio est. Tetragonismus, *est mediæ inuentio*, est inuentio lineæ mediæ proportionalis, quę definitio dicit propter quid, quia causam affert tetragonismi. Vt si quadrangulum proponatur longitudinis vt octo, & latitudinis vt duo, cui oporteat æquale quadratum constituere, inuenienda est linea media proportionalis inter octo, & duo, non enim sat est inuenire mediam, secundum rationem Arithmeticam, quæ esset vt quinque, sic enim ternario excedit binarium, & ternario deficit ab octonario, sed secundum proportionem Geometricam, vt quæ est ratio octo ad illam, ea sit illius ad duo. Patet autem hanc mediam esse vt quatuor, quia vt octo ad quatuor est, ratio dupla, ita quatuor ad duo; est dupla, qualem mediam proportionalem inuenire docet Euclides in propositione tertiadecima sexti libri. Hac igitur media inuenta, ex ea quadratum constituitur, quod necesse est proposito quadrangulo æquale esse, siquidem area quadrati erit sexdecim, quia quater quatuor sunt sexdecim, sic area illius quadrati est sexdecim, quia bis octo sunt sexdecim; Ille igitur, qui dicit tetragonismum esse inuentionem mediæ proportionalis, dicit definitionem causalem, quæ reddit propter quid alterius definitionis, quæ est conclusio demonstrationis. Dubitatur hic, quomodo Aristoteles dicat, definitionem illam imperfectam dicere quod est, alteram autem perfectam dicere propter quid est, cum in libro Posteriorum dixerit definitionem non dicere rem esse, vel non esse, sed solum quid sit. Quidam respōdet, eam respectu diuersorum dare quid, & quia, & propter quid. Dat enim quid respectu animæ definitæ; dat quia respectu alterius definitionis animæ dantis propter quid; sed illa eadem dat etiam propter quid respectu affectionum consequentium, quarum est causa. Hæc responsio vana omnino est. Quòd enim definitio illa animæ iam tradita det propter quid respectu affectionum, hoc præterquam quòd dubium est, nihil etiam ad dubij solutionem pertinet, immo neque ad propositum. Cum enim supponatur dare, quia

est, ad rem non pertinet considerare, an alio aliquo respectu det etiam propter quid; sed hoc solum est ostendendum, quomodo det quia, quod quidem hæc responsio non præstat, nam dicere quod det quia, respectu alterius definitionis, nihil est dicere, oportet enim videre, quomodo secūdū se dicatur dare quia, quemadmodum de altera quoque definitione dubitari potest quomodo dicatur dare propter qd, cum definitio non det, nisi quid. Nos igitur dicamus, quòd definitio vt definitio, non dat nisi quid, quod autem det quia, vel propter quid, non ei competit vt est definitio, sed vt in enunciationem mutatur. Vt hæc definitio, priuatio luminis in Luna, non dicit rem esse, vel non esse, vt verò mutata in hanc cōclusionem Luna priuatur lumine, dat quia, non propter quid, quia dicit rem esse, causam autem non exprimit. Sic definitio causalis facta propositio demonstrationis, dicit propter quid illius conclusionis, non tamen vt definitio, sed vt causa. Hæc autem de definitione animæ propriè loquendo dici non possunt, sed solum secundum propositionem, & similitudinem, vt antea dictum est.

TEXTVS XIII.

Dicamus igitur, principium accipientes considerationis, determinari animatum ab inanimato, ipso viuere. Multipliciter autem ipso viuere dicto, & si vnum aliquod horum insit, solum viuere ipsum dicimus, vt intellectus, & sensus, & motus, & status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimētum, & augmentum, & decrementum.



CVM Aristoteles aggredi velit inuestigationem definitionis animæ, quæ non solum sit communis omni animæ, sed etiam exprimat omnia analogata, & omnes animæ gradus; ideo in hoc textu duo facit. Primum proponit communem quandam differentiam cōstitutiuam, qua omne animatum constituitur, & ab inanimato distinguitur, quæ est ipsum viuere. Deinde vitam diuidit in quatuor gradus, vt quatuor cognoscantur esse gradus animatorum. Inquit primum. *Determinari animatum ab inanimato per ipsum viuere*. Intelligens per viuere ipsam operationem, per hanc enim vt euidentem, separat animatum ab inanimato, vt intelligamus, animam, quæ est principium operationis, esse id, quo primo constituitur viuens, & à non viuente distinguitur, ita, vt facta diuisione vitæ in quatuor gradus, colligamus animam esse actum primum, & principium constitutiuum viuentis corporis, secundum illos omnes gradus, & principium operationum eorundem. Hoc autem primum dictum antea quoque ab Aristotele positum fuit in textu tertio, & hic repetitum vt faciant diuisionem ipsius vitæ in quatuor gradus, quam statim facit, dum inquit. *Multipliciter autem dicto viuere*. Et distinguit vitam in varios gradus; vt à distinctione operationis, quæ est euidentior, intelligamus distinctionem quatuor graduum animatorū. Sunt autem in hac parte duo Aristotelis dicta à nobis consideranda. Vnum est, quòd vita dicitur multipliciter, id est quattuor modis, quos postea enumerat. Alterum est, quòd etiam si vnum tantum ex his insit; res dicitur viuere. In primo dicto notat Simplicius illam dictionem, *Multipliciter*, quę significat, quòd vita non est quid vniuocum, quoniam vniuoca multipliciter dici non dicuntur, sed est quid æquiuocum, non tamen putum æquiuocum, sed quod dicitur ab vno, quia in significatis est ordo prioris, & posterioris, quod à nostris vocatur analogum. Significata autem numerantur postea ab Aristotele non quidem secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem nobilitatis, præterquam quod sensum motui anteponit, licet motus denotet maiorem nobilitatem quàm sensus. Hoc autem facit quia motus progressiuus prouenit à sensu, & ab intellectu. Primum igitur gradum, dicit, esse intellectum, secundum sensum, tertium motum secundum locum, quartū verò operationes animę vegetalis, videlicet nutritionē, augmētationē, ac diminutionem. In hoc sunt viuentia omnia, tam plantæ, quā animalia, in sensu animalia omnia, & sola, in gradu motiuo non omnia animalia, sed perfectiora; in intellectiuo solus homo. Possunt autē hæ vitæ dupliciter intelligi. Multi intelligunt ipsas potentias animę, seu partes, intellectiuam, sensitiuam, motiuam, & nutritiuam, mihi tamen melius videtur, vt intelligamus operationes, vita enim dicitur propriè operatio, non anima ipsa. Præterea, intellectus quidē, & sensus sumi solent indistinctè, tū pro potentijs aīæ, tū pro operationibus, at motus secundū locū, & motus nutritionis, & augmenti, & decrementi, non possunt significare potentias, sed solas operationes. Sumit itaque Aristoteles distinctionē operationum, vt inde colligamus distinctionē ipsorum animatorū, & hæc est Auerrois expositio in Cōmentario

Cōsiderandum manet alterum dictum, quod iis verbis continetur. *Etsi vnum aliquod horum insit solum, viuere ipsum dicimus*. Quod à recentioribus ita intelligitur. Quilibet ex his, etiam si solus absque alijs accipiatur, constituit aliquem gradum viuentis. Sed statim dubitant, quia non datur solus intellectus sine alijs gradibus, neque motus sine sensu, neque sensus sine nutritione, Aristoteles ergo falsum dicit, quòd horum singulus dari possit sine alijs. Respondent, quòd licet hoc verum sit, tamen Aristoteles secundum abstractionem loquitur, abstrahendo enim quemlibet horum ab alijs, & ponendo solum sine illis, constitueret primum gradum vitæ; posito enim solo intellectu, fieret gradus vitæ humanæ, & posito sensu sine alijs, fieret gradus vitæ animalis. Sed isti longe absunt à mente Aristotelis, qui si id vellet, quod ipsi dicunt, defendi non posset. Abstractio enim, de qua loquitur, non est secundum considerationem solum, sed secundum esse; non enim dicit, si vnum tantum consideretur, non consideratis alijs; sed dicit, si vnū solum insit absque alijs, res dicitur viuere, at hoc impossibile est de alijs præter gradum vegetalem, eorum enim nullus esse potest sine vegetali, immo neque per abstractionem considerari, quia id, quod natura posterius est, non potest abstrahi à suo priore; immo dico, quòd si poneretur sensus sine gradu vegetali, non faceret animal, licet enim sensus sit forma animalis, qua animal est, tamen non constituit animal, nisi positus in tali materia, & certis quibusdam, ac necessarijs conditionibus prædita; facit enim sensus animal, dum ponitur in tali materia quæ nutriatur, nam sine hac sensum ponere est ipsum Dialecticè considerare; supponere autem sine nutritione sensum esse, est supponere conditionem impossibilem, quæ etiam ad propositum nihil conducit. Ad ostendendum enim differentiam horum graduum vitæ, non requiritur vt ponatur singulus sine omnibus alijs, sed intelligere debemus singulum constituere proprium gradum vitæ eo modo, quo reuera constituit. Nutritio quidem sola potest sine alijs cōstituere proprium gradum vitæ, vt patet in plantis; at sensus non solus, sed additus nutritioni, constituit alium gradum. Nec motus solus, sed nutritioni, & sensui adiectus alium gradum facit. Demum intellectus non solus, sed his omnibus additus constituit quartum gradum, nam differentia essentialis addita generi, facit aliud. Hoc igitur modo optimè intelligimus, quomodo singulum horum constituit proprium vitæ gradum, neque requiritur, vt statuatur singulus solus, sicut etiam verba Aristotelis hoc non significant. Non enim dicit, si quilibet horum reperiatur solus, sed dicit *si aliquis*. Quare satis est, si de vno tantum gradu hæc conditio verificetur, vt reuera verificatur de solo gradu vegetatiuo. Ego igitur puto aliam esse Aristotelis mentem in his verbis, quam alij non viderunt. Vult ergo hoc fundamentum iacere ad soluendum dubium de plantis, quod statim soluet in contextu sequente, in animalibus enim vita est manifestissima, cum in omni animali plures insint modi vitæ, nec vllus vnquā dubius fuit, an animalia viuant, cum ipsum animalis nomen dicat ea viuere. Stirpes verò vnum tantum habent vitæ modum, & eum quidem imperfectissimum, & obscurissimum, vt vix videantur esse viuentes, & de ijs plures phylosophi dubitauerint. Vt igitur credamus, eas quoque viuere, Aristoteles inquit, non requiri plures simul vitæ modos, vt res viuere dicatur, sed vnum etiam sufficere, quod quidem non de omnibus dicit, sed de solo vegetali, hic enim solus potest sine alijs existere.

TEXTVS XIIII.

Vnde & vegetabilia omnia videntur viuere, videntur enim in seipsis habere potentiam, & principium huiusmodi, per quod augmentum, & decrementum suscipiunt secundum contraria loca, non enim sursum quidem augentur, deorsum autem non; sed similiter in vtraque, & omnem in partem aluntur, & viuunt semper quousque possunt accipere alimentum.

VIDAM dicit, Aristotelem hic argumento à minori probare id, quod prius dixerat, singulum illorum quatuor posse, sine alijs constituere gradum viuentis. Argumentum autem inquit, esse tale. Minus videtur, quòd sola potentia nutritiua, sine alijs constituat gradum viuentis, quàm quælibet aliarum sola, cum hæc sit omnium debilissima, & imperfectissima, & tamen constituit, nam plantæ, quę hanc solam habēt, dicuntur viuere, ergo multo magis quælibet aliarum est apta constituere sola proprium gradum viuentis. Quæ expositio nullo pacto admittenda est; iam enim ostēdimus, non esse verū, quòd Aristoteles dixerit, quamlibet dictarum partium posse solam existere, sine alijs. Præterea, nō recte faceret Aristoteles

probans notius per ignotius, quod quidem faceret, si ex eo quòd plantæ viuunt, probaret animalia viuere. Præterea secundùm hanc expositionem Aristoteles dicere debebat, enim, quæ est particula probatiua, tamen dicit δὴ, quæ est collectiua ex dictis. Ideo nos dicimus, Aristotelem ex eo fundamento iacto, quod si vnus tantum gradus insit, res dicuntur viuere, nūc colligere, quòd etiam plantæ viuunt, cum vnum saltem habeant ex prædictis vitę modis, & hoc facit ad dubium tollendum de plantis. Ideo verbum *videntur*, significat dubitationem, vt inquit Simplicius, sed non euidentiam, vt ille aduersus Simplicium ostendere nititur. Non enim ita est clarum de plantis, quòd viuant, vt de animalibus. Quod etiam indicat dictio coniunctiua, *&*, cum enim pateat animalia viuere, Aristoteles ostēdit etiam plantas viuere, quia etsi non habent plures vitæ modos, vt animalia, habent saltem vnum, vnus autem sufficit ad vitam. Patet igitur Aristotelem facere consequentiam talem. Illa, quæ saltem vnum ex dictis modis habent, viuunt, ergo plantæ viuunt, hanc probat statim, quando dicit, *videntur enim in seipsis habere potentiam & principium*, & probatio est, quòd per additionem huius minoris, plantæ habent vnum ex dictis modis vitæ, nempe nutritionem, & augmentationem. Sed aduertendum est, quòd cum nutritio, & augmentatio simul possint propriè, & impropriè, non ex qualibet augmentatione inferri potest rem viuere, sed ex ea tantum, quę propriè dicitur. Videntur enim lapides quidam nutriri, & augeri, sic etiā ignis, nec tamen dicuntur viuere, ideo Aristoteles minorem hanc declarans docet, plantas ali, ac augeri, propriè sumēdo alitionem, & augmentationem, ex hac etiam sola infertur, quòd viuant. Hoc autem facit exponens duas conditiones propriè dictæ augmentationis, & nutritionis, quæ non reperiuntur in augmentatione inanimatorum. Vna conditio est, quòd illa, quæ propriè augeri dicuntur, augentur non in vnam partem solam, vt inanimata, sed in omnes simul, propterea quòd non à principio aliquo intrinseco, sed ab extrinseco augentur, vt lapis crescit in aliqua tantum parte, non in omnibus simul; ignis quoque crescit in vna tantum parte, vel pluribus, sed non in omnibus, quia fit additio noui ignis ad priorem ignem, eaque non à principio intrinseco, licet ita videatur, vnus autem ignis alium generat ex materia, in quam agit tanquam agens externum. Nec etiam seruatur idem numero ignis, qui prius erat, sed semper alius, & alius fit. At id, quod verè augetur, crescit in omnibus partibus simul, & remanet idem numero, quare hæc augmentatio non potest prouenire, nisi ab anima. Talem igitur cum habeant plantę, absque dubio viuunt. Hoc significat Aristoteles, dicens plantas habere, *in seipsis potentiam, & principium*, hoc est internum principium motus augmenti, nam hic potentia, & principium sumuntur (vt multis placet) in eadem significatione, vt vnum sit declaratiuum alterius. Reijcimus enim expositionem Simplicij tanquam allegoricam potius, quàm veram, cum Aristoteles de nulla alia animæ potentia hic loquatur, quàm de vegetali. Sensus ergo est, quòd plantæ habent in se naturalem potentiam, idest principium, quo aluntur, & augentur propriè, tale autem principium est anima ipsa, quam Aristoteles sæpe vocat potentiam. Videtur autem clarius esse nomen principij, quàm nomen potentiæ; nam potentia videtur potissimum significare potentiam passiuam, at principiū magis significat principium actiuum, cuiusmodi est hæc animæ pars, de qua in præsentia loquimur. Ad declarandum autem quòd à tali interno principio fit propriè dicta augmentatio, addit Aristoteles, *secundum contraria loca*, hoc est versus omnes partes simul, planta enim augetur simul sursum, & deorsum, & ad latera, & in qualibet sui parte. Similiter etiam nutritur, sed non ita euidens est nutritio, vt augmentatio, propter magnitudinis incrementum. Ideo Aristoteles solum exprimit augmentationem, sed postea etiam alitionem exprimit, quia non fit augmentatio sine nutritione, quare per augmentationem fit notum etiam de alitione. Declarat autem ipse Aristoteles, quid significet per loca contraria, id est sursum, & deorsum simul, non sursum solum, neque deorsum solum, vt in rebus inanimatis contingit, & addit, *& in omnem partem*, vt quod dixit de his duabus differentijs sursum, & deorsum, intelligamus etiam de alijs quatuor, videlicet, ante, & retro, dextrorsum, & sinistrorsum. Licet enim hæ non propriè reperiantur in plantis, hoc est secundum differentias virtutum, vt ait Aristoteles secundo de cælo, textu octauo, & in libro de incessu, capite quarto, at saltem dicuntur impropriè ad denotandas solummodo omnes magnitudinis dimensiones. Patet autem, quòd tum augmentatio, & nutritio impropriè dictæ, tum etiam alij omnes motus, qui non fiunt ab anima, sunt ad vnam tantum partem, nullus ad omnes simul, nisi is, qui fit ab anima, ideo hoc est indubitatum animæ inditium. Altera veræ nutritionis conditio est, quòd illa. Quæ verè aluntur, aluntur semper, & incessanter, proinde incessanter, ac semper viuunt, donec possunt accipere alimentum. Non dicit Aristoteles, quòd viuant semper, siquidem mortalia sunt, sed semper, donec nutriri possunt, quare aduerbium, semper, non significat æternè, sed incessanter, & sine intermissione, quæ autem ita sine intermissione nutriuntur,

absque

absque dubio non sunt nisi viuentia. Hic autem de augmentatione Aristoteles nihil dicit, quia viuentia non semper augentur, dum viuunt, semper tamen aluntur, & quando nutriri non possunt, moriuntur. Inanimata verò, quęnon propriè nutriuntur, etiam desinente illa impropria nutritione, possunt diutissimè seruari, vt lapis, quare animatorum proprium est incessanter, ac semper nutriri, dum existunt. Est autem sano modo intelligendum, quomodo nutritio in viuente semper fiat, non enim semper fit conuersio alimenti in substantiam partium solidarum, vt carnis, & ossis, licet crebro fiat, vt fortasse quotidie. Nutritio autem caloris naturalis, hoc est spirituum vitaliū ex humido radicali semper fit quodammodo, quia licet conuersio humidi in substantiam spiritus interpolata sit, ea tamen interpolatio insensilis est, quare illa nutritio continua dici potest, cum sit ferè continua, & videatur continua. Est tamen verè continua actio caloris in humidum, dum enim existit vtrumque, necesse est, vt vnum agat in alterum, sicut contingit de igne agente in oleum lucernæ, nam ignis incessanter, & continuè agit in oleum, conuersio autem olei in ignem, nō est verè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio non est sensilis. Nunc autem non esset fortasse absurdum, si diceremus aduerbium, *semper*, hic non significare cōtinuitatem temporis, sed significare omnibus temporibus, vt si dicamus omnibus diebus, sic enim omnibus diebus vitæ nostræ fit etiam aliqua conuersio alimenti in partes solidas. Vna autē nutritionis continuitas seruatur aliquo modo, & secūdum apparentiam in nutritione spirituum, sed saltem perfecta seruatur in actione caloris, in humidum, hæc enim per totā vitam nunquam cessat. Simplicius hic ostendere volens, ꝙ viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius & secundū magis, & minus perfectum, id declarat ex ipso vocabulo ζῶον, quod dicitur ἀπὸ τῆς ζωῆς, hoc est à vita, plantæ tamen, licet habeant vitam, non dicuntur, ζῶα, quia vitam habēt imperfectam, perfectior itaque vita est in animalibus quàm in plātis. Hoc idem euenit in alijs multis nominibus denominatiuis, quę nō nominantur nisi ab eo, quod perfectè tale est, vt cursor, licet deriuetur à cursu, tamen non dicitur de omni currente, sed solum de illo, qui bene, & perfectè currat. Sic cytharædus dicitur à pulsanda cythara, non tamen quilibet cytharam pulsans dicitur cytharædus, sed qui artem habet, & bene pulsat. Hoc idem possumus in latinis verbis considerare, quod Simplicius considerat in Græcis, nā hæc vox, animal, dicitur ab anima, non tamen omne habens animam vocatur animal, sed habens animā perfectiorem animal appellatur, plantarum autem anima imperfectissima est, ideo non dicuntur animalia. Hoc idem ponitur à Ioanne Grammatico in expositione textus decimiseptimi, & à Themistio in expositione decimioctaui; Et videtur huic sententię alludere Aristoteles in primo capitulo octaui libri de historia animalium, vbi dicit, plantas respectu inanimatorum posse quodammodo vocari animalia, quia animam habent, at respectu animalium animalia non dici. Innuit igitur animalia dici animalia per excellentiā, quia animam habēt perfectiorem. Possumus etiam dicere, quòd plantæ non vocantur animalia, propter consuetudinem loquendi quæ fortasse ortum habuit ab opinione multorum, qui putarunt nullam inesse animam in plantis. Ex hoc loco possumus contra Simpliciū colligere, quòd anima est natura, quod ipse negat, Aristoteles enim hic dicens in plantis esse principium internum motus nutritionis, & augmentationis, significat animæ competere definitionē naturæ. quare anima est natura. Hoc idem significauit Aristoteles in primo textu libri secundi Physicorum, dicens naturalia alia habere in seipsis principium motus secundum locum, alia alterationis, alia augmentationis, ac imminutionis, certum est autem huius principium esse animam, vt hic dicit Aristoteles, ergo ibi dicit animam esse naturam.

TEXTVS XV.

Separari autem hoc quidem ab alijs possibile est; alia autem ab hoc impossibile in mortalibus. Manifestum est autem in vegetalibus, nulla enim inest ipsis potentia alia animæ.



POSTQVAM distinxit Aristoteles viuere in quatuor gradus, vult in hac parte ordinem, qui in his gradibus est, considerare; & docere, alium priorem esse natura, alium posteriorem. Ex hoc enim patebit, quòd viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius, proinde non est commune vniuocum. Vti autem videtur Aristoteles tali Syllogismo. Id, quod sine alio esse potest, & non illud sine ipso, est natura prius illo, at quibuslibet duobus vitę gradibus inter se comparatis, vnus potest esse sine altero, sed non ille sine ipso, ergo hi omnes gradus vitæ habent inter se ordinem prioris, & posterioris. Maiorem non exprimit, sed tanquam notam,

notā ſupponit, iam enim in poſt prædicamenta docuit; illud eſſe prius natura, à quo non conuertitur exiſtendi conſequentia. Solam minorem declarat, oſtendens, quemlibet ex his quatuor gradibus eſſe quolibet alio vel priorem, vel poſteriorem, hoc eſt quacunque facta comparatione inter eos, vnum ſine altero eſſe poſſe, ſed non illum ſine ipſo. In hoc textu conſiderat gradum vegetalē, & oſtendit, eum eſſe alijs priorem natura, eo quòd ſine alijs poteſt realiter exiſtere, at non alij ſine ipſo, quod enim dicit, *ſeparari*, non ſignificat mentalem abſtractionem, ſed realem exiſtentiam ſine alijs. Sed cum Ariſtoteles duo dicat, vnum, quòd gradus vegetalis poteſt eſſe ſine alijs; alterum quòd non alij ſine ipſo, probat ſolum primum, de ſecundo autem nihil dicit. Quòd enim hic gradus eſſe poſſit ſeparatus ab omnibus alijs, probat argumento ſumpto à plantis, in quibus nulla alia potentia animæ ineſt, niſi ſola vegetalis, hoc eſt nulla ex prænominatis, nec enim ſenſum habēt, nec motum progreſſiuum, nec intellectum, datur ergo potentia vegetatiua, ſine alijs realiter exiſtens. Quòd autem aliarum nulla eſſe poſſit, ſine hac Ariſtoteles non probat, quia ſumit vt per ſe notum, cuilibet enim animalia omnia cōſideranti manifeſtum eſt, ea habere potentiam vegetalem, proinde ſine hac, nec intellectū, nec motum, nec ſenſum dari, cum hæ omnes potentiæ, in ſolis inſint animalibus. Hoc igitur probare neglexit tanquam notum, cum hac tamen limitatione. *In mortalibus*. Quaſi dicat dum in ſolis animatis mortalibus perſiſtimus aliç potentiæ nō poſſunt in eis exiſtere, ſine vegetali. Vult autem per hoc excipere animatum immortale, quod eſt cęlum, in eo enim ineſt intellectus, & motus, ſine potentia vegetali, ſed de cælo, & eius anima in his libris ſermo non eſt, ſatis eſt ſi in mortalibus, de quibus ſolis loquimur, non dantur aliæ potentiæ, ſine vegetali, idque tanquam clarum non fuit operæpretium probare. Alterum verò non ita negligēdum fuit, ſed expreſſa probatione opus fuit; quòd enim gradus vegetalis poſſit exiſtere ſine alijs, dubium erat propter antiquorum ſententias de plantis; non ſolum enim ſunt inuenti, qui dixerint plantas nullo modo viuere, ſed è contrario dixerunt aliqui in eis ſenſum ineſſe, ſed obſcurum, & obtuſum, proinde eas modo quodam eſſe animalia. Huius opinionis fuit Pythagoras, & Empedocles, & eam videtur ſequi Plato in Timæo. Aliqui etiam dixerunt, plantas habere cogitationem, & ſomnum, & vigiliam, (vt hic teſtatur Auerroes, & Ariſtoteles in libro de ſomno, & vigilia) iįque fuerunt Democritus, & Anaxagoras, vt refert Marſilius Ficinus in libro de voluptate capite tertio Hi ergo omnes negaſſent dari potentiam vegetalem, ſine alijs. Aliqui etiā fuere, qui dixerunt, plantas nullam habere animam, & nutriri, & augeri ab anima terræ (elementa nanque animata eſſe dicebant) ſicuti pili animalis non ſunt per ſe animati, nutriuntur tamen, & augentur ab anima animalis, quorum opinionem ſequi videtur Plotinus in libro quarto Enneadis quartæ, capite vigeſimoſeptimo, & ſequentibus. Ariſtoteles igitur propter hos omnes accipere voluit expreſsè, quod plantæ habent animam vegetalem, & ſolam. Quòd, enim habeant, iam in textu præcedenti oſtēdit ex operationibus; quod autem non habeant alias potentias animæ non eſt hic locus, in quo demōſtretur, ſed hoc pertinet ad libros de plātis, & aliqua etiam dicentur in vltima parte tertij libri de anima, nunc verò ſupponitur, cum præſertim ſit ſatis notum teſtimonio ſenſus, & experientiæ, quæ indicat plantas nec intelligere, nec ex ſe moueri, nec ſentire. Patet itaque, cur Ariſtoteles expreſsè ſumere voluit plantas ſolam habere potentiam vegetalem, & cur in animalibus neglexit conſiderare, quòd aliæ potentiæ non ſunt ſine vegetali, quoniam de hoc nemini dubium fuit, ideo ſupponi potuit ſine expreſſione. Hinc aliqui occaſionem ſumunt diſputandi, an in cęlo ſit ſenſus, necne, quod enim inſit videtur exiſtimaſſe Simplicius in textu vigeſimonono huius ſecūdi libri, & in quinquageſimoprimo ſecundi de cęlo; & Ioannes Grammaticus in textu decimoſeptimo ſequente, qui dicunt in cęlo eſſe ſenſus, nobiliores tamen, quàm in his animalibus inferioribus. Sed hęc diſputatio hic opportuna non eſt, quoniam Ariſtoteles nullam aliam hic comparationem facit, quàm potentiæ vegetalis cum alijs, & inquit alias ſine hac non exiſtere in mortalibus, innuens eſſe alias ſine hac in æternis. Satis ergo eſt in præſentia cognoſcere, quòd in cęlo inſunt aliç ſine hac, ſed an aliæ omnes tres, an aliquæ tantum ex eis, id non eſt præſentis ſpeculationis, cum ſufficiat habere, quod in cęlo non ineſt potentia nutritiua, vt omnes fatentur, inſunt tamen aliarum aliquæ, & quænam illæ ſint non eſt hic conſiderandum, quia de cęlo hic ſermo non eſt, ſed ſatis de eo actum fuit in libris de cęlo, loquimur autem de ordine, quem iſtæ potentiæ habent in ſolis mortalibus. Si quid autem in præſentia de hac re dicendum eſt, poſſumus breuiter dicere, quòd ſecundum Ariſtotelem nullus ineſt in cęlo ſenſus, nec idem, qui in animalibus mortalibus, nec alius perfectior, & huius rationem Ariſtoteles ponit, in textu 61. tertij libri, vbi inquit cęlo ſenſum non conuenire, neque ratione animæ, neque ratione corporis. non ratione animæ, quia intellectus cęleſtis non eget ſenſu ad intelligendum, vt eget intellectus humanus; neque ratione corporis, tactum enim habere non poteſt, quia tactus inſequitur temperiem primarum qualitatum elementarium, quare non poteſt ineſſe alicui

iim-

simplici, cęlum autem est corpus simplex, & expers omnino est elementarium qualitatum, cum sit inalterabile, vt in primo libro de cęlo ostensum est. Neque gustum, quia gustus est sensus alimenti, cęlum autem non nutritur, quia nulla eget reparatione deperditi, cum sit impatibile, & æternum secundũ Aristotelem. Non denique alios habet nobiliores sensus visum, auditum, & olfactum, quoniam hi secundum Aristotelem in calce tertij libri de anima dati sunt animalibus mortalibus, non propter esse, sed propter bene esse, & conseruationem, vt per eos discernere queant amica ab inimicis; cęlum autem sua natura æternum, & immortale est, quare nullum requisiuit sensum, neque ad esse, neque ad sui conseruationem. Ideo Themistius in expositione illius loci inquit, extrema viuentia nõ habent sensum, hoc est nec plantæ nec cęlum, illæ ob suam imperfectionem, hoc autem propter suã perfectionem, reuera enim indiguerunt sensu. Aliqui etiam hic rationem quærũt, cur plantis neque motus datus sit, neque sensus, quòd enim ita sit non dubitant, sed dicunt cognoscẽdam esse rationem. De motu quidem satis clara res est, motus enim progressiuus datus est animalibus ad inueniendum conueniens sibi alimentum, cum tale non vbique reperiant, nam nisi ad illud inquirẽdum moueri possent, facilè, ac breui interirent. Ob id quibusdam animalibus imperfectis non est datus hic motus, vt ostreis, & conchis, quia cum firma manentia habeãt alimentum sibi conueniens nõ indiguerunt motu progressiuo. Ob eandem rationem cũ plantæ fixæ in terra manentes suscipiant sufficienter alimentum, quo diutissimè nutriri, & conseruari possunt, non indiguerunt motu, eũ igitur natura ipsis non dedit, quia nihil frustra facit. Cur verò plantæ non sentiant, dicunt aliqui causam esse, quia sunt maximè terreæ, sicut ẽt in animalibus ossa non sentiunt, quoniam in eis terra nimis prædominatur, facit enim terra res ad sentiendum ineptas. Alij parum dissimilem rationem alteram reddunt, dicentes, causam cur plantæ non sentiant esse, quia non habent instrumenta idonea ad sentiendum, natura enim quibus sensum dedit, eisdem dedit etiam instrumenta apta ad sentiendum. Sed neutra est vera ratio, cur plantæ non sentiant; non prima, quia effectuum naturalium causa, non est assignanda materiæ necessitas, hunc enim morem Aristoteles in antiquis reprehendit in calce secundi libri Physicorum, & vult, effectus naturales à natura fieri non ex necessitate materiæ, sed propter finem; finis est causa, vt res ex tali materia constet, non è conuerso. Ideo potius e contrario dicere debuissent causa cur plantæ habeant materiam ineptam ad sensum, est quia natura voluit eas non habere sensum, nam si sensum eis dare voluisset, materiam quoque idoneam dedisset. Sic dicimus de altera responsione, organa enim sunt propter animam, & operationes eius tanquam propter finem, igitur ratio cur plantæ non sentiant, non est quia non habent organa, sed potius è contrario causa, cur non habeant organa sensus, est, quia natura constituit eis non dare sensum. Aduertas autem, quòd etiam Aristoteles tertio de anima sexagesimosexto videtur ex materia sumere rationem, cur plantæ non sentiant, nam inquit, non sentiunt, quia sunt terreæ. Idem dicit Themistius in expositione textus sexagesimi, & sexagesimi primi eiusdem libri: at non est ibi intentio Aristotelis afferre rationem veram, & adæquatam, cur plantæ non sentiant, sed cum dixisset, quod illa, quæ valde terrea sunt, non sentiunt, vt ossa, & pili animalium, subiungit, quòd etiam plantæ ob hoc non sentiunt. Verum est, quòd plantæ nõ possunt sentire, quia sunt terreæ, sed hęc tamen non est prima causa, sunt enim terreæ, quia natura voluit eas esse ineptas ad sensum. In animalibus quoq; dicemus similiter, quòd organa sunt causa operationum, vt effectrices, tamen etiam operationes sunt organorũ causę finales, & hæ quidem magis precipuè. Licet enim in animali genito organa sint causæ operationum, tamen in animali producendo operationes fuerunt causæ finales, quæ mouerunt naturam ad danda animalibus organa. Ideo Aristoteles plantas iam existentes considerans, dicit eas nõ sentire, quia sunt terreæ, at si naturam producentem plantas considerasset, non dixisset eam ideo voluisse non sentire, quia voluir esse terreas, sed è conuerso dixisset naturam voluisse terreas esse, quia decreuit eis nõ dare sensum. Quãdo igitur causa quæritur, cur plantis non sit datus sensus, ego puto nullam aliam esse afferendã, quàm finalem, hæc enim est prima causa, quare non aliam esse arbitror causam, cur plantæ non sentiant, quàm illam eandem, propter quam animalia sentiũt, nam (vt ait Aristoteles in primo Posteriorum) si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis, & e conuerso. Quoniã igitur causa, cur natura dederit animalibus sensum, fuit propter ipsorum conseruationẽ, quia sine sensu non conseruaretur animal, vt Aristoteles docet in calce tertij libri, per sensum enim discernit amica ab inimicis. Dedit igitur animalibus sensum, quia sensibus indiguerũt, & vt essent, & vt seruarentur; quare dicẽdum est, naturam non dedisse plantis sensum, quia sensu ad sui conseruationem non indiguerũt, natura autem nihil frustra facit, ob id nec instrumenta ad sentiendum, nec materiam sensui accommodam largita est plãtis: præsertim cum materia terrea, & dura indiguerint ob sui conseruationem, talis enim materia apta maxime est ad resistendum externis corrumpentu-

pentibus,calori,frigori,& imbri. Ex hoc contextu colligunt aliqui de mente Aristotelis mortalitatem animæ intellectiuæ; aliqui etiã colligunt immortalitatem. Illi quidem mortalitatem colligũt,cum Aristoteles dicat,alias potentias animæ non posse separari à potentia nutritiua,intellectus igitur non est à corpore separabilis. Ad hoc tamen respondent aliqui argumentum probare, quod intellectus quatenus est anima, non potest esse sine corpore, at non probare quatenus est intellectus, & in se manens,nam Aristoteles de eo loquitur,quatenus est anima,non alio modo. Hæc tamen responsio dubia est,quia nulla reperitur consideratio ipsius intellectus apud Aristotelem præter hanc,quatenus est anima, quare Aristoteles non cognouit alium eius statum, neque aliam naturam, quàm prout est actus corporis, cum nulla appareat ipsius operatio propria iuxta regulam traditam in textu decimotertio primi libri. Præterea non videtur Aristoteles respicere diuersas considerationes intellectus, cum dicat absolutè *est impossibile*, sed ipsam substantiam intellectus: significat enim esse conditionem ipsius essentialem, vt sine potentia nutritiua existere nequeat; attamen secundum horum sententiam esset ipsi intellectui accidentale esse cum corpore. Ideo responsio debilis est, immò & ridicula est si benè consideretur, perinde enim est, ac si quis diceret, aqua, quæ est in vase non potest separari à vase, licet simpliciter possit separari, & hac ratione omne separabile dici potest inseparabile, quia nihil dum est in aliquo potest esse sine illo: nunquid autem aliquo alio modo possit hoc argumentum solui non est præsentis speculationis. Alij verò ex his eisdem verbis colligunt immortalitatem, cum enim Aristoteles dicat, *in mortalibus*, indicat intellectum esse eiusdem naturæ, & eiusdem ordinis in animatis mortalibus,& in æternis. Proinde esse infimam intelligentiarum, hoc enim negato, & posito quòd intellectus humanus sit forma materialis,nulla potest ipsius comparatio fieri cum cælestibus intellectibus, ideo frustra addiret Aristoteles hæc verba,*in mortalibus*, quia etiam sine his nomen intellectus nõ poterat significare cælestes, nisi æquiuocè, cum essent diuersi ordinis. Sed hoc argumentum nullius prorsus momenti est,quia licet nomen intellectus sit æquiuocũ, vt complectitur cœlestes, & humanum, est tamen inter eos aliqua similitudo operationis, quæ facit eos comparabiles.Sed si nulla etiam similitudo esset,& concederemus nomen intellectus esse purè æquiuocum,non male fecisset Aristoteles tollens his verbis ambiguitatem. Cum enim significet etiam cœlestes intellectus, immò & magis propriè, debuit Aristoteles tollere hanc ambiguitatem exprimens se loqui de intellectu mortalium,ne hoc idem de illis quoque intelligeremus.

TEXTVS XVI.

Viuere igitur propter hoc principium inest omnibus viuentibus: Animal autem propter sensum primo, etenim quæ mouentur, neque mutant locum,habent autem sensum, animalia dicimus, & non viuere solum.



EX dictis de anima vegetali colligit Aristoteles eam esse id, quo omnia viuentia dicuntur viuentia. Cum enim hæc sit prior natura omnibus alijs partibus animæ, & insit tam animalibus,quàm plantis, sequitur, quòd hæc est forma,qua viuens est viuẽs. Dicit autem Aristoteles, *propter hoc principium*, vt animã ipsam non operationes intelligamus, siquidem antea nomine operationum tanquam euidentiorum ipsam significare voluit; operationes enim non sunt ratio formalis, qua viuens est viuens, sed earum principium, quod est anima,est etiam principium ipsius viuentis constitutiuum vt forma ipsius. Sciendum autem est,quòd viuere potest accipi duobus modis,vno modo propriè,altero modo communiter, & minus propriè. Si communiter sumatur, diuiditur in quatuor illos gradus vitæ, quos Aristoteles enumerauit,& sic omnis operatio animæ dicitur vita, sicut accepta fuit vita in definitione animæ. Si verò propriè accipiatur,non conuenit nisi animæ vegetali, per hanc enim solam viuentia dicuntur viuere,non per alias;per sensum enim,& per intellectum res non dicitur viuens,sed per sensum dicitur viuens,per intellectum homo,per partem autem vegetalem viuens. Propterea licet ex sensu inferatur viuens,id tamen non est per se primò,non enim eo quia sit sensus, sed quia sensus supponit partem vegetalem, sine qua esse non potest. Nunc igitur sumit Aristoteles viuere propriè, & sic magis declarat id,quod confusè dixerat prius de quatuor gradibus vitæ. Non enim vult quòd ex singulo per se primò constituatur viuens,sed solùm ratione, qua aliorum graduum singuli præsupponunt primum gradum, à quo seiuncti vnquam esse non possunt. Vnde patet,quod illi quatuor gradus vitæ non sunt intelligendi eo modo, quo multi eos intelligunt, Videlicet

cet

est quod ab illis quatuor potentijs animæ cõstituantur, non enim hoc vult Aristoteles, sed vult quòd per animam vegetalem omnia dicantur viuere, diuersi autem viuentium gradus oriantur, quatenus hæc vel est seiuncta ab alijs, qui est primus gradus, vel contracta per alias, vnde alij tres gradus oriuntur. Vnus eorum, quæ & viuunt, & sentiunt; alius eorum, quæ viuunt, sentiunt, & mouentur; postremus hominum, qui viuunt, sentiunt, mouentur, & intelligunt. Hactenus igitur docuit Aristoteles animam vegetalem esse alijs priorem secundum naturam, & esse illam, secundum quam omnia viuentia per se primo dicuntur viuere. Postea quando dicit, *Animal autem propter sensum primo*, transit ad secundum gradum, qui est sensus, à quo animal constituitur, animal enim est viuens per partem vegetalem, & est animal per sensitiuam. Addit autem Aristoteles illud aduerbium *primò*, ad significandum, quòd ab alijs potentijs potest quidem fieri animal, non tamen primò, sed secundariò. Nam à vegetali nullo modo fit animal, neque primo, neque secundo per motum autem, & per intellectum fit quidem animal, non tamen primo, sed secundo, quatenus vterque supponit necessario sensum, quare à solo sensu fit animal primo, idest quatenus est sensus; hic enim sumitur primo vt in primo Posteriorum trigesimoseptimo pro eo, quod est quatenus ipsum. Probat autem de motu Aristoteles, quòd per eum non fiat animal primo & vtitur regula illa, quam ipse tradidit in primo posteriorum in fine capituli de tribus erroribus. Illud, quo posito res ponitur, ablato tamen non aufertur, non conuenit ei primo, & similiter illud, quo ablato res aufertur, posito tamen non ponitur non conuenit ei primo. Sed id solum, quo posito ponitur, & ablato aufertur; at posito quidem motu progressiuo animal ponitur, ablato tamen non aufertur; ergo non est animal primo per motum: probat minorem ex illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur ζωόφυτα, hæc enim motum non habent, sunt tamen animalia, quia habẽt sensum, quare etiam sine motu est animal; at sensu posito ponitur animal, & ablato aufertur, ergo per sensum primo animal constituitur; per motum autem secundario, idest non quatenus motus est, sed quatenus posito motu ponitur necessariò sensus. Perpendenda sunt illa verba *animalia dicimus, & non viuere solum*, distinguit enim Aristoteles animal à viuente, & non vult per sensum primo fieri viuens, sed animal; animal autem dici viuens nõ per sensum, sed per partem vegetalem. Iam enim dixerat, per hanc omne viuens esse viuens. Poterat dubium oriri de illis ζωοφύτοις, quia videntur moueri ex seipsis, cum extendantur, & cõtrahantur, quod Aristoteles soluit dicens, *quæ non mouentur, neque mutant locum*, duo enim dicit, quorum secundum est declaratiuum prioris, nam mutare locum dicuntur illa, quæ secundum se tota transferuntur de loco ad locum, ideò sola animalia perfectiora dicuntur ex seipsis mutare locum; ζωόφυτα verò, dum dilatantur, & constringuntur, mouentur quidem, sed non mutant locum; Aristoteles hic talem motum intelligit, quo moueatur animal secundum se totum, quod non fit nisi progrediendo, ideo inquit ζωόφυτα non moueri, idest non mutare locum. Ex hoc loco sumitur assertio Aristotelis clara, quòd ζωόφυτα sint animalia, & habeant sensum, neque dubium facere debet id, quod ipse dixit Octauo de historia capite primo, vbi hæc statuit media inter animalia, & plantas; ibi enim ad modum historiæ, & populariter loquitur, ea tantùm referens, quæ per experientiam inuenta sunt, & nulla vtens ratione, ideo satis habet perfecta animalia vocare animalia, qua ratione verum est, quod ζωόφυτα sunt media inter plantas, & animalia, nunc autem scientialiter loquens sumit pro competto, quod sunt animalia, & habent sensum, quem postea in Textu sequente dicet esse tactum.

TEXTVS XVII.

Sensus autem, primo inest omnibus tactus: Et, sicut vegetatiuum potest separari a tactu, & omni sensu, sic & tactus ab alijs sensibus. Vegetatiuum autem dicimus huiusmodi partem animę, qua & plantæ participant. Animalia autem omnia videntur tangendi sensum habere.



Rosequitur declarans ordinem in prædictis gradibus vitæ; vt clarum omnino reddatur, q. inter se differunt per prius, & posterius qui enim communior est, & pluribus inest, ille est natura prior, quia potest esse sine alijs; qui verò minus communis, posterior, & ab alijs inseparabilis. Quoniam igitur dixerat Aristoteles, gradum vegetatiuum esse omnium primum secundum naturam, secundum verò sensitiuum, & tertium motiuum, quia sensus potest esse sine motu, non motus sine sensu, vult nunc magis hoc declarare, & ob id facit

sensuum comparationem inter se, dicitque, tactum esse omnium primum, & esse necessarium omni animali, cũ reuera per eum animal sit animal, alios autem sensus non inesse omnibus animalibus, sed solis perfectioribus, ita vt ζῶοντα, quæ antea animalia esse dixerat, solum tactum habere dicantur, & per eum sint animalia; hoc autem tangit Aristoteles, vt magis declaret ordinem inter gradum sensitiuum, & motiuum secũdum locum, eisdem enim animalibus inest motus, quibus insunt etiam perfectiores sensus, hi namque illis dati sunt non ad esse, satis enim sunt animalia per tactum, sed ad bene esse, & ad sui conseruationem, vt cognoscere possint amica suę naturæ, & inimica, a quibus cauere debeant. Ob eandem rationem eisdem datus est motus, frustra enim illis dati essent sensus perfectiores, nisi possent ex se moueri ad quærendum cibum, & fugere ea, quæ interimunt, ac lædunt. Quam igitur ratiõẽ habet tactus ad alios sensus, eandem habet ad motum, sicut enim datur sensus tactus ab alijs sensibus separatus, alij verò non possunt esse sine tactu, ita datur similiter tactus sine motu, sed non motus sine tactu, prior igitur est tactus motu, sicut est prior alijs sensibus, quod quidem declarat Aristoteles à simili dicens: Ita est prior tactus alijs sensibus, vt potentia vegetalis est prior sensu tactus (iam enim dixerat vegetatiuum esse primum omnium secundum naturam, & posse ab alijs separari, sed non alia ab ipso) & declarat se per vegetatiuum intelligere eam animæ partem, quæ communis est animalibus, & plantis. Omnia igitur, quæ in hoc textu dicuntur, ad duos scopos ab Aristotele dirigũtur. Vnus est, vt declaretur id, quod dictum erat de animali, quod est animal per sensum, nunc enim declarat hunc esse sensum tactus, qui omnibus inest animalibus, quod quidem fusè declaratur ab Aristotele in calce tertij libri. Alter scopus est, vt magis declaretur ordo inter sensum, & motum, nempe vt nomine sensus intelligendo non omnes sensus sed solum tactum, intelligamus hunc esse eũdem ordinem, qui est inter tactus sensum, & alios sensus nobiliores, hi enim reciprocantur cum motu, quare in hac graduum vitæ inter se cõparatione sub motu potius comprehendũtur quàm sub sensu, constituunt enim tertiũ gradum vitæ, non secundum. Quando autem dicit Aristoteles: *Animalia autem omnia videtur sensum tactus habere.* Credo verbum *videntur*, euidentiam potius significare quàm dubitationẽ (& clarum est hæc in litera Græca vbi dicitur, φαίνεται, quod verbum semper denotat euidetiam) nam dubitare quidem possumus, an aliqua res sit animal, quia dubitamus, an habeat sensum tactus, sed de eo quod sensum tactus habere statuatur, non videtur posse dubitari, quòd sit animal, sed notum cuilibet est, quòd habens tactum est animal. Dubitatur quare Aristoteles, de quarto gradu nihil dicat. Debuit enim similiter comparare tertium cum quarto, & dicere datur motus sine intellectu, non datur intellectus sine motu, quia quibus inest intellectus, eisdem inest etiam motus, & non è conuerso, quare tertius gradus, qui est sensuum perfectiorum, & potentiæ motricis, est natura prior quarto, qui est intellectus. Dicendum puto, hoc ab Aristotele omissum fuisse, quia partim manifestum est, & supponi potest sine declaratione, partim dubium, quod in præsentia determinari non potest, dum enim omnes potentiæ considerantur in viuentibus, certum est eandem esse rationem motus ad intellectũ, quæ est sensus ad motum, potest enim esse motus sine intellectu, vt in equo, sed non potest in corpore viuente esse intellectus sine motu, vt patet in homine. Aristoteles igitur breuitatis gratia hoc exprimere neglexit, quia per se manifestum est vtendo eadem ratione, qua ipse in aliorum graduum comparatione visus est, imo manifestius illis, quia notissimum est intellectum soli homini inesse. Quòd si intellectum consideremus etiam extra hominem, nempe secundum eos, qui putant, ipsum esse omnino separabilem à corpore, & immortalem, certum est, quòd hac ratione, & motus datur sine intellectu, & intellectus sine motu, nempe separatus à corpore. Sed de hac re nihil potuit hic Aristoteles determinare, quia dubium adhuc est, an intellectus sit à corpore separabilis secundum substantiam, necne, ut ipsemet Aristoteles asseret postea in contextu vigesimoprimo. Dubitatur præterea aduersus illud, quod Aristoteles dixit de sensu tactus, quòd potest ab alijs sensibus separari, hoc enim falsum videtur de gustu, nam Aristoteles in hoc secundo libro in capite de gustu, & in libro de sensu, & sensilibus capite secundo in fine inquit, gustum esse tactum quendam, ac veluti speciem ipsius tactus, ergo non videtur tactus posse a gustu separari, nisi separetur à seipso, quod nec excogitabile quidem est. Præterea in capite vltimo tertij libri inquit Aristoteles, gustum esse sensum alimenti, ergo si animalia imperfecta alimentum sumũt, oportet ea habere sensum gustus, impossibile enim est, quòd habeant sensum, & sumant alimentum, & ipsum non sentiant, ergo in ijs tactus non separatur à gustu. Simplicius videtur totum argumentum concedere, & dicere gustum omnibus penitus animalibus inesse, proinde tactum ab eo separatum non dari, Aristotelem autem dicentem tactum separari ab alijs sensibus, intelligere à tribus tantùm perfectioribus, sed non à gustu qui est tactus quidam. Recentiores verò hoc diligentius

conside-

considerare volentes, distinguunt gustum in duos, vnus est gustus perfectus, qui distinctè percipit omnes differentias saporum,& hunc dicunt competere solis animalibus perfectis, & ab hoc separari tactum; vt in animalibus imperfectioribus,quæ talem gustum non habent; alter est gustus imperfectus, qui inest animalibus imperfectis,& re non distinguitur a tactu,sed solum ratione,& ab hoc tactus nō separatur, neque de eo loquitur hic Aristoteles,sed ipsum cōprehendit sub tactu; ζῶφυτα, enim quatenus sentiunt alimentum calidum, vel frigidum, humidum, vel siccum, eatenus tangere dicuntur.(hæ nanque sunt differentiæ tactiles) sed quatenus idem sentiunt vt iucundum,vel molestum,eatenus gustare dicuntur; sola igitur ratione distinguitur gustus iste à tactu,non realiter. Sed hæc omnia licet concedi possint,mihi videntur esse præter rem, & melius est accipere responsionem Simplicij, rationabile enim est Aristotelem hic confusè loqui de sensibus, neque hanc duplicis gustus distinctionem considerare,sed simpliciter gustum sumere inter alios sensus, vt complectitur tam perfectum gustum , quàm imperfectum. Hoc modo sumendo gustum, certum est non dari tactum sine gustu aliquo. Dictum autem Aristotelis hoc in loco satis defenditur,dicendo,tactum separari à tribus saltem perfectioribus sensibus,cum quibus coniunctus est motus progressiuus, satis enim hoc Aristoteli est ad declarandum,quod sensus natura prior est motu, neque opportunum est dubitare de gustu.

TEXTVS XVIII.

Propter quam autem causam vtrumque horum accidit, posterius dicemus, nunc autem intantùm dictum sit solum, quòd anima est horum, quæ dicta sunt, principium, & his definita est, vegetatiuo, sensitiuo, cogitatiuo, motu.



HIC Aristoteles se excusat, q de ordine horum graduum exquisitius non loquatur, deinde scopum huius considerationis concludit ex dictis. Primum inquit, quòd causa horum duorum in præsentia non est quærenda, quia declarabitur posterius, intelligit autem illa duo, quæ proximè docuit, vnum cur nutritiuum posset esse sine sensitiuo; alterum cur sensus tactus possit esse sine alijs sensibus,proinde sine motu, & nō econuerso; horum enim causam afferet postea,non quidem in textu trigesimo, & trigesimoprimo, vt aliqui dicunt, sed in calce tertij libri, vbi exquisitè loquitur de huius ordinis ratione,ibi enim dicit causam, cur vegetatiuū possit esse sine sensu,esse,quia plantis,quæ vegetabiles sunt, non conuenit sensus, neque enim propter esse, neque propter bene esse requirunt sensum, cum sufficienter possint sine sensu seruari, natura enim nihil frustra facit, & præterea, cum earum materia debeat esse solida & dura, ne à frigore, & æstu facile corrumperetur,sensum habere non potuerūt, quia quæ sunt valde terrea, sunt inepta ad sentiendum,vt etiam ossa. Cur autem tactus possit ab alijs sensibus separari,causa est, quia solus tactus est animali necessarius,vt sit animal; alij verò sensus non faciunt animal, quà animal est,sed conferunt ad conseruationem animalis ad quærenda iuuantia, & ad nocua fugienda. Quoniam igitur animalia quædam imperfectiora non egent alijs sensibus pro sui conseruatione, cum fixa lapidibus sufficienter nutriantur, ideo natura eis alios sensus nō dedit,quia nihil frustra facit. Nunc igitur(inquit Aristoteles)non opus esse has causas considerare, siquidem loco suo considerabuntur, sed satis esse,sit ex his in præsentia habeamus id, quod est scopus præsentis speculationis, quod animæ natura in hoc cōsistit,vt sit principium constitutiuum horum quatuor graduum vitæ,seu rerum viuentium,per hoc enim postea definiet animam,hoc est per hos omnes gradus viuentium,quorum forma est:supra enim eam definiuit per hoc commune, quod est formale principium corporis organici, nunc autem non amplius dicet Aristoteles organici corporis, sed loco huius, cōmunis,ponet in definitione hos quatuor gradus corporum organicorum vt videbimus in Textu vigesimoquarto. Hic enim delineat quodammodo,& adumbrat ipsam animæ definitionem, dicens satis esse si in præsentia habeamus, quod anima est principium formale, & constitutiuum horum quatuor graduum viuentium,& actus primus ipsorum. Deinde adhuc magis hoc idem declarans subdit. *Et his definita est, vegetatiuo, sensitiuo, cogitatiuo, motu*, hoc est, natura animæ est in his constituta,vt videlicet sit forma,qua vegetabile est vegetabile, sensitiuum est sensitiuum, mutabile loco ex se sit mutabile loco ex se, & intellectiuum sit intellectiuū. In his autem gradibus numerandis non seruat hic Aristoteles ordinem nobilitatis,quem seruauit in Textu decimotertio,sed ordinem naturæ, quem postea declarauit, præterquam quòd

dicit, hæc Aristotelis verba non esse ipsi animæ accommodanda formaliter, sed secundum similitudinem tantum, & proportionem, cum enim anima non sit accidens, non potest habere definitionem, quæ sit conclusio demonstrationis, & alteram, quæ sit principiũ demonstrationis; immo nec imaginari hoc possumus de definitionibus animæ, sed vult significare Aristoteles, quod definitio animæ tradita in communi, sine expressione partium animæ, si conferatur cum definitione animæ, in qua numerentur analogata, similis est illi definitioni accidentis, quæ est conclusio demonstrationis, respectu definitionis eiusdem accidentis, quæ est principium demonstrationis, & reddit propter quid de ipsa. Vt enim definitio, quæ est conclusio, imperfecta est, & rei naturam confusè declarat, sine causæ cognitione, ita definitio animæ allata in communi declarat imperfectè essentiam animæ. Altera verò animæ definitio exquisitior exprimit, si nõ naturã vnam rei, saltem plures naturas analogatorum, quare maiorem cognitionem largitur essentiæ animæ, & similis est definitioni accidẽtis, quæ est principium demonstrationis, & dicit causam rei. Hæc est Aristotelis sententia, & nulla alia, vt magis in textu 24. declarabimus. In hoc ergo textu proponit assignandam definitionem animæ distinctiorem, & sunt in textu duę partes, in prima consequentiam quandam facit, qua infert propositionem, in secũda rationem consequentiæ adducit, & declarat ipsum consequens, consequentia, quam primo loco facit, ita intelligenda est. *Quoniam ex obscuris quidem,* secundum naturam, *manifestioribus autem,* nobis *fit certum, & id,* quod *secundum rationem notius est,* hoc est secundum naturam notius, ignotius autem nobis. His verbis antecedens continetur, idque satis clarum, quia positũ, & declaratum fuit etiam in textu secundo primi libri Physicorum, sequitur consequens. *Tentandum est iterum sic aggredi de ipsa.* Non dicit Aristoteles se velle adducere aliam animæ definitionem, sed eandem iterum afferre elaboratiorem, & distinctiorem, huius enim ordinis ratio in antecedente exprimitur, quoniam enim anima est commune quoddam analogum, & definitio quoque ipsius ita communis fuit, analogum autem aut nihil est, aut posterius, vt in textu 8. primi libri dictum est, est enim cõmunis quidam conceptus, cui nulla natura vna respõdet, isque secundum naturam posterior analogatis, ideo definitio illa animæ fuit posterior, & obscurior secundum naturam, notior autem nobis, quibus confusiora notiora sunt. Definitio autem, quæ mox afferetur, prior, ac notior erit secũdum naturam, ignotior autem nobis, quoniam in ea exprimuntur omnia analogata distincta; procedere autem semper debemus à notioribus nobis, ideo tentãdum est rursus definitionem animæ afferre distinctiorem, vt ordine hoc nobis naturali vtamur, & in rebus arduis progrediamur à notioribus nobis ad notiora naturæ. Hæc est ratio, cur duobus modis fuerit afferenda definitio animæ, & cur priore illa definitione contenti esse non debeamus, progredi enim debemus à confusis, vt facilioribus, sed his non debemus esse contenti. In verborum constructione notes, illam dictionẽ, *certum*, in Codice Græco habere articulum, proinde esse subiectum huius propositionis, non prædicatũ, & sensum esse hunc, quoniam id, quod est certum, & secundum naturam notius, fit ex obscuris quidem secundũ naturam, manifestioribus autẽ nobis. Ita intelligendum esse puto hunc processum à notioribus nobis, quem hic significant Aristoteles, nẽpe à communioribus, & confusis, ad particulariora, & distinctiora, sed non à compositis, (vt Græci putant,) nam est quidem etiam compositum confusum respectu partium componentium, proinde notius nobis, sed Aristoteles etiã antea processit à composito ad cognoscẽdas partes definitionis animæ, vt vidimus in textu tertio, & quarto, quare non potest nunc Aristoteles hunc eundem processum significare, sed à communioribus ad particulariora, nam etiam cõmune est cõfusum respectu particularium, & notius nobis. Patet enim Aristotelem hoc processu vti, nam prius definiuit animam definitione communi analoga proinde confusa, nunc autem transire vult ad particulariorem, nimirum in qua exprimantur omnia analogata. Non quòd agere velit de proprijs singulorum conditionibus, sed de ijs tantum, in quibus secundum analogiam conueniunt in hac voce, anima, ostẽdendo quomodo singulis animæ partibus conueniat, quòd sint actus primi talis corporis viuentis. *Non enim ipsum solũ, quod sit.* Declarat Aristoteles, & consequens, & consequentiam. Consequentis declaratio in hoc consistit, quòd definitio tradita non exprimit essentiam animæ, nisi confusè, ideo definiẽda iterum est, vt exprimatur distinctè, hoc enim significauit, dum dixit tentandum esse iterum aggredi de ipsa anima, nempè vt in communi quidem, sed cum consideratione omniũ analogatorum. Ratio autem consequentiæ est, quia non solum oportet, rem confusè cognoscere, sed distinctam cognitionem quærere, vbi haberi potest. Declarat autem differentiam harum duarum cognitionum per comparationem definitionum accidentium, quarum vna est conclusio demõstrationis, altera verò principium demonstrationis, & causam illius adducit, ideo hæc dicitur ostẽdere propter quid est, quia causam affert, illa verò solum quod, quia est sine causa. Est enim hæc demonstrationis conclusio, Luna priuatur lumine, quæ non dicit, nisi quod, ideo conclusione mutata in defini-

finitionem hanc, Ecclipsis est priuatio luminis in Luna, dicitur hæc definitio dicere solum quod; illa verò definitio, Ecclipsis est interpositio terræ, dicit propter quid, quia exprimit causam, propter quam est priuatio luminis in Luna; quoniam igitur commune nomen, anima, & actus primus in eius definitione acceptus, est nomen analogum, quod posterius est naturis analogatorum, ideo definitio animæ tradita per analogata, est per priora; illa verò, quæ traditur per commune nomen analogum, est per posteriora, proinde similis dicitur illi, quæ est conclusio demonstrationis; & illa, quæ traditur per analogata, similis est illi, quæ est principium demonstrationis; quare vna est similis illi, quæ dicit propter quid, altera verò illi, quæ dicit solum quod est. Sententia igitur verborum Aristotelis clara est. Non solum oportet definitiones significare confusè essentiam rei, & dicere solum quod, quales sunt (inquit) plures definitiones, (sic enim tangere videtur definitiones aliorum phylosophorum sui temporis, in quibus propria rei causa non exprimebatur, quare insufficiẽtes definitiones erãt,) sed oportet causam in definitione poni, *& apparere*, idest expressè poni, non tantum implicitè significari. Debemus autem intelligere vel causam, vel aliquid proportione respondens causæ. Anima enim reuera non habet causam, neque actus primus viuentis corporis habet causam, sed per similitudinem, vt dictum est, quia analogata sunt secundum naturam priora nomine communi analogo, & per proportionem dicuntur causa illius Illa verba, *vt conclusiones rationes terminorum sunt*, difficultatem Alexandro fecerunt, nugatio enim videtur, cum & rationes, & termini significent definitiones, perinde enim est, ac si dicatur definitiones definitionum. Duas expositiones ipse Alexander attulit, quarum vna est, rationes, idest definitiones sunt conclusiones terminorum, idest Syllogismorũ, vt Syllogismi vocentur termini, quoniam ex terminis cõstant, quæ expositio violenta, & impropria est, quia Aristoteles nunquam consueuit Syllogismum vocare terminum. Altera expositio est, vt commutentur casus harum dictionum, & dicamus, termini rationum, & sensus sit, termini, idest definitiones sunt conclusiones rationum, idest, Syllogismorum, Syllogismus enim ratio magis vocari potest, quàm terminus. Sed in hac quoque expositione violentia inest, vt paret, licet de sensu nullum dubium sit, omnibus enim modis sensus clarus est. Verba vero mihi videtur ita esse exponenda cum Ioanne Grammatico, vt λόγοι hic non significet rationes, sed orationes, & sententia sit, orationes definitionum, hoc est orationes, quæ significent definitiones, seu quæ sunt definitiones, sunt conclusiones, subaudi, Syllogismorum, omnis enim conclusio est conclusio Syllogismi. Alij etiam dicunt, *rationes terminorum*, id est ex definitionibus definitiones aliquæ sunt conclusiones, sed tota lis est in verbis, sensus enim non variatur. Hæc postea declarat Aristoteles exemplo Geometrico. Sumit tetragonismum, cuius duæ sunt definitiones vna nominalis, quæ est conclusio demonstrationis, quia non continet causam. Tetragonismus est constitutio quadrati æqualis quadrangulo altera parte longiori. Hæc definitio (inquit Aristoteles) est *oratio conclusionis*, (ita legas, sed non, *ratio*,) sensus enim est clarus, hæc definitio est oratio conclusionem significans. Altera definitio est. Tetragonismus, *est mediæ inuentio*, est inuentio lineæ mediæ proportionalis, quę definitio dicit propter quid, quia causam affert tetragonismi. Vt si quadrangulum proponatur longitudinis vt octo, & latitudinis vt duo, cui oporteat æquale quadratum constituere, inuenienda est linea media proportionalis inter octo, & duo, non enim sat est inuenire mediam, secundum rationem Arithmeticam, quæ esset vt quinque, sic enim ternario excedit binarium, & ternario deficit ab octonario, sed secundum proportionem Geometricam, vt quæ est ratio octo ad illam, ea sit illius ad duo. Patet autem hanc mediam esse vt quatuor, quia vt octo ad quatuor est, ratio dupla, ita quatuor ad duo; est dupla, qualem mediam proportionalem inuenire docet Euclides in propositione tertiadecima sexti libri. Hac igitur media inuenta, ex ea quadratum constituitur, quòd necesse est proposito quadrangulo æquale esse, siquidem area quadrati erit sexdecim, quia quater quatuor sunt sexdecim, sic area illius quadrati est sexdecim, quia bis octo sunt sexdecim; Ille igitur, qui dicit tetragonismum esse inuentionem mediæ proportionalis, dicit definitionem causalem, quæ reddit propter quid alterius definitionis, quæ est conclusio demonstrationis. Dubitatur hic, quomodo Aristoteles dicat, definitionem illam imperfectam dicere quod est, alteram autem perfectam dicere propter quid est, cum in libro Posteriorum dixerit definitionem non dicere rem esse, vel non esse, sed solum quid sit. Quidam respõdet, eam respectu diuersorum dare quid, & quia, & propter quid. Dat enim quid respectu animæ definitæ; dat quia respectu alterius definitionis animæ dantis propter quid; sed illa eadem dat etiam propter quid respectu affectionum consequentium, quarum est causa. Hæc responsio vana omnino est. Quòd enim definitio illa animæ iam tradita det propter quid respectu affectionum, hoc præterquam quòd dubium est, nihil etiam ad dubij solutionem pertinet, immo neque ad propositum. Cum enim supponatur dare, quia est,

est, ad rem non pertinet considerare, an alio aliquo respectu det etiam propter quid; sed hoc solum est ostendendum, quomodo det quia, quod quidem hæc responsio non præstat, nam dicere quod det quia, respectu alterius definitionis, nihil est dicere, oportet enim videre, quomodo secūdū se dicatur date quia, quemadmodum de altera quoque definitione dubitari potest quomodo dicatur dare propter qd, cum definitio non det, nisi quid. Nos igitur dicamus, quòd definitio vt definitio, non dat nisi quid, quod autem det quia, vel propter quid, non ei competit vt est definitio, sed vt, in enuntiationem mutatur. Vt hæc definitio, priuatio luminis in Luna, non dicit rem esse, vel non esse, vt verò mutata in hanc cōclusionem Luna priuatur lumine, dat quia, non propter quid, quia dicit rem esse, causam autem non exprimit. Sic definitio causalis facta propositio demonstrationis, dicit propter quid illius conclusionis, non tamen vt definitio, sed vt causa. Hæc autem de definitione animæ propriè loquendo dici non possunt, sed solum secundum propositionem, & similitudinem, vt antea dictum est.

TEXTVS XIII.

Dicamus igitur, principium accipientes considerationis, determinari animatum ab inanimato, ipso viuere. Multipliciter autem ipso viuere dicto, & si vnum aliquod horum insit, solum viuere ipsum dicimus, vt intellectus, & sensus, & motus, & status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimētum, & augmentum, & decrementum.



CVM Aristoteles aggredi velit inuestigationem definitionis animæ, quæ non solum sit communis omni animæ, sed etiam exprimat omnia analogata, & omnes animæ gradus; ideo in hoc textu duo facit. Primum proponit communem quandam differentiam cōstitutiuam, qua omne animatum constituitur, & ab inanimato distinguitur, quæ est ipsum viuere. Deinde vitam diuidit in quatuor gradus, vt quatuor cognoscantur esse gradus animatorum. Inquit primum. *Determinari animatum ab inanimato per ipsum viuere*. Intelligens per viuere ipsam operationem, per hanc enim vt euidentem, separat animatum ab inanimato, vt intelligamus, animam, quæ est principium operationis, esse id, quo primo constituitur viuens, & à non viuente distinguitur, ita, vt facta diuisione vitæ in quatuor gradus, colligamus animam esse actum primum, & principium constitutiuum viuentis corporis, secundum illos omnes gradus, & principium operationum eorundem. Hoc autem primum dictum antea quoque ab Aristotele positum fuit in textu tertio, & hic repetitum, vt faciant diuisionem ipsius vitæ in quatuor gradus, quam statim facit, dum inquit. *Multipliciter autem dicto viuere*. Et distinguit vitam in varios gradus, vt à distinctione operationis, quæ est euidentior, intelligamus distinctionem quatuor graduum animatorū. Sunt autem in hac parte duo Aristotelis dicta à nobis consideranda. Vnum est, quòd vita dicitur multipliciter, id est quattuor modis, quos postea enumerat. Alterum est, quòd etiam si vnum tantum ex his insit; res dicitur viuere. In primo dicto notat Simplicius illam dictionem, *Multipliciter*, quę significat, quòd vita non est quid vniuocum, quoniam vniuoca multipliciter dici non dicuntur, sed est quid æquiuocum, non tamen putum æquiuocum, sed quod dicitur ab vno, quia in significatis est ordo prioris, & posterioris, quod à nostris vocatur analogum. Significata autem numerantur postea ab Aristotele non quidem secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem nobilitatis, præterquam quod sensum motui anteponit, licet motus denotet maiorem nobilitatem quàm sensus. Hoc autem facit quia motus progressiuus prouenit à sensu, & ab intellectu. Primum igitur gradum, dicit, esse intellectum, secundum sensum, tertium motum secundum locum, quartū verò operationes animę vegetalis, videlicet nutritionē, augmētationē, ac diminutionem. In hoc sunt viuentia omnia, tam plantæ, quā animalia, in sensu animalia omnia, & sola, in gradu motiuo non omnia animalia, sed perfectiora; in intellectiuo solus homo. Possunt autē hæ vitæ dupliciter intelligi. Multi intelligunt ipsas potentias animę, seu partes, intellectiuam, sensitiuam, motiuam, & nutritiuam, mihi tamen melius videtur, vt intelligamus operationes, vita enim dicitur propriè operatio, non anima ipsa. Præterea, intellectus quidē, & sensus sumi solent indistinctè, tū pro potentiis aīæ, tū pro operationibus, at motus secundū locū, & motus nutritionis, & augmenti, & decrementi, non possunt significare potentias, sed solas operationes. Sumit itaque Aristoteles distinctionē operationum, vt inde colligamus distinctionē ipsorum animatorū, & hæc est Auerrois expositio in Cōmentario.

Con-

Cõsiderandum manet alterum dictum, quod iis verbis continetur. *Etsi vnum aliquod horum insit solum, viuere ipsum dicimus*. Quod à recentioribus ita intelligitur. Quilibet ex his, etiam si solus absque alijs accipiatur, constituit aliquem gradum viuentis. Sed statim dubitant, quia non datur solus intellectus sine alijs gradibus, neque motus sine sensu, neque sensus sine nutritione, Aristoteles ergo falsum dicit, quòd horum singulus dari possit sine alijs. Respondent, quòd licet hoc verum sit, tamen Aristoteles secundum abstractionem loquitur, abstrahendo enim quemlibet horum ab alijs, & ponendo solum sine illis, constitueret primum gradum vitæ; posito enim solo intellectu, fieret gradus vitæ humanæ, & posito sensu sine alijs, fieret gradus vitæ animalis. Sed isti longe absunt à mente Aristotelis, qui si id vellet, quod ipsi dicunt, defendi non posset. Abstractio enim, de qua loquitur, non est secundum considerationem solum, sed secundum esse; non enim dicit, si vnum tantum consideretur, non consideratis alijs; sed dicit, si vnũ solum insit absque alijs, res dicitur viuere, at hoc impossibile est de alijs præter gradum vegetalem, eorum enim nullus esse potest sine vegetali, immo neque per abstractionem considerari, quia id, quod natura posterius est, non potest abstrahi à suo priore; immo dico, quòd si poneretur sensus sine gradu vegetali, non faceret animal, licet enim sensus sit forma animalis, qua animal est, tamen non constituit animal, nisi positus in tali materia, & certis quibusdam, ac necessarijs conditionibus prædita; facit enim sensus animal, dum ponitur in tali materia quæ nutriatur, nam sine hac sensum ponere est ipsum Dialecticè considerare; supponere autem sine nutritione sensum esse, est supponere conditionem impossibilem, quæ etiam ad propositum nihil conducit. Ad ostendendum enim differentiam horum graduum vitæ, non requiritur vt ponatur singulus sine omnibus alijs, sed intelligere debemus singulum constituere proprium gradum vitæ eo modo, quo reuera constituit. Nutritio quidem sola potest sine alijs cõstituere proprium gradum vitæ, vt patet in plantis; at sensus non solus, sed additus nutritioni, constituit alium gradum. Nec motus solus, sed nutritioni, & sensui adiectus alium gradum facit. Demum intellectus non solus, sed his omnibus additus constituit quartum gradum, nam differentia essentialis addita generi, facit aliud. Hoc igitur modo optimè intelligimus, quomodo singulum horum constituit proprium vitæ gradum, neque requiritur, vt statuatur singulus solus, sicut etiam verba Aristotelis hoc non significant. Non enim dicit, si quilibet horum reperiatur solus, sed dicit *si aliquis*. Quare satis est, si de vno tantum gradu hæc conditio verificetur, vt reuera verificatur de solo gradu vegetatiuo. Ego igitur puto aliam esse Aristotelis mentem in his verbis, quam alij non viderunt. Vult ergo hoc fundamentum iacere ad soluendum dubium de plantis, quod statim soluet in contextu sequente, in animalibus enim vita est manifestissima, cum in omni animali plures insint modi vitæ, nec vllus vnquã dubitauit, an animalia viuant, cum ipsum animalis nomen dicat ea viuere. Stirpes verò vnum tantum habent vitæ modum, & eum quidem imperfectissimum, & obscurissimum, vt vix videantur esse viuentes, & de ijs plures phylosophi dubitauerint. Vt igitur credamus, eas quoque viuere, Aristoteles inquit, non requiri plures simul vitæ modos, vt res viuere dicatur, sed vnum etiam sufficere, quod quidem non de omnibus dicit, sed de solo vegetali, hic enim solus potest sine alijs existere.

TEXTVS XIIII.

Vnde & vegetabilia omnia videntur viuere, videntur enim in seipsis habere potentiam, & principium huiusmodi, per quod augmentum, & decrementum suscipiunt secundum contraria loca, non enim sursum quidem augentur, deorsum autem non; sed similiter in vtraque, & omnem in partem aluntur, & viuunt semper quousque possunt accipere alimentum.


QVIDAM dicit, Aristotelem hic argumento à minori probare id, quod prius dixerat, singulum illorum quatuor posse, sine alijs constituere gradum viuentis. Argumentum autem inquit, esse tale. Minus videtur, quòd sola potentia nutritiua, sine alijs constituat gradum viuentis, quàm quælibet aliarum sola, cum hæc sit omnium debilissima, & imperfectissima, & tamen constituit, nam plantæ, quę hanc solam habẽt, dicuntur viuere, ergo multo magis quælibet aliarum est apta constituere sola proprium gradum viuentis. Quæ expositio nul lo pacto admittenda est, iam enim ostẽdimus, non esse verũ, quòd Aristoteles dixerit, quamlibet dictarum partium posse solam existere, sine alijs. Præterea, nõ rectè faceret Aristoteles probans

probans notius per ignotius, quod quidem faceret, si ex eo quòd plantæ viuunt, probaret animalia viuere. Præterea secundùm hanc expositionem Aristoteles dicere debebat, enim, quæ est particula probatiua, tamen dicit δή, quæ est collectiua ex dictis. Ideo nos dicimus, Aristotelem ex eo fundamento iacto, quod si vnus tantum gradus insit, res dicuntur viuere, nūc colligere, quòd etiam plantæ viuunt, cum vnum saltem habeant ex prædictis vitæ modis, & hoc facit ad dubium tollendum de plantis, Ideo verbum *videntur*, significat dubitationem, vt inquit Simplicius, sed non euidentiam, vt ille aduersus Simplicium ostendere nititur. Non enim ita est clarum de plantis, quòd viuant, vt de animalibus. Quod etiam indicat dictio coniunctiua, *&*, cum enim pateat animalia viuere, Aristoteles ostēdit etiam plantas viuere, quia etsi non habent plures vitæ modos, vt animalia, habent saltem vnum, vnus autem sufficit ad vitam. Patet igitur Aristotelem facere consequentiam talem. Illa, quæ saltem vnum ex dictis modis habent, viuunt, ergo plantæ viuunt, hanc probat statim, quando dicit, *videntur enim in seipsis habere potentiam & principium*, & probatio est, quòd per additionem huius minoris, plantæ habent vnum ex dictis modis vitæ, nempe nutritionem, & augmentationem. Sed aduertendum est, quòd cum nutritio, & augmentatio sumi possint propriè, & impropriè, non ex qualibet augmentatione inferri pōtest rem viuere, sed ex ea tantum, quę propriè dicitur. Videntur enim lapides quidam nutriri, & augeri, sic etiā ignis, nec tamen dicuntur viuere, ideo Aristoteles minorem hanc declarans docet, plantas ali, ac augeri, propriè sumēdo alitionem, & augmentationem, ex hac enim sola infertur, quòd viuant. Hoc autem facit exponens duas conditiones propriè dictæ augmentationis, & nutritionis, quæ non reperiuntur in augmentatione inanimatorum. Vna conditio est, quòd illa, quæ propriè augeri dicuntur, augentur non in vnam partem solam, vt inanimata, sed in omnes simul, propterea quòd non à principio aliquo intrinseco, sed ab extrinseco augentur, vt lapis crescit in aliqua tantum parte, non in omnibus simul; ignis quoque crescit in vna tantum parte, vel pluribus, sed non in omnibus, quia fit additio noui ignis ad priorem ignem, eaque non à principio intrinseco, licet ita videatur, vnus autem ignis alium generat ex materia, in quam agit tanquam agens externum. Nec etiam seruatur idem numero ignis, qui prius erat, sed semper alius, & alius fit. At id, quod verè augetur, crescit in omnibus partibus simul, & remanet idem numero, quare hæc augmentatio non potest prouenire, nisi ab anima. Talem igitur cum habeant plantę, absque dubio viuunt. Hoc significat Aristoteles, dicens plantas habere, *in seipsis potentiam, & principium*, hoc est internum principium motus augmenti, nam hic potentia, & principium sumuntur (vt multis placet) in eadem significatione, vt vnum sit declaratiuum alterius. Reijcimus enim expositionem Simplicij tanquam allegoricam potius, quàm veram, cum Aristoteles de nulla alia animæ potentia hic loquatur, quàm de vegetali. Sensus ergo est, quòd plantæ habent in se naturalem potentiam, idest principium, quo aluntur, & augentur propriè, tale autem principium est anima ipsa, quam Aristoteles sæpe vocat potentiam. Videtur autem clarius esse nomen principij, quàm nomen potentiæ; nam potentia videtur potissimum significare potentiam passiuam, at principiū magis significat principium actiuum, cuiusmodi est hæc animæ pars, de qua in præsentia loquimur. Ad declarandum autem quòd à tali interno principio fit propriè dicta augmentatio, addit Aristoteles, *secundum contraria loca*, hoc est versus omnes partes simul, planta enim augetur simul sursum, & deorsum, & ad latera, & in qualibet sui parte. Similiter etiam nutritur, sed non ita euidens est nutritio, vt augmentatio, propter magnitudinis incrementum. Ideo Aristoteles solum exprimit augmentationem, sed postea etiam alitionem exprimit, quia non fit augmentatio sine nutritione, quare per augmentationem fit notum etiam de alitione. Declarat autem ipse Aristoteles, quid significet per loca contraria, id est sursum, & deorsum simul, non sursum solum, neque deorsum solum, vt in rebus inanimatis contingit, & addit, *& in omnem partem*, vt quod dixit de his duabus differentijs sursum, & deorsum, intelligamus etiam de alijs quatuor, videlicet, ante, & retro, dextrorsum, & sinistrorsum. Licet enim hæ non propriè reperiantur in plantis, hoc est secundum differentias virtutum, vt ait Aristoteles secundo de cælo, textu octauo, & in libro de incessu, capite quarto, at saltem dicuntur impropriè ad denotandas solummodo omnes magnitudinis dimensiones. Patet autem, quòd tum augmentatio, & nutritio impropriè dictæ, tum etiam alij omnes motus, qui non fiunt ab anima, fiunt ad vnam tantum partem, nullus ad omnes simul, nisi is, qui fit ab anima, ideo hoc est indubitatum animæ inditium. Altera veræ nutritionis conditio est, quòd illa. Quæ verè aluntur, aluntur semper, & incessanter, proinde incessanter, ac semper viuunt, donec possunt accipere alimentum. Non dicit Aristoteles, quòd viuant semper, siquidem mortalia sunt, sed semper, donec nutriri possunt, quare aduerbium, semper, non significat æternè, sed incessanter, & sine intermissione, quæ autem ita sine intermissione nutriuntur,

absque

absque dubio non sunt nisi viuentia. Hic autem de augmentatione Aristoteles nihil dicit, quia viuentia non semper augentur, dum viuunt, semper tamen aluntur, & quando nutriri non possunt, moriuntur. Inanimata verò, quę non propriè nutriuntur, etiam desinente illa impropria nutritione, possunt diutissimè seruari, vt lapis, quare animatorum proprium est incessanter, ac semper nutriri, dum existunt. Est autem sano modo intelligendum, quomodo nutritio in viuente semper fiat, non enim semper fit conuersio alimenti in substantiam partium solidarum, vt carnis, & ossis, licet crebro fiat, vt fortasse quotidie. Nutritio autem caloris naturalis, hoc est spirituum vitaliũ ex humido radicali semper fit quodammodo, quia licet conuersio humidi in substantiam spiritus interpolata sit, ea tamen interpolatio insensilis est, quare illa nutritio continua dici potest, cum sit ferè continua, & videatur continua. Est tamen verè continua actio caloris in humidum, dum enim existit vtrumque, necesse est, vt vnum agat in alterum, sicut contingit de igne agente in oleum lucernæ, nam ignis incessanter, & continuè agit in oleum, conuersio autem olei in ignem, nõ est verè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio non est sensilis. Nunc autem non esset fortasse absurdum, si diceremus aduerbium, *semper*, hic non significare cõtinuitatem temporis, sed significare omnibus temporibus, vt si dicamus omnibus diebus, sic enim omnibus diebus vitæ nostræ fit etiam aliqua conuersio alimenti in partes solidas. Vna autẽ nutritionis continuitas seruatur aliquo modo, & secũdum apparentiam in nutritione spirituum, sed saltem perfecta seruatur in actione caloris, in humidum, hæc enim per totã vitam nunquam cessat. Simplicius hic ostendere volens, ꝙ viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius & secundũ magis, & minus perfectum, id declarat ex ipso vocabulo ζῶον, quod dicitur ἀπὸ τῆς ζωῆς, hoc est à vita, plantæ tamen, licet habeant vitam, non dicuntur, ζῶα, quia vitam habẽt imperfectam, perfectior itaque vita est in animalibus quàm in plãtis. Hoc idem euenit in alijs multis nominibus denominatiuis, quę nõ nominantur nisi ab eo, quod perfectè tale est, vt cursor, licet deriuetur à cursu, tamen non dicitur de omni currente, sed solum de illo, qui bene, & perfectè currat. Sic cytharædus dicitur à pulsanda cythara, non tamen quilibet cytharam pulsans dicitur cytharædus, sed qui artem habet, & bene pulsat. Hoc idem possumus in latinis verbis considerare, quod Simplicius considerat in Græcis, nã hæc vox, animal, dicitur ab anima, non tamen omne habens animam vocatur animal, sed habens animã perfectiorem animal appellatur, plantarum autem anima imperfectissima est, ideo non dicuntur animalia. Hoc idem ponitur à Ioanne Grammatico in expositione textus decimiseptimi, & à Themistio in expositione decimioctaui; Et videtur huic sententię alludere Aristoteles in primo capitulo octaui libri de historia animalium, vbi dicit, plantas respectu inanimatorum posse quodammodo vocari animalia, quia animam habent, at respectu animalium animalia non dici. Innuit igitur animalia dici animalia per excellentiã, quia animam habẽt perfectiorem. Possumus etiam dicere, quòd plantæ non vocantur animalia, propter consuetudinem loquendi quæ fortasse ortum habuit ab opinione multorum, qui putarunt nullam inesse animam in plantis. Ex hoc loco possumus contra Simpliciũ colligere, quòd anima est natura, quod ipse negat, Aristoteles enim hic dicens in plantis esse principium internum motus nutritionis, & augmentationis, significat animæ competere definitionẽ naturæ. quare anima est natura. Hoc idem significauit Aristoteles in primo textu libri secundi Physicorum, dicens naturalia alia habere in seipsis principium motus secundum locum, alia alterationis, alia augmentationis, ac imminutionis, certum est autem huius principium esse animam, vt hic dicit Aristoteles, ergo ibi dicit animam esse naturam.

TEXTVS XV.

Separari autem hoc quidem ab alijs possibile est; alia autem ab hoc impossibile in mortalibus. Manifestum est autem in vegetalibus, nulla enim inest ipsis potentia alia animæ.



POSTQVAM distinxit Aristoteles viuere in quatuor gradus, vult in hac parte ordinem, qui in his gradibus est, considerare; & docere, alium priorem esse natura, alium posteriorem. Ex hoc enim patebit, quòd viuere dicitur multipliciter secundum prius, & posterius, proinde non est commune vniuocum. Vti autem videtur Aristoteles tali Syllogismo. Id, quod sine alio esse potest, & non illud sine ipso, est natura prius illo, at quibuslibet duobus vitę gradibus inter se comparatis, vnus potest esse sine altero, sed non ille sine ipso, ergo hi omnes gradus vitæ habent inter se ordinem prioris, & posterioris. Maiorem non exprimit, sed tanquam notam,

notã ſupponit,iam enim in poſt prædicamenta docuit, illud eſſe prius natura, à quo non conuertitur exiſtendi conſequentia. Solam minorem declarat, oſtendens, quemlibet ex his quatuor gradibus eſſe quolibet alio vel priorem, vel poſteriorem, hoc eſt quacunque facta comparatione inter eos, vnum ſine altero eſſe poſſe, ſed non illum ſine ipſo. In hoc textu conſiderat gradum vegetalẽ, & oſtendit, eum eſſe alijs priorem natura, eo quòd ſine alijs poteſt realiter exiſtere, at non alij ſine ipſo, quod enim dicit, *ſeparari*, non ſignificat mentalem abſtractionem, ſed realem exiſtentiam ſine alijs. Sed cum Ariſtoteles duo dicat, vnum, quòd gradus vegetalis poteſt eſſe ſine alijs; alterum quòd non alij ſine ipſo, probat ſolum primum, de ſecundo autem nihil dicit. Quòd enim hic gradus eſſe poſſit ſeparatus ab omnibus alijs, probat argumento ſumpto à plantis, in quibus nulla alia potentia animæ ineſt, niſi ſola vegetalis, hoc eſt nulla ex prænominatis, nec enim ſenſum habẽt, nec motum progreſſiuum, nec intellectum, datur ergo potentia vegetatiua, ſine alijs realiter exiſtens. Quòd autem aliarum nulla eſſe poſſit, ſine hac Ariſtoteles non probat, quia ſumit vt per ſe notum, cuilibet enim animalia omnia cõſideranti manifeſtum eſt, ea habere potentiam vegetalem, proinde ſine hac, nec intellectũ, nec motum, nec ſenſum dari, cum hæ omnes potentiæ, in ſolis inſint animalibus. Hoc igitur probare neglexit tanquam notum, cum hac tamen limitatione. *In mortalibus*. Quaſi dicat dum in ſolis animatis mortalibus perſiſtimus aliæ potentiæ nõ poſſunt in eis exiſtere, ſine vegetali. Vult autem per hoc excipere animatum immortale, quod eſt cælum, in eo enim ineſt intellectus, & motus, ſine potentia vegetali, ſed de cælo, & eius anima in his libris ſermo non eſt, ſatis eſt ſi in mortalibus, de quibus ſolis loquimur, non dantur aliæ potentiæ, ſine vegetali, idque tanquam clarum non fuit operæprecium probare. Alterum verò non ita negligẽdum fuit, ſed expreſſa probatione opus fuit; quòd enim gradus vegetalis poſſit exiſtere ſine alijs, dubium erat propter antiquorum ſententias de plantis; non ſolum enim ſunt inuenti, qui dixerunt plantas nullo modo viuere, ſed è contrario dixerunt aliqui in eis ſenſum ineſſe, ſed obſcurum, & obtuſum, proinde eas modo quodam eſſe animalia. Huius opinionis fuit Pythagoras, & Empedocles, & eam videtur ſequi Plato in Timæo. Aliqui etiam dixerunt, plantas habere cogitationem, & ſomnum, & vigiliam, (vt hic teſtatur Auerroes, & Ariſtoteles in libro de ſomno, & vigilia) ijque fuerunt Democritus, & Anaxagoras, vt refert Marſilius Ficinus in libro de voluptate capite tertio Hi ergo omnes negaſſent dari potentiam vegetalem, ſine alijs. Aliqui etiã fuere, qui dixerunt, plantas nullam habere animam, & nutriri, & augeri ab anima terræ (elementa nanque animata eſſe dicebant) ſicut pili animalis non ſunt per ſe animati, nutriuntur tamen, & augentur ab anima animalis, quorum opinionem ſequi videtur Plotinus in libro quarto Enneadis quartæ, capite vigeſimoſeptimo, & ſequentibus. Ariſtoteles igitur propter hos omnes accipere voluit expreſsè, quod plantæ habent animam vegetalem, & ſolam. Quòd, enim habeant, iam in textu præcedenti oſtẽdit ex operationibus; quod autem non habeant alias potentias animæ non eſt hic locus, in quo demõſtretur, ſed hoc pertinet ad libros de plãtis, & aliqua etiam dicentur in vltima parte tertij libri de anima, nunc verò ſupponitur, cum præſertim ſit ſatis notum teſtimonio ſenſus, & experientiæ, quæ indicat plantas nec intelligere, nec ex ſe moueri, nec ſentire. Patet itaque, cur Ariſtoteles expreſſe ſumere voluit plantas ſolam habere potentiam vegetalem, & cur in animalibus neglexit conſiderare, quòd aliæ potentiæ non ſunt ſine vegetali, quoniam de hoc nemini dubium fuit, ideo ſupponi potuit ſine expreſſione. Hinc aliqui occaſionem ſumunt diſputandi, an in cęlo ſit ſenſus, necne, quod enim inſit videtur exiſtimaſſe Simplicius in textu vigeſimonono huius ſecũdi libri, & in quinquageſimoprimo ſecundi de cęlo; & Ioannes Grammaticus in textu decimoſeptimo ſequente, qui dicunt in cęlo eſſe ſenſus, nobiliores tamen, quàm in his animalibus inferioribus. Sed hęc diſputatio hic opportuna non eſt, quoniam Ariſtoteles nullam aliam hic comparationem facit, quàm potentiæ vegetalis cum alijs, & inquit alias ſine hac non exiſtere in mortalibus, innuens eſſe alias ſine hac in æternis. Satis ergo eſt in præſentia cognoſcere, quòd in cęlo inſunt aliç ſine hac, ſed an aliæ omnes tres, an aliquæ tantum ex eis, id non eſt præſentis ſpeculationis, cum ſufficiat habere, quod in cęlo non ineſt potentia nutritiua, vt omnes fatentur, inſunt tamen aliarum aliquæ, & quænam illæ ſint non eſt hic conſiderandum, quia de cęlo hic ſermo non eſt, ſed ſatis de eo actum fuit in libris de cęlo, loquimur autem de ordine, quem iſtæ potentiæ habent in ſolis mortalibus. Si quid autem in præſentia de hac re dicendum eſt, poſſumus breuiter dicere, quòd ſecundum Ariſtotelem nullus ineſt in cęlo ſenſus, nec idem, qui in animalibus mortalibus, nec alius perfectior, & huius rationem Ariſtoteles ponit, in textu 61. tertij libri, vbi inquit cęlo ſenſum non conuenire, neque ratione animæ, neque ratione corporis, non ratione animæ, quia intellectus cęleſtis non eget ſenſu ad intelligendum, vt eget intellectus humanus; neque ratione corporis, tactum enim habere non poteſt, quia tactus inſequitur temperiem primarum qualitatum elementarium, quare non poteſt ineſſe alicui

ſim-

simplici, cęlum autem est corpus simplex, & expers omnino est elementarium qualitatum, cum sit inalterabile, vt in primo libro de cęlo ostensum est. Neque gustum, quia gustus est sensus alimenti, cęlum autem non nutritur, quia nulla eget reparatione deperditi, cum sit impatibile, & æternum secundū Aristotelem. Non denique alios habet nobiliores sensus visum, auditum, & olfactum, quoniam hi secundum Aristotelem in calce tertij libri de anima dati sunt animalibus mortalibus, non propter esse, sed propter bene esse, & conseruationem, vt per eos discernere queant amica ab inimicis; cęlum autem sua natura æternum, & immortale est, quare nullum requisiuit sensum, neque ad esse, neque ad sui conseruationem. Ideo Themistius in expositione illius loci inquit, extrema viuentia nō habent sensum, hoc est nec plantæ nec cęlum, illæ ob suam imperfectionem, hoc autem propter suā perfectionem, reuera enim indiguerunt sensu. Aliqui etiam hic rationem quærūt, cur plantis neque motus datus sit, neque sensus, quòd enim ita sit non dubitant, sed dicunt cognoscēdam esse rationem. De motu quidem satis clara res est, motus enim progressiuus datus est animalibus ad inueniendum conueniens sibi alimentum, cum tale non vbique reperiant, nam nisi ad illud inquirēdum moueri possent, facilè, ac breui interirent. Ob id quibusdam animalibus imperfectis non est datus hic motus, vt ostreis, & conchis, quia cum firma manentia habeāt alimentum sibi conueniens nō indiguerunt motu progressiuo. Ob eandem rationem cū plantæ fixæ in terra manentes suscipiant sufficienter alimentum, quo diutissimè nutriri, & conseruari possunt, non indiguerunt motu, eū igitur natura ipsis non dedit, quia nihil frustra facit. Cur verò plantæ non sentiant, dicunt aliqui causam esse, quia sunt maximè terreæ, sicut ēt in animalibus ossa non sentiunt, quoniam in eis terra nimis prædominatur, facit enim terra res ad sentiendum ineptas. Alij parum dissimilem rationem alteram reddunt, dicentes, causam cur plantæ non sentiant esse, quia non habent instrumenta idonea ad sentiendum, natura enim quibus sensum dedit, eisdem dedit etiam instrumenta apta ad sentiendum. Sed neutra est vera ratio, cur plantæ non sentiant; non prima, quia effectuum naturalium causa, non est assignanda materiæ necessitas, hunc enim morem Aristoteles in antiquis reprehendit in calce secundi libri Physicorum, & vult, effectus naturales à natura fieri non ex necessitate materiæ, sed propter finem; finis est causa, vt res ex tali materia constet, non è conuerso. Ideo potius e contrario dicere debuissent causa cur plantæ habeant materiam ineptam ad sensum, est quia natura voluit eas non habere sensum, nam si sensum eis dare voluisset, materiam quoque idoneam dedisset. Sic dicimus de altera responsione, organa enim sunt propter animam, & operationes eius tanquam propter finem, igitur ratio cur plantæ non sentiant, non est quia non habent organa, sed potius è contrario causa, cur non habeant organa sensus, est, quia natura constituit eis non dare sensum. Aduertas autem, quòd etiam Aristoteles tertio de anima sexagesimosexto videtur ex materia sumere rationem, cur plantæ non sentiant, nam inquit, non sentiunt, quia sunt terreæ. Idem dicit Themistius in expositione textus sexagesimi, & sexagesimi primi eiusdem libri: at non est ibi intentio Aristotelis afferre rationem veram, & adæquatam, cur plantæ non sentiant, sed cum dixisset, quod illa, quæ valde terrea sunt, non sentiunt, vt ossa, & pili animalium, subiungit, quòd etiam plantæ ob hoc non sentiunt. Verum est, quòd plantæ nō possunt sentire, quia sunt terreæ, sed hęc tamen non est prima causa, sunt enim terreæ, quia natura voluit eas esse ineptas ad sensum. In animalibus quoq; dicemus similiter, quòd organa sunt causa operationum, vt effectrices, tamen etiam operationes sunt organorū causę finales, & hæ quidem magis præcipuè. Licet enim in animali genito organa sint causæ operationum, tamen in animali producendo operationes fuerunt causæ finales, quæ mouerunt naturam ad danda animalibus organa. Ideo Aristoteles plantas iam existentes considerans, dicit eas nō sentire, quia sunt terreæ, at si naturam producentem plantas considerasset, non dixisset eam ideo voluisse non sentire, quia voluit esse terreas, sed è conuerso dixisset naturam voluisse terreas esse, quia decreuit eis nō dare sensum. Quādo igitur causa quæritur, cur plantis non sit datus sensus, ego puto nullam aliam esse afferendā, quàm finalem, hæc enim est prima causa, quare non aliam esse arbitror causam, cur plantæ non sentiant, quàm illam eandem, propter quam animalia sentiūt, nam (vt ait Aristoteles in primo Posteriorum) si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis, & e conuerso. Quoniā igitur causa, cur natura dederit animalibus sensum, fuit propter ipsorum conseruationē, quia sine sensu non conseruaretur animal, vt Aristoteles docet in calce tertij libri, per sensum enim discernit amica ab inimicis. Dedit igitur animalibus sensum, quia sensibus indiguerūt, & vt essent, & vt seruarentur; quare dicēdum est, naturam non dedisse plantis sensum, quia sensu ad sui conseruationem non indiguerūt, natura autem nihil frustra facit, ob id nec instrumenta ad sentiendum, nec materiam sensui accommodam largita est plātis: præsertim cum materia terrea, & dura indiguerint ob sui conseruationem, talis enim materia apta maxime est ad resistendum externis corrumpenu-

pentibus,caloti,frigori,& imbri. Ex hoc contextu colligunt aliqui de mente Aristotelis mortalitatem animæ intellectiuæ; aliqui etiã colligunt immortalitatem. Illi quidem mortalitatem colligũt,cum Aristoteles dicat,alias potentias animæ non posse separari à potentia nutritiua,intellectus igitur non est à corpore separabilis. Ad hoc tamen respondent aliqui argumentum probare, quod intellectus quatenus est anima, non potest esse sine corpore, at non probare quatenus est intellectus, & in se manens,nam Aristoteles de eo loquitur,quatenus est anima,non alio modo. Hæc tamen responsio dubia est,quia nulla reperitur consideratio ipsius intellectus apud Aristotelem præter hanc,quatenus est anima, quare Aristoteles non cognouit alium eius statum, neque aliam naturam, quàm prout est actus corporis, cum nulla appareat ipsius operatio propria iuxta regulam traditam in textu decimoterti'o primi libri. Præterea non videtur Aristoteles respicere diuersas considerationes intellectus, cum dicat absolutè *est impossibile*, sed ipsam substantiam intellectus: significat enim esse conditionem ipsius essentiale m, vt sine potentia nutritiua existere nequeat; attamen secundum horum sententiam esset ipsi intellectui accidentale esse cum corpore. Ideo responsio debilis est, immò & ridicula est si benè consideretur, perinde enim est, ac si quis diceret, aqua, quæ est in vase non potest separari à vase, licet simpliciter possit separari, & hac ratione omne separabile dici potest inseparabile, quia nihil dum est in aliquo potest esse sint illo: nunquid autem aliquo alio modo possit hoc argumentum solui non est præsentis speculationis. Alij verò ex his eisdem verbis colligunt immortalitatem, cum enim Aristoteles dicat, *in mortalibus*, indicat intellectum esse eiusdem naturæ, & eiusdem ordinis in animatis mortalibus,& in æternis. Proinde esse infimam intelligentiarum, hoc enim negato, & posito quòd intellectus humanus sit forma materialis,nulla potest ipsius comparatio fieri cum cœlestibus intellectibus, ideo frustra addiret Aristoteles hæc verba,*in mortalibus*, quia etiam sine his nomen intellectus nõ poterat significare cœlestes, nisi æquiuocè, cum essent diuersi ordinis. Sed hoc argumentum nullius prorsus momenti est,quia licet nomen intellectus sit æquiuocũ, vt complectitur cœlestes, & humanum, est tamen inter eos aliqua similitudo operationis, quæ facit eos comparabiles. Sed si nulla etiam similitudo esset,& concederemus nomen intellectus esse purè equiuocum,non male fecisset Aristoteles tollens his verbis ambiguitatem. Cum enim significet etiam cœlestes intellectus, immò & magis propriè, debuit Aristoteles tollere hanc ambiguitatem exprimens se loqui de intellectu mortalium,ne hoc idem de illis quoque intelligeremus.

TEXTVS XVI.

Viuere igitur propter hoc principium inest omnibus viuẽtibus: Animal autem propter sensum primo, etenim quæ mouentur, neque mutant locum,habent autem sensum, animalia dicimus, & non viuere solum.



EX dictis de anima vegetali colligit Aristoteles eam esse id, quo omnia viuentia dicuntur viuentia. Cum enim hæc sit prior natura omnibus alijs partibus animæ, & insit tam animalibus,quàm plantis, sequitur, quòd hæc est forma,qua viuens est viuẽs. Dicit autem Aristoteles, *propter hoc principium*, vt animã ipsam non operationes intelligamus, siquidem antea nomine operationum tanquam euidentiorum ipsam significare voluit; operationes enim non sunt ratio formalis, qua viuens est viuens, sed earum principium, quod est anima,est etiam principium ipsius viuentis constitutiuum vt forma ipsius. Sciendum autem est,quòd viuere potest accipi duobus modis,vno modo propriè,altero modo communiter, & minus propriè. Si communiter sumatur, diuiditur in quatuor illos gradus vitæ, quos Aristoteles enumerauit,& sic omnis operatio animæ dicitur vita, sicut accepta fuit vita in definitione animæ. Si verò propriè accipiatur,non conuenit nisi animæ vegetali, per hanc enim solam viuentia dicuntur viuere,non per alias;per sensum enim,& per intellectum res non dicitur viuens.sed per sensum dicitur viuens,per intellectum homo,per partem autem vegetalem viuens. Propterea licet ex sensu inferatur viuens,id tamen non est per se primò,non enim eo quia sit sensus, sed quia sensus supponit partem vegetalem, sine qua esse non potest. Nunc igitur sumit Aristoteles viuere propriè, & sic magis declarat id,quod confusè dixerat prius de quatuor gradibus vitæ. Non enim vult quòd ex singulo per se primò constituatur viuens,sed solùm ratione, qua aliorum graduum singuli præsupponunt primum gradum, à quo seiuncti vnquam esse non possunt. Vnde patet,quod illi quatuor gradus vitæ non sunt intelligendi eo modo, quo multi eos intelligunt, Videlicet

est quod ab illis quatuor potentijs animæ cõstituantur, non enim hoc vult Aristoteles, sed vult quod per animam vegetalem omnia dicantur viuere, diuersi autem viuentium gradus oriantur, quatenus hæc vel est seiuncta ab alijs, qui est primus gradus, vel contracta per alias, vnde alij tres gradus oriuntur. Vnus eorum, quæ & viuunt, & sentiunt; alius eorum, quæ viuunt, sentiunt, & mouentur; postremus hominum, qui viuunt, sentiunt, mouentur, & intelligunt. Hactenus igitur docuit Aristoteles animam vegetalem esse alijs priorem secundum naturam, & esse illam, secundum quam omnia viuentia per se primo dicuntur viuere. Postea quando dicit, *Animal autem propter sensum primo*, transit ad secundum gradum, qui est sensus, à quo animal constituitur, animal enim est viuens per partem vegetalem, & est animal per sensitiuam. Addit autem Aristoteles illud aduerbium *primò*, ad significandum, quòd ab alijs potentijs potest quidem fieri animal, non tamen primò, sed secundariò. Nam à vegetali nullo modo fit animal, neque primo, neque secundo per motum autem, & per intellectum fit quidem animal, non tamen primo, sed secundo, quatenus vterque supponit necessario sensum, quare à solo sensu fit animal primo, idest quatenus est sensus; hic enim sumitur primo vt in primo Posteriorum trigesimoseptimo pro eo, quod est quatenus ipsum. Probat autem de motu Aristoteles, quòd per eum non fiat animal primo & vtitur regula illa, quam ipse tradidit in primo posteriorum in fine capituli de tribus erroribus. Illud, quo posito res ponitur, ablato tamen non aufertur, non conuenit ei primo, & similiter illud, quo ablato res aufertur, posito tamen non ponitur non conuenit ei primo. Sed id solum, quo posito ponitur, & ablato aufertur; at posito quidem motu progressiuo animal ponitur, ablato tamen non aufertur; ergo non est animal primo per motum: probat minorem ex illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur ζωόφυτα, hæc enim motum non habent, sunt tamen animalia, quia habēt sensum, quare etiam sine motu est animal; at sensu posito ponitur animal, & ablato aufertur, ergo per sensum primo animal constituitur; per motum autem secundario, idest non quatenus motus est, sed quatenus posito motu ponitur necessariò sensus. Perpendenda sunt illa verba *animalia dicimus, & non viuere solum*, distinguit enim Aristoteles animal à viuente, & non vult per sensum primo fieri viuens, sed animal; animal autem dici viuens non per sensum, sed per partem vegetalem. Iam enim dixerat, per hanc omne viuens esse viuens. Poterat dubium oriri de illis ζωοφύτοις, quia videntur moueri ex seipsis, cum extendantur, & cõtrahantur, quod Aristoteles soluit dicens, *quæ non mouentur, neque mutant locum*, duo enim dicit, quorum secundum est declaratiuum prioris, nam mutare locum dicuntur illa, quæ secundum se tota transferuntur de loco ad locum, ideò sola animalia perfectiora dicuntur ex seipsis mutare locum; ζωόφυτα verò, dum dilatantur, & constringuntur, mouentur quidem, sed non mutant locum; Aristoteles hic talem motum intelligit, quo moueatur animal secundum se totum, quod non fit nisi progrediendo, ideo inquit ζωόφυτα, non moueri, idest non mutare locum. Ex hoc loco sumitur assertio Aristotelis clara, quòd ζωόφυτα, sint animalia, & habeant sensum, neque dubium facere debet id, quod ipse dixit Octauo de historia capite primo, vbi hæc statuit media inter animalia, & plantas; ibi enim ad modum historiæ, & populariter loquitur, ea tantùm referens, quæ per experientiam inuenta sunt, & nulla vtens ratione, ideo satis habet perfecta animalia vocare animalia, qua ratione verum est, quod ζωόφυτα, sunt media inter plantas, & animalia, nunc autem scientialiter loquens sumit pro comperto, quod sunt animalia, & habent sensum, quem postea in Textu sequente dicet esse tactum.

TEXTVS XVII.

Sensus autem, primo inest omnibus tactus: Et, sicut vegetatiuum potest separari a tactu, & omni sensu, sic & tactus ab alijs sensibus. Vegetatiuum autem dicimus huiusmodi partem animę, qua & plantæ participant. Animalia autem omnia videntur tangendi sensum habere.



Rosequitur declarans ordinem in prædictis gradibus vitæ, vt clarum omnino reddatur, quæ inter se differunt per prius, & posterius qui enim communior est, & pluribus inest, ille est natura prior, quia potest esse sine alijs, qui verò minus communis, posterior, & ab alijs inseparabilis. Quoniam igitur dixerat Aristoteles, gradum vegetatiuum esse omnium primum secundum naturam, secundum verò sensitiuum, & tertium motiuum, quia sensus potest esse sine motu, non motus sine sensu, vult nunc magis hoc declarare, & ob id facit

considerare volentes, distinguunt gustum in duos, vnus est gustus perfectus, qui distinctè percipit omnes differentias saporum, & hunc dicunt competere solis animalibus perfectis, & ab hoc separari tactum, vt in animalibus imperfectioribus, quæ talem gustum non habent; alter est gustus imperfectus, qui inest animalibus imperfectis, & re non distinguitur a tactu, sed solum ratione, & ab hoc tactus nō separatur, neque de eo loquitur hic Aristoteles, sed ipsum cōprehendit sub tactu; ζώφυτα, enim quatenus sentiunt alimentum calidum, vel frigidum, humidum, vel siccum, eatenus tangere dicuntur. (hæ nanque sunt differentiæ tactiles) sed quatenus idem sentiunt vt iucundum, vel molestum, eatenus gustare dicuntur; sola igitur ratione distinguitur gustus iste à tactu, non realiter. Sed hæc omnia licet concedi possint, mihi videntur esse præter rem, & melius est accipere responsionem Simplicij, rationabile enim est Aristotelem hic confusè loqui de sensibus, neque hanc duplicis gustus distinctionem considerare, sed simpliciter gustum sumere inter alios sensus, vt complectitur tam perfectum gustum, quàm imperfectum. Hoc modo sumendo gustum, certum est non dari tactum sine gustu aliquo. Dictum autem Aristotelis hoc in loco satis defenditur, dicendo, tactum separari à tribus saltem perfectioribus sensibus, cum quibus coniunctus est motus progressiuus, satis enim hoc Aristoteli est ad declarandum, quod sensus natura prior est motu, neque opportunum est dubitare de gustu.

TEXTVS XVIII.

Propter quam autem causam vtrumque horum accidit, posterius dicemus, nunc autem intantùm dictum sit solùm, quòd anima est horum, quæ dicta sunt, principium, & his definita est, vegetatiuo, sensitiuo, cogitatiuo, motu.



HIC Aristoteles se excusat, quod de ordine horum graduum exquisitius non loquatur, deinde scopum huius considerationis concludit ex dictis. Primum inquit, quòd causa horum duorum in præsentia non est quærenda, quia declarabitur posterius, intelligit autem illa duo, quæ proximè docuit, vnum cur nutritiuum possit esse sine sensitiuo; alterum cur sensus tactus possit esse sine alijs sensibus, proinde sine motu, & nō econuerso; horum enim causam afferet postea, non quidem in textu trigesimo, & trigesimoprimo, vt aliqui dicunt, sed in calce tertij libri, vbi exquisitè loquitur de huius ordinis ratione, ibi enim dicit causam, cur vegetatiuū possit esse sine sensu, esse, quia plantis, quæ vegetabiles sunt, non conuenit sensus, neque enim propter esse, neque propter bene esse requirunt sensum, cum sufficienter possint sine sensu seruari, natura enim nihil frustra facit, & præterea, cum earum materia debeat esse solida & dura, ne à frigore, & æstu facile corrumperetur, sensum habere non potuerūt, quia quæ sunt valde terrea, sunt inepta ad sentiendum, vt etiam ossa. Cur autem tactus possit ab alijs sensibus separari, causa est, quia solus tactus est animali necessarius, vt sit animal; alij verò sensus non faciunt animal, quà animal est, sed conferunt ad conseruationem animalis ad quærenda iuuantia, & ad nocua fugienda. Quoniam igitur animalia quædam imperfectiora non egent alijs sensibus pro sui conseruatione, cum fixa lapidibus sufficienter nutriantur, ideo natura eis alios sensus nō dedit, quia nihil frustra facit. Nunc igitur (inquit Aristoteles) non opus esse has causas considerare, siquidem loco suo considerabuntur, sed satis esse, sit ex his in præsentia habeamus id, quod est scopus præsentis speculationis, quod animæ natura in hoc cōsistit, vt sit principium constitutiuum horum quatuor graduum vitæ, seu rerum viuentium, per hoc enim postea definiet animam, hoc est per hos omnes gradus viuentium, quorum forma est: supra enim eam definiuit per hoc commune, quod est formale principium corporis organici, nunc autem non amplius dicet Aristoteles organici corporis, sed loco huius, cōmunis, ponet in definitione hos quatuor gradus corporum organicorum vt videbimus in Textu vigesimoquarto. Hic enim delineat quodammodo, & adumbrat ipsam animæ definitionem, dicens satis esse si in præsentia habeamus, quod anima est principium formale, & constitutiuum horum quatuor graduum viuentium, & actus primus ipsorum. Deinde adhuc magis hoc idem declarans subdit. *Et his definita est, vegetatiuo, sensitiuo, cogitatiuo, motu*, hoc est, natura animæ est in his constituta, vt videlicet sit forma, qua vegetabile est vegetabile, sensitiuum est sensitiuum, mutabile loco ex se sit mutabile loco ex se, & intellectiuum sit intellectiuū. In his autem gradibus numerandis non seruat hic Aristoteles ordinem nobilitatis, quem seruauit in Textu decimotertio, sed ordinem naturæ, quem postea declarauit, præterquam quòd

quòd in collocando gradu motus secundum locum, & hic, & ibi ordinem peruertit, cum enim eum hic, & ibi ponere debuerit mediũ inter sensum & intellectum, ponit vtrobique posteriorem vtrisque, & ratio est: quia reliqui tres gradus denotant tres species animæ secundum substantiam distinctas, quas Aristoteles hic significat nomine potentiarum dum dicit, *vegetatiuo, sensitiuo, cogitatiuo*, vt semper nomine potentiarum significat ipsas animæ partes; at motus non denotat quartam animæ speciem præter illas tres, sed solam operationem prodeuntem ab illis, scilicet, à sensu, & ab intellectu, ideo Aristoteles eum nominat post sensum, & intellectum, sicut etiam de ipso agit post sensum & intellectum in tertio libro. Quòd si proueniret ab alia specie animæ distincta ab illis, debuisset tractatio de potentia motiua poni statim post tractationem de sensu, & ante tractationem de intellectu. Ob id etiam est credendum, Aristotelem non dixisse motiuo, sed motu, ne gradum hunc appellans nomine potentiæ, dicere videretur, hanc esse quartam animæ speciem, cum in alijs nomine potentiarum significauerit ipsas diuersas animæ species, ob id in hoc solo vti voluit nomine operationis. Per hoc tamen non stat, quin per potentiam motiuam potuerit Aristoteles declarare vnum ex gradibus vitæ, licet enim non insequatur aliam aliquam animæ substantiam præter intellectiuam, & sensitiuam, tamen coniuncta est cum sensibus perfectioribus, & facit distinctionem per magis, & minus commune à gradu sensitiuo significante solum sensum tactus; tales enim vitæ gradus hic considerare constituit, qui essent inter se distincti per magis, & minus commune. Hæc etiam ratio est cur Aristoteles in declarandis his gradibus vitæ non nominauerit alias plures animæ potẽtias, vt imaginatiuam, appetitiuam, memoratiuam, & alias eiusmodi, nulla enim harum constituit gradum vitæ distinctum à prædictis quatuor per magis; & minus commune, sed qualibet est conuertibilis cum aliquo illorum quatuor graduum. Nam imaginatiua si communiter sumatur, vt complectitur tam perfectam, quam imperfectam imaginatiuam, conuertitur cum gradu sensitiuo, quia vbi sensus ibi aliqua imaginatio est, pariter & vbi sensus, ibi appetitus, vt Aristoteles mox dicturus est. Si verò pro sola perfecta, hæc propria est animalium perfectiorum, quæ sensus habent nobiliores, & motum progressiuum, pariter & memoria. Appetitus verò si sumatur pro appetitu intellectiuo, qui propriè vocatur voluntas, non facit gradum distinctum à quarto, quia inest omnibus, quibus inest intellectus, & solis. Idem dicendum est de alijs omnibus, seu potentijs, seu operationibus animæ, quæ hic ab Aristotele prætermissi fuerunt. Est etiam in hoc textu notandum, quòd Aristoteles valde confusè loquitur in hoc secundo libro de intellectu, & varijs nominibus ipsum appellat, supra enim in textu tertiodecimo nominauit νοῦν, idest intellectum, quia dictio significat ipsum in præstantissimo suo statu acceptum, & perfectissimam eius operationem; hic autem dicit, διανοητικῷ, idest discursiuo, seu cogitatiuo, ipsum nominans ab alia sua potentia, seu operatione imperfectiore, quæ est cogitare, seu discurrere a noto ad ignotum; in sequentibus etiam ipsum aliter appellabit, vt locis suis videbimus. Attamen negari non potest Aristotelem hic eundem denotare quartum vitæ gradum per hanc dictionem διανοητικὸν, quem antea significauit nomine intellectus, sunt enim operationes seu potentiæ eiusdem partis animæ, quæ nullam in ea differentiam faciunt per magis, & minus commune, sed in quo vna est, etiam aliæ insunt.

TEXTVS XIX.

Vtrum autem vnumquodque horum est anima, an pars animæ, & si pars, vtrum sic, vt sit separabilis ratione solùm, an & loco, de quibusdam quidem horum non est difficile videre, quædam autem dubitationem habent.



ACTA distinctione illorum graduum vitæ, vt hactenus vidimus, hic Aristoteles quasdã quæstiones proponit, quas postea soluet, pertinentes ad dictam graduum vitæ distinctionem. Quæstiones putat Auerroes hic proponi tres, sed eius sententia non est consona verbis Aristotelis, qui duas tantum quæstiones proponit, vt alij omnes interpretes cognouerunt. Reijcienda igitur est prima in ordine, quam ponit Auerroes, quia non est Aristotelis, neque Aristotele digna, cum sit penitus absurda, & accipiendæ aliæ duæ ab Auerroe positæ, & rectè etiam ab ipso intellectæ, has enim solas Aristoteles proponit. Prior quæstio est, vtrum singulus ex prædictis gradibus sit anima, an potius pars animæ. Secunda est, si singulus est pars animæ, an ita sit pars, vt secundum rationem tantùm sit separabilis ab alijs, an etiam loco. Sed in harum quæstionum intelligentia interpretes non consentiunt,

tiunt, & tota altercatio in prima quæstione consistit. Cum enim omnes consentiant, quòd hæ duæ quæstiones pertinent ad prædictos gradus vitæ, prout in eodem viuente reperiuntur, sicuti uidemus eas omnes partes animæ in homine reperiri; in hoc tamen dissentiunt, quod Latini, & illi omnes, qui putant non esse in eodem viuente plures animas secundum substantiam distinctas, sed semper vnam animam prædītam varijs potentijs etiam in homine, dicunt primam quæstionem esse talem, an qualibet illarum sit anima, id est substantia quædam animæ distincta ab alijs partibus tanquam substantijs diuersis, sicuti si dicamus esse in homine tres animas, vegetalem, sensitiuam, & intellectiuam, an potius sint partes vnius animæ, id est diuersæ potentiæ vnius animæ, quam partem postea supponens Aristoteles, veram esse, quæstionem secundam proponit talem. Si reuera sunt partes vnius animæ, non plures animæ distinctæ, an sint distinctæ, & separatæ inter se ratione solum, an etiam loco, vt Plato ponebat in diuersis partibus corporis diuersas animæ partes loco seiunctas à seinuicem. Contra hanc sententiam, sic arguo. Certum est, & ab omnibus concessum, quòd secundam quæstionem proponit Aristoteles respiciens opinionem Platonis, qui partes animæ ponebat loco distinctas in homine; Certum est etiam, quòd secunda quæstio supponit secundum membrum primæ verum esse, nam hoc quoque omnes concedunt, & ponitur ab Aristotele manifestè, quæ dicit. *Et si pars, vtrum sit, &c.* Supponit ergo, quòd qualibet sit pars, & quærit, an sit ita pars, vt sola ratione separetur ab alijs partibus, an etiam loco, vt putabat Plato, ergo secundum membrũ primæ quæstionis debet esse commune vtrique membro secundæ, cum sit diuisum respectu diuidentium, ergo si in prima quæstione secundum membrum sic intelligatur, an qualibet illarum sit pars, id est potentia animæ, non anima, necesse est, vt tota secunda quæstio intelligatur solum de potentijs animæ, non de animabus secundum substantiam distinctis, & sit quæstio, an potentiæ eiusdem animæ sint distinctæ solum ratione, an loco. Quare cum hoc propter Platonem dicatur, attribuet Aristoteles Platoni, quòd in diuersis corporis partibus posuerit diuersas tantum potentias vnius animæ, non substantias animæ distinctas. At hoc est falsum, quia (quicquid senserit Plato) non hoc ei attribuit Aristoteles, sed ei tribuit, quod tres diuersas partes animæ tanquam substantialiter distinctas locauerit in diuersis partibus corporis. Hoc manifestum est in vltimo capite primi libri, vbi Aristoteles contra hanc sententiam Platonis argumentatur hoc pacto. Si diuersæ partes animæ sunt assignatæ diuersis partibus corporis, totum compositum non erit vnum, siquidem vnitas non à materia sumitur, sed à forma, forma enim materiam continet, non materia formam; quòd si dicatur aliquam esse aliam formam superuenientem, quæ totum amplectatur, & omnia, quæ in eo sunt, contineat, hæc non potest esse nisi anima, de illa igitur redibit eadem quæstio, an sit distincta in partes loco seiunctas in corpore, nec ne, quare vel ibimus in infinitum, vel necesse est concedere in vno viuente vnam animam, quæ totum corpus informet, nec habeat partes loco separatas. Hoc est argumentum Aristotelis ibi contra Platonem, at si Plato non posuit distinctionem, nisi diuersarum potentiarum eiusdem animæ, argumentum hoc est nullius roboris, & facile solui potest. Dicet enim Plato compositum esse vnum ab ipsa animæ substantia, quæ totum corpus informat, non à potentijs, nam etiam secundum Aristotelem potentiæ animæ, quæ in organis proprijs exercentur, locis distinctæ sunt in eodem viuente. Argumentum igitur Aristotelis si debet aliquam habere vim contra Platonem, supponitur opinio Platonis fuisse, quòd in diuersis partibus corporis sint diuersæ partes animæ secundum substantiam distinctæ, tunc enim rectè quæritur, quomodo totum compositum sit vnum. Necesse igitur est, vt secundum primæ quæstionis membrum intelligatur de partibus animæ secundum substantiam distinctis, ita vt secunda postea fiat quæstio talis. Si sunt diuersæ partes animæ, quæritur, an

sint solum ratione separatæ in eodem viuente, an etiam loco, Plato quidem censuit loco, at Aristoteles sola ratione, quod in sequenti textu probabit, voluit enim in homine esse tres animas secundum substantiam distinctas, vegetalem, sensitiuam, & intellectiuam, non tamen loco distinctas, vt Plato, sed ita vt singulæ totum corpus informent, vegetalis totum, sensitiua totum, intellectiua totum. Hoc modo hunc locum interpretantur Themistius, Simplicius, & Auerroes, & hæc etiam fuit mens Alexandri in primo suo libro de anima capite vltimo. Dicit enim, si partes animæ essent loco distinctæ in animali, essent multæ animæ non partes vnius; dum enim de solis potentijs loquimur, certum est, quòd etiam si ponantur loco distinctæ, non propterea fit, vt ponantur multæ animæ, sed vna esse potest animæ substantia, quam omnes insequuntur. Dicimus igitur secundum hos omnes interpretes Græcos, & Auerroem, quòd prima quæstio ita intelligenda est, vt nomine animæ absolutè prolato intelligamus animam perfectam, quæ sufficiat ad dandum esse rei completum, sine ope alterius, qua ratione nulla dictarum est anima, dum accipiantur vt iunctæ simul in eodem viuente, sed quælibet est pars tantum animæ, non anima perfecta. In homine enim nec intellectiua pars potest esse sine alijs, quas ex necessitate præsupponit, nec aliæ sine ipsa, quia formæ genericæ non possunt existere sine forma specifica, hoc est, neque forma potest esse sine materia, neque materia sine forma, in homine enim pars intellectiua tenet locum formæ, cæteræ autem partes animæ respectu eius sunt loco materiæ, & respectu illius sunt tanquam perfectibile respectu perfectionis, & tanquam potentia respectu actus. Ex omnibus igitur partibus animæ in homine fit vnum tanquam ex perfectione, & perfectibili, quod totum aggregatum dicitur tota anima, & quælibet illarum dicitur pars animæ, licet inter se distinctæ sint tanquam formæ substantiales diuersæ, subordinatæ tamen, ita vt ex eis vnum fieri queat. Hoc modo si prima quæstio intelligatur, manifestum est proponi vtranque quæstionem propter Platonem, cum enim ei hanc sententiam attribuat Aristoteles, vt posuerit plures animæ partes in homine locis distinctas, cognoscitiuam in cerebro, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde, volens huius sententiæ veritatem exquirere, ne forte in errorem ducamur, quærit, an quælibet illarum sit anima, an pars animæ. Anima enim esset quælibet, si nullam inter se pendentiam, aut colligantiam haberent, sed vna informaret cerebrum, alia cor, alia hepar, & per se singula sufficienter daret esse specificum. Hoc membrum, quòd quælibet sit anima perfecta, dimittit Aristoteles, vt manifestè falsum, nec a Platone concessum, quia tunc clarissimum esset, quòd homo non esset vnum, sed esset aggregatum trium distinctorum animalium, quorum nulla esset vnitas, nisi per contactum. Accipit igitur Aristoteles sine alio huius primæ quæstionis examine alterum membrum, quod quælibet sit pars animæ, non anima completa, videlicet, dum simul sunt in eodem viuente, hæc enim Platonis quoque opinio fuit, qui putauit tres illas esse partes animæ, & talem inter se colligantiam habere, vt vna sine reliquis esse nequeat, & omnes simul iunctæ integram hominis animam constituant, licet inter se secundum substantiam distinctæ sint, & specie differant. Hoc igitur sumens pro comperto, quòd sint partes animæ, facit Aristoteles secundam quæstionem, an sint separatæ loco hæ partes in eadem viuente, quæ Platonis opinio fuit, an potius simul sint loco, & subiecto, & sola ratione distinguantur. Sic frigiditas, & albedo in niue sunt simul loco, & subiecto, non enim in vna parte est albedo, in alia frigiditas, sed in qualibet parte est vtraque, licet essentialiter distinguantur, sic etiam materia, & forma simul sunt in qualibet parte compositi, & sola ratione, & essentia distinguuntur, & separantur per intellectum. Hæc fuit opinio Aristotelis, qui in hoc conuenit cum Platone, quòd putauit

has esse diuersas partes in hoc autem ab illo discrepauit, quòd uoluit eas non esse loco distinctas animæ, & secundum substantiam distinctas, sed sola ratione ab inuicem separari, & hanc quæstionem ideo proponere voluit, vt hanc partem ostenderet veram esse, quod quidem fauet in contextu sequente, vt suam sententiam opponat dogmati Platonis, qui has partes etiam loco separabat. Hæc est vera huius loci interpretio secundũ Themistium, Auerroem & Simplicium. Nam in prima quæstione dicunt Themistius, & Auerroes, quod quærere an unaquæque harum sit anima est quærere, an sit anima per se, idest, anima, perfecta sine vlla pendentia ab alijs. Simplicius autem clarius loquitur dicẽs quæri per hoc, an quælibet istarum sit anima αὐτοτελής, idest perfecta & sibi sufficiens, quod quidem, nec Aristoteles, nec Plato existimauit, sed vterque voluit esse partes animæ. Nam de Platone habemus testimonium Aristotelis clarum in capite vltimo primi libri, vbi dicit, Platonem posuisse in animali animam partibilẽ; idest in partes diuisam, quasi non posuerit Plato has vt distinctas animas & singulas completas, & sibi sufficientes, sed tanquã partes vnius animæ perfectæ ut diximus. Si quis autẽ quæreret, quomodo intelligantur esse partes, dicere possumus, quòd duobus modis, sunt enim partes subiectiuę, cum sint species distinctę ipsius animæ tanquam generis communis analogi; sunt etiam partes essentiales quia iungũtur simul per potentiam, & actum, per perfectibile, & perfectionem: sicut enim ex materia, & formis elementorum & omnibus his animæ partibus fit unius homo, cuius hæ omnes sunt essentiales partes, ita dum totam animam hominis consideramus, ea dici potest anima una constans ex diuersis his partibus essentialibus ita subordinatis & unitis, ita tamen vt hæc vnio intelligatur facta non sine materię interuentu. Ex pluribus enim formis non fit vnum, nisi prout in materia recipiuntur, & sunt inter se subordinatæ. His quęstionibus propositis Arist. primam omnino missam facit, neque amplius eam examinat, quia supponit manifestum, quòd quęlibet nõ sit anima completa, & per se sufficiẽs, sed sit pars animæ, ideo ad secundam quæstionem respõdere volẽs dicit, facile esse ostẽdere de aliqbus partibus quidnam secundũ veritatẽ sentiendũ sit; de quibusdam autẽ dubiũ esse, hę autẽ quę nã sint, ipsemet postea declarabit, nã in textu sequẽte ostendet, manifestũ esse de tribus, qđ loco separatę nõ sunt, videlicet de vegetali, sensitiua, & motiua, postea verò in vigesimoprimo dicit, dubiũ esse de quarta parte, de intellectu, qui cũ videat ꝑpetuus & immortalis esse, nõ modo ab alijs partibus, sed ẽt oĩno a corpore vl̃ re ipsa separabilis esse. Et inde sumit cõprobatio nostræ expositionis, & refutatio alterius, quàm impugnauimus. Si enim hic Aristoteles non propriè partes has vocaret, sed significaret tantum potentias, non posset dicere, dubiũ esse de intellectiua, an sit separabilis à corpore, quia non potest de accidente dubitari, an separari, & per se subsistere queat, sed dubitatur de ipsa substantia animæ intellectiuæ, an sit separabilis ab alijs partibus tanquam formis, & substantijs distinctis. Patet etiam ex dictis error Simplicij refellentis Alexandri expositionem, quam nos secuti sumus, quando enim dicit Aristoteles, dubium esse de quibusdam, de alijs autem esse facile ostendere, Alexander exposuit dubium esse de intellectu, de cæteris facile esse demonstrare, quòd non possunt ab inuicem separari. Simplicius autem inquit, Aristotelem dicere non posse, quòd sit dubiũ de intellectu, an sit separabilis, cum clarum, & indubitatum sit, ꝙ intellectus sit à corpore separabilis, & immortalis, neque Aristoteles hoc vnquã in dubiũ reuocauerit; Ideo aliter interpretando dicit, Aristotelem significare, esse dubium de sensibus exterioribus, qui videntur non solum ratione, sed etiam loco ab inuicem separari. Visus enim est in oculis, non in auribus; auditus in auribus, non in oculis, de his igitur dubia res est: attamen rei vnius est, quod hæc distinctio non est partium animæ, sed organorum tantum, quia anima sensitiua est similiter in toto corpore. Sed error Simplicij per se satis manifestus est, hactenus enim Aristoteles nullam fecit sensuum distinctionem, sed solum distinxit quatuor illos gradus vitæ vegetalem, sensitiuum, motiuum, & intellectiuum, quos etiam proximè in textu 18. nominauerat. Ideo nunc dicens, *vnumquodque horum*, non potest significare nisi distinctionem, seu separationem horum quatuor graduum inter se, sed non sensuum, solum enim nominauit tactum, qui est in toto corpore, cæteros non nominauit, sed solum cõfusè eos sumpsit ad significandum tertium gradum vitæ, qui est motus secundum locum. Præterea soluens Aristoteles hanc secundam quæstionem in sequentibus, seipsum clarè interpretatur, in sequenti enim textu dicit, ꝙ de tribus gradibus vitæ patet, ꝙ non sunt loco separati inter se in eodem viuente: deinde in vigesimoprimo inquit, dubium esse de intellectu, & alibi determinandum, quę est hoc in loco expositio Alexandri. Notandum præterea hic est, quòd hæc Platonis opinio fuit etiam in capite vltimo primi libri ab Aristotele reprobata, videlicet, quòd partes animæ sint loco separatæ in eodem viuente, sed quia ibi disputatiuè tantum locutus est, ideo nunc iterum quæstionem hanc in medium proponit soluendam, quoniam ibi non fuit eius consilium determinare huiusce rei veritatem, sed solum contra Platonem di-

ſputare, hic verò docendi gratia loquitur, & veritatem declarare vult, nec tamen in præſentia id perfectè facit, quia dubium remanet de intellectu, quod non ſoluetur, niſi in tertio libro.

TEXTVS XX.

Sicut enim in plantis quædam diuiſæ videntur viuere, & ſeparatæ ab inuicem, tanquam exiſtente in his anima, actu quidem vna in vnaquaque planta, potentia autem pluribus, ſic videmus & circa alias differentias animæ accidere in his, quæ in inſectis. Etenim ſenſum vtraque partium habet, & motum ſecundum locum; ſi autem ſenſum, & imaginationem & appetitum, vbi enim ſenſus eſt, & dolor, & voluptas conſequitur, vbi autem hæc ſunt, ex neceſſitate, & deſiderium eſt.



N hoc textu vult Ariſtoteles oſtendere, in quibus animæ partibus ſit verum id, quod modo dixit, quod non ſunt loco ſeparatæ in eodem viuente. Communis omnium ſententia eſt, quòd hoc oſtendat duobus argumẽtis acceptis à rebus manifeſtis, & euidẽtibus, vno à plantis, altero ab animalibus annuloſis, quæ dicuntur inſecta, a Græcis ἔντομα, in plantis enim ſunt tres potentiæ animæ vegetalis, nutrire, augere, & generare ſibi ſimile, quæ non ſunt loco ſeparatæ in planta: non enim in vno ramo eſt potentia nutriendi; in alio potentia augendi; in alio potentia generandi, ſed omnes ſimul in ſingulis ramis, quod patet in ramo abſciſſo; auulſus enim ramus à planta, & iterum germinans, retinet has omnes potentias, nam & nutritur, & augetur & aptus eſt generare aliam ſimilem plantam. Hoc idẽ inſpicimus in animalibus inſectis, quæ diuiſa in fruſta adhuc viuunt aliquãdiu, in his enim ſunt plures potẽtiæ animæ, nempe tres prædictæ pertinẽtes ad vegetalem, & præterea ſenſus, & motus, quæ tamẽ non ſunt loco diſtinctę, ſed ſimul oẽs, quia diuiſa lacerta in duas partes, nõ videmus in vna parte eſſe vnã potẽtiam, in altera aliam, ſed oẽs in vtralibet; nã in vtraque ſeparatim ſumpta ineſt & ſenſus, & motus, non in vna ſenſus, in altera motus. Ad maiorẽ etiã cõprobationem affert Ariſt. etiã duas alias animæ potẽtias, quarum antea non meminit; imaginatiuã & appetitiuã, & inquit, ſingulas lacertę partes habere & appetitũ, & imaginationẽ, quare patet has oẽs virtutes ſimul eſſe in ſingulis partibus lacertę, nec eſſe ſeparatas loco. Hęc eſt communis oĩum interpretatio, quę mihi nullo modo probari poteſt. Vnicum.n. argumẽtum ab Ariſt. adduci puto ſumptum ab animalibus inſectis; quod autem de plantis dr̃, non eſt argumentũ diſtinctũ ab illo, ſed pertinet ad maiorẽ declarationẽ, & intelligentiam argumẽti ſumpti ab animalibus, quod oſtẽdo tum ſententiã Ariſt. conſiderãs; tũ verba. Certum eſt Ariſt. loqui de ſeparatione illarũ quatuor potẽtiarum animę, à quibus dixit quatuor viuentiũ gradus cõſtitui, & cõſiderare, an vna detur loco ſeparata ab alijs in eodem viuẽte, necne, in diuerſis.n. viuentibus clarũ eſt, ꝙ loco ſeiunctæ ſunt, vt vegetalis in planta, & ſenſitiua in equo. Oportet igĩ tale viuẽs cõſiderari, in quo plures harũ potentiarum inſint, vt oſtẽdatur, eas nõ eſſe loco diſtinctas in illo viuẽte, ergo à plantis nullum argumẽtum ſumi poteſt, quia iam dixit Ariſt. ꝙ in his vna tantũ ineſt prædictarũ partium, quæ eſt pars vegetalis. Neque admittẽdum eſt id, quod interpretes hãc obiectionẽ vidẽtes excogunt dicentes, tres eſſe potẽtias animæ vegetalis in plãta, nutrire, augere, & generare, patet enim in litera, Ariſt. de nulla harum mẽtionẽ facere, neque ſupra has vnquã nominauiſſe, quare adhuc ſunt incognitæ, quomodo igĩ ſumit argumẽtum à rebus manifeſtis? immo vidimus in textu decimotertio, Ariſt. nominaſſe nutritionẽ, & augmẽtum, non tamen vt diſtinctas potẽtias, ſed vt vnã, quæ vnũ vitæ gradũ cõſtituat; dixit.n. quòd ẽt ſi vnus tantũ eorũ graduũ inſit, res dr̃ viuere, & hoc oſtẽdit de plantis, quare hęc oĩa habuit tanquã vnum, & vnã potentiã vegetalẽ. Ideo etiã hic videmus, Ariſt. in planta nullam aliam cõſiderare potẽtiam animæ, quàm vnam vegetalem, nil enim aliud dicit, quàm quòd plantarum partes diſiunctæ à toto adhuc viuunt, & retinent eandem animæ potentiam, quæ in tota erat, erat enim vna potentia actu, poteſtate verò plures, quare nihil dicit de multitudine potentiarum actuali in planta, ſed de vna eius potentia, quæ poteſtate eſt plures, & per diuiſionem fit plures. Neque dicit Ariſt. quòd in ramo abſciſſo à planta ſint iunctæ multæ potẽtiæ, vt illi ſomniant, ſed vnam cõſiderat potentiam animę in ramo, ſicut vnam conſiderat in tota planta

confir-

confirmatur considerando illam dictionem *sicut*, cui postea respondet illa dictio, *sic*, quæ significant, quòd illud, quod de plantis dicit, dicitur ad declarandum argumentum acceptum ex animalibus, sed non vt alterum argumentum per se. Ab hac huius loci vera interpretatione non videtur alienus esse Auerroes, qui ne verbum quidem facit de illis diuersis potentijs animæ vegetalis, sed eam considerat vt vnam animæ potentiam, & argumentum sumit cum Aristotele ab animalibus insectis. Ego igitur puto vnicum argumentum ab Aristotele fieri sumptum ab illis animalibus, eorum enim partes à seinuicem diuisæ viuunt, non tamen ita, ut in vna sit vna potentia animæ, in alia verò alia, sed omnes simul potentiæ in singula parte. Diuisa enim lacerta in duas partes, non videmus in vna remanere solum sensum sine motu, in altera verò solum motum sine sensu, sed simul sensum, & motum in vtraque separatim accepta. Quòd enim vtraque moueatur manifestum est; quòd verò vtraque sentiat, patet, si pungatur, dolet enim quia sentit. De anima autem vegetali Aristoteles nihil dicit, supponit enim, eam in vtraque esse, cum vtraque sit viuens, neque enim motus, neque sensus, esse potest sine vita, hoc est sine parte vegetali. Quoniam igitur in animalibus insectis manifestum est, quòd in singula parte simul sunt hæ tres potentiæ, vegetalis, sensitiua, & motiua, patet, quòd hæ non sunt distinctæ loco. Quod de his insectis animalibus videmus, similiter de animalibus omnibus dicere debemus, quia eadem lex in omnibus esse debet. Hoc itaque est argumẽtum Aristotelis. Quòd verò de plantis dicitur, reuera ad hoc idem confirmandum pertinere non potest, cum in ijs non consideretur in præsentia alia animæ potentia, quàm vna vegetalis, sed confert ad melius intelligendum argumentum prædictum sumptum ab animalibus, in his enim obscurius est, propterea quod diuisa non diu viuunt, sed post breue tempus intereunt, quare dubium aliquod in his esse poterat, ideo hoc idem voluit considerare Aristoteles in plantis, in quibus manifestè hoc idem est, quoniam partes diuisæ possunt diutissimè viuere, postquàm euaserunt nouæ aliæ plantæ, quæ prius erant rami. Apparet enim manifestissime quòd eadem animæ potentia, est in omnibus partibus, neque vnam tãtùm partem occupat, sed omnes, quare idem credere possumus de pluribus potentijs. Quas videmus, (licet breui tempore) in partibus animalium diuisis seruari, quælibet enim harum potentiarum æquè in omnibus animalis partibus est, quare non differunt loco, sed sola ratione. Hanc expositionem confirmant ea, quæ ab Aristotele dicuntur in textu nonagesimotertio, & nonagesimoquarto, primi libri vbi hanc eandem sententiam legimus, quæ seruantur in singula parte, ita ut singula totum corpus informet, quod declarat tum ex plantis, tum ex animalibus insectis, & addit non esse dubitandum de his animalibus, eo quòd eorum partes diuisæ parum durent, satis enim est, quòd aliquandiu durent, quare maiorem significat huiusce rei euidentiam esse in plantis, quarum partes diuisæ diu viuunt. Ideo nunc verbum *videntur*, significat euidentiam, sed non dubitationem. Patet igitur ex dictis, quòd argumentum sumptum à plantis non probat propositum principale, quod plures potentiæ non distinguantur loco, quandoquidem in planta non sunt plures potentiæ, sed vna, quæ in præsentia consideretur: sed solum probat, quòd quęlibet animę pars informat omnes partes corporis; non vnam sine alijs. Ex hoc enim magis inducimur, vt credamus, quòd in animalibus omnibus plures potentię non sint loco diuisę, sed simul iunctę in qualibet parte, quemadmodum videmus, licet per modicum tempus, in partibus diuisis animalium insectorum. Ratione Aristotelis intellecta quędam in verbis consideranda sunt. Inquit Aristoteles, *tanquam existente in his anima, actu quidem una in vnaquaque planta, potestate autem pluribus*, quibus verbis videtur soluere tacitum dubium, quoniam enim planta vnicam habet animam, dubium videri poterat, quomodo ramus ab ea abscissus possit habere animam, cum etiam in reliqua planta remaneat anima, sequeretur enim, quòd ante abscissionem planta habebat duas animas, non vnam. Ad hoc igitur respondere volens Aristoteles inquit, non esse absurdum, si plãtu dicatur plures habere animas, scilicet, potestate, non actu, cum enim anima plantæ sit forma materialis, & extensa ad extensionem materiæ, facta est diuisibilis ad diuisionem corporis, quemadmodum igitur corpus, cum sit continuum, & actu vnum, est plura potestate, quia potest diuidi in plura, ita anima facta diuisibilis propter corpus, in quo est, est vna actu, & potestate plures, proinde post diuisionem rami factę sunt plures actu, nempe numero plures, specie tamen vna, sed ante diuisionem erat vna etiam numero. Sed aliqui fuere, qui aliter locum hunc interpretati sunt, dixerunt enim totam quidem plantam habere vnicam animam, & partem plantæ habere partem illius animę, sicuti nos diximus, sed post abscissionem rami à planta corrumpi partem illam animę, quę in ramo coniuncto erat, & generari statim in illo ramo aliam nouam animam eiusdem speciei, ad quam nouam animam ramus ille prius erat in pura potentia. Sed hæc expositio admittenda non est, quia multa eam sequuntur absurda. Primum enim sequitur,

quòd forma substantialis educeretur de materia sine vlla præuia dispositione sequitur etiam, quòd esset transmutatio substantialis de forma simili ad formam similem in specie, quod omninò impossibile est. Fieret etiã mutatio substantialis in instante absque vlla alteratione, & alia plura eiusmodi absurda sequerentur, quæ quisque considerare potest. Ideo aduertendum est, quòd quando Aristoteles inquit in planta tota vnã esse animam actu, plures verò potestate, non debemus intelligere, quòd in planta nondum diuisa illæ plures animæ ita habeant esse potentiale, vt sint in potentia ad esse simpliciter, & ad esse reale. Hoc enim falsum esset, propterea quòd iam actu sunt, & habent esse reale, sed non habent esse diuisum, & esse totale, sed partiale; quælibet enim existit, vt pars animæ, non vt anima tota, sunt igitur in potentia ad esse totale, & mutantur ab esse partiali ad esse totale, & hoc significat hic Aristoteles. Non autem dicuntur esse in potentia ad esse reale, nec mutantur de non esse simpliciter ad esse simpliciter, sicut illi imaginantur. Videtur hoc in loco significare Aristoteles animam esse totam in toto corpore, & partem in parte, ideo occasionem dedit illi quæstioni vulgatæ, an anima sit tota in toto, & pars in parte, an potius tota in toto, & tota in qualibet parte, qua de re nos posterius alio in loco disputabimus. Hæc quæ de plantis dicta sunt, ad id solum pertinent, vt cognoscamus, quod sicut in plantis illa vna animæ potentia, quam habent, est in omnibus partibus ipsius plantæ; ita etiam euenit, *circa alias differentias*, idest circa plures illas potentias, quas habent animalia, patet enim in animalibus insectis, quòd plures potentiæ animæ, quæ sunt in toto, remanent etiam omnes in parte diuisa à toto. Consideranda sunt verba illa. *Si autem sensum, & imaginationem, & appetitum*. Ad maiorem confirmationem considerat Aristoteles duas alias animæ potentias præter illas, quas hactenus nominauit, videlicet appetitum, & imaginatiuam, quas, inquit, simul inesse in qualibet parte eius animalis cum alijs prænominatis, neque loco esse disiunctas, vt tãdem colligamus, quòd hæ omnes potentiæ simul sunt in qualibet parte, sed non hæc in hac parte, illa in illa. De appetitu quidem quòd insit in qualibet animalis parte, probat Aristoteles considerando easdem partes animalis insecti diuisas, & inquit: vbi est sensus, ibi est voluptas & dolor, & vbi hæc sũt, ibi est appetitus, ergo vbi sensus, ibi appetitus; quælibet autem pars habet sensum, ergo quælibet habet appetitum. Quòd enim vtraque pars, diuisione facta, habeat sensum, & motũ, iam manifestum est. Maior. Syllogismi patet, quia vbi voluptas est, necessariò est appetitus prosequendi, & vbi est dolor, est necessariò appetitus fugiendi. Patet etiam minor, quia sensu discernimus amica ab inimicis, ex amicis autem necesse est voluptatem capere, & ex inimicis dolorem, quare vbi est sensus, ibi est voluptas, vel dolor, proinde & appetitus. Sed de imaginatione, quòd in vtraque parte insit, nullam affert probationem Aristoteles, quia de re multi hic dubitant, quoniam magis de imaginatione probare oportebat, quàm de appetitu. Quòd enim vbi sensus, ibi sit appetitus, facile est ostendere argumento nunc formato: sed quòd vbi sensus est, ibi sit imaginatio, magis est dubium, omne nanque animal habet sensum, at nõ omne animal habet imaginationem, vt dicit postea Aristoteles in textu trigesimosecundo, & clarius in centesimoquinquagesimosexto huius libri Ad hanc difficultatem Ioannes Grammaticus inquit, Aristotelem data opera omisisse probationẽ de imaginatione, quia reuera falsum erat, quòd vbi sit sensus, ibi sit imaginatio. Sed hæc Ioannis responsio non est admittenda, cum apertè Aristoteli aduersetur, qui hic dicit vtranque partem diuisam habere imaginationem, & appetitum, quia habet sensum; ergo vult, quòd omne animal habeat imaginationem, cum omne animal habeat sensum; quare vel dictum hoc Aristotelis falsum est, vel falsa Ioannis responsio. Melius igitur est, vt cum Auerroe dicamus, Aristotelem significare voluisse, quòd eodem argumento ostenditur de imaginatione, & de appetitu, videlicet quòd vbi est sensus, ibi est imaginatio, quoniam enim sensum consequitur voluptas, vel dolor, & hos consequitur appetitus prosequendi, vel fugiendi, necesse est, aliquam esse in nobis causam huius motus, & sic etiam in illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur insecta, hęc autem non est nisi causa finalis, ipsa scilicet res prosequenda, vel fugienda, hæc autem dum accipitur secundum esse reale, quod extra animam habet, (inquit Auertoes) non potest moueri ipsum animal, ergo oportet vt illa eadem res moueat animal, prout est in ipso secundum esse imaginatum, sic enim omnis finis mouere dicitur, videlicet non secundum suum esse reale, sed vt in anima concipitur. Non est igitur appetitus sine imaginatione, & Aristoteles rectè dicit, vbi est sensus, ibi est imaginatio, & appetitus; & iure imaginationẽ præponit, quia non fit appetitus in animali, nisi aliqua imaginatio præcesserit: expressit autem Aristoteles probationem de appetitu, sed non expressit de imaginatione, quoniam (vt postea asseret in textu vigesimonono) dubiũ est de imaginatione, an omnibus animalibus insit, necne, non ita dubium est de appetitu. Ideo videtur Aristoteles de hac variè locutus esse, hic enim, inqt, omne animal habere imaginationem, quod idem negare videt in textu

trigesimo-

trigesimosecundo, & centesimoquinquagesimosexto, sed hæc contradictio soluitur hic ab Auerroe, & à Græcis per distinctionē imaginatiuæ: Duplex enim est, vna perfecta, quę non omnibus animalibus inest, sed perfectioribus tantum; altera imperfecta, quæ inest omni habenti sensum, vt Aristoteles clarè testatur in textu quinquagesimosexto tertij libri. Harum autem differentia est, quoniam phantasia perfecta imaginatur etiam absentia, quę nullus tunc externus sensus actu sentiat, immo & obiectum fictum, & hircoceruum, & montem aureum; imperfecta verò inest etiā habētibus solum sensum tactus, nec imaginatur nisi obiectum præsens, idest quod actu sentiatur à sensu externo, quo cessante, cessat etiam imaginatio. Hæc etiam ab altera differt ratione organi, perfecta nanque phantasia obtinet in animali determinatum organū, siue sit cor, vel aliquis ventriculus crebri, vel aliud quippiam, de quo in præsentia non est disputandum; imperfecta verò non habet determinatum organum, sed fit in toto animali, hoc est in qualibet eius parte indistinctè, ideo imperfectum organum habet, quod nō potest retinere speciem post sensationem. Aristoteles igitur hic sumit imaginatiuam largè, prout amplectitur tam perfectam, quàm imperfectā: ideo dicit, eam inesse omnibus habentibus sensum; alibi verò quando dicit, non omnia animalia habere imaginatiuam, intelligit imaginatiuam perfectam, vt eos locos cōsiderantibus manifestum est. Sed aliqui aduersus Auerroem ostendere nituntur, quòd phātasia imperfecta operatur, etiam absente obiecto, propterea quod si imaginatio mouet animal ad prosequendum aliquod delectabile, illud certè est absens, cum nondum sit acquisitum. Ad hoc respondendum est, quòd quicquid sit de eo, quod appetitur, quando dicimus obiectū præsens, nil aliud intelligimus, quàm obiectū mouens actu sensum exteriorem, phantasia enim nō operatur nisi hoc operante, hoc autem est maximè præsens illis imperfectis animalibus, quæ solum habent tactū, necesse est enim vt sit contiguum penitus, si debeat agere in sensum tactus; si verò de alijs quoque perfectioribus sensibus loquamur, obiectum dicitur præsens, quando per aerem, vel aquā mediam peruenit eius actio ad sensum. Sunt etiam, qui distinguant imaginatiuam in plures gradus, illa enim, quæ perfecta dicitur, diuidunt in magis, & minus perfectam, nempe determinatam, & indeterminatam, sed ad hunc locum hæc consideratio minimè pertinet, ideo dimittatur, satis nanque est in præsentia distinctio illa, qua cum alijs vsi sumus. Hic dubitat quidam aduersus hanc Aristotelis rationem, volens enim probare, quòd potentiæ animæ non sunt loco distinctę in animali, facit ipsius animalis insecti diuisionem per transuersum in duas partes, & considerat in vtraque esse sensum, & motum, & imaginationem, & appetitum. At hæc probatio videtur insufficiens, quia potest alio modo diuidi lacerta in partes, in quibus nulla potentia animæ remaneat, vt si diuidatur per longitudinem, statim enim omnes partes intereunt, hoc idem dici potest de diuisione plantæ per longitudinem facta. quare per hanc diuisionem non ostenditur, quòd in qualibet parte omnes simul potentiæ animę seruentur; Proinde dici potest vnam potentiam animæ esse in vna animalis parte, aliam in alia. Ad soluendum hanc difficultatem ipse nil aliud dicit; nisi quod ostendere nititur, esse consiliū Aristotelis in hac argumentatione probare, quòd nullo modo istæ potentiæ possint esse adiunctæ locis distinctis in animali, videlicet, neque vt subiectis adæquatis, neque vt principalibus, vt si quis diceret vnam potentiam esse radicatam in corde, & ab eo communicatam cum toto corpore, aliam esse radicatam in cerebro, & ab eo diffusam per vniuersum corpus, & sic de alijs, adeo vt sententia Aristotelis sit, quòd qualibet animę pars sit in omnibus partibus corporis, & in eis æqualiter, non in vna principaliter, in alia verò secundariò, ac depēdenter. Ego verò existimo & obiectionem ad propositum non pertinere, posseque vnico verbo dissolui; & si pertineret, ea solutione non tolli, & falsa esse illa, quæ in ipsa solutione dicuntur. Quòd quidem obiectio sit præter rem, facilè est ostendere, quia non est Aristotelis scopus in hac argumentatione probare, quòd quomodocunque facta diuisione lacertæ in partes, seruentur in singula parte omnes potentiæ animæ, hoc enim si cōsilium philosophi esset, vtique dubium maximè vigeret, immo esset insolubile, quandoquidem talis potest fieri diuisio lacertæ in partes non modo secundum longitudinem, vt in dubio dicebatur, verum etiam secundum latitudinem in plurimas, ac minutas partes, in quibus nulla remaneat potentia animæ post diuisionem, quia simul omnes intereunt, non igitur ita sumenda est probatio Aristotelis præsens, quasi sit Inductio, qua Aristoteles ostendere velit, quòd in omnibus partibus diuisis, vtcunque id fiat, omnes simul potentiæ animę seruentur; sic enim esset inefficax, & prædicta difficultate vrgeretur. Sed sumenda est tanquā ratio à signo, qua ex aliquarū partium disiunctione cognoscamus tanquam ex signo, quòd in qualibet parte sunt omnes potentiæ animæ simul. Aliud enim est loqui de partibus animalis disiunctis, aliud de cōiunctis in toto animali. De coniunctis quidem sententia Aristotelis est, quòd omnes simul partes animæ in singula parte animalis reperiantur, & hoc vult hac ratione ostendere: at de disiunctis non dicit, quòd in qualibet parte diuisa seruentur omnes potentiæ,

tentię, hoc enim falsum est, tum quia non in omnibus animalibus hoc euenit, vt partes diuisę viuant, tum quia neque omnino in his, siquidem datur talis horum diuisio, vt diximus, qua omnes partes animę aboleantur, & nulla maneat, sed solum sumit de aliquibus partibus, quòd diuisę viuant, & seruent singulę cunctas animę potentias, vt ex hoc signo ostẽdat, ꝙ ita est de omnibus omnium animalium partibus in ipso animali cõiunctis. Hoc patet, quia Aristoteles de plantis sumit, quòd, *quædam diuisæ viuunt*, non dicit, ꝙ omnes, sed quod quędam, quia non esset verum de omnibus. Sic etiam de animalibus annulosis dicit, *vtraque partium*, quia supponit factam diuisionem in paucas partes, vt in duas, non in plurimas minutas. Ideo non est ignorandum, in quo consistat vis huius rationis Aristotelis, ipse enim hoc signo vti voluit tãquam tali, ex quo sumi quidem possit argumentum pro sua opinione, sed pro contraria nullum. Datur talis diuisio aliquorum animalium, vt post eam omnes potentię animę seruentur aliquandiu in singula parte diuisa, ꝙ quidem fauet opinioni Aristotelis; datur etiam diuisio talis, vt post eam nulla animę potentia seruetur in partibus diuisis, & hoc neque opinioni Aristotelis fauet, neque opinioni contrariæ. Hinc enim neque ostendere possumus, ꝙ omnes sint in singula parte, neque quod sint locis distinctę, vt putauit Plato. Sed nulla datur diuisio, quę faueat opinioni Platonis, hoc est vt in vna parte diuisa videamus hanc tantum potentiam, non alias; in alia parte aliam sine alijs. Non vult igitur dicere Aristoteles, ꝙ semper post diuisionem animalis in partes seruentur omnes potentię animę in singulis partibus, sed solum significare vult, ꝙ quando post diuisionem animalis seruatur vita in partibus, ita seruatur, vt omnes potentię maneant simul in singula parte. Hæc est vis rationis Aristotelis, quare dubium ad rem non pertinet, cum huic consilio non officiat. Sed dato etiam, ꝙ mens Aristotelis fuisset probare, ꝙ in omnibus partibus animalis post diuisionẽ vita seruetur, tamen solutio illa non tollit difficultatem. Non solum enim dicere oportet scopum esse Aristotelis ostendere, ꝙ neutro illorum modorum possint potentię animę esse locodistinctę, sed declarare etiam oportet, quomodo ratio hęc Aristotelis id probet, quod certè ea solutio non declarat, & dubiũ integrum manet. Stante enim eo ꝙ secundum aliquam diuisionem nulla remanet vita in partibus animalis, dubium manet, an in singulis partibus omnes simul potẽtię fuerint ante diuisionem, an potius locis distinctæ. Illud etiam in ea solutione falsum dicitur, quòd Aristoteles intendat hac ratione etiam cõfutare illum sensum, quòd potentiæ animę sint radicatæ primariò in aliqua animalis parte, deinde secundariò ad alias partes diffusę, ego enim dico, sensum hũc verum esse, neque ab eo in præsentia confutari, nam secundum Aristotelem cor est principium totius potentiæ sensitiuæ in animalibus, in quo radicata est tota vis sentiendi, vnde postea cum alijs partibus communicatur, quemadmodum Sol in Mundo corporeo est principium luminis, vnde ad alias mundi partes lumen diffunditur, si enim extingueretur lux Solis, statim in mundo toto cessaret lumen, si verò per aliquod mediũ corpus separetur, aliqua aeris pars, ita vt ad eam non perueniret lumen Solis, ea pars statim priuaretur lumine, quod idem in animali contingit. Nam si abiungatur ab homine manus, ea statim caret omni vita, quia separatur à principio vitæ, reliquũ autem corpus viuum manet, quia seruatur in eo integrum principium vitæ. Contingere tamen potest, vt alicuius membri separationem sequatur cordis interitus, quia licet in illo membro non contineatur principium vitæ, necessarium tamen est illud membrum ad cõseruationem cordis, hæc autem omnia in capite quarto tertij, de partibus animalium apud Aristotelem legi possunt. Ex his colligi potest ratio, cur animalia illa imperfecta etiam in partes diuisa aliquandiu viuant, perfecta verò non viuant, manus enim à corpore abiuncta non viuit. Huius ratio non est illa, quam adducunt aliqui, dicentes, manum non viuere, quia propter suã perfectionem multa supponit; partem autem lacertæ diuisam viuere, quia imperfectior est, & pauca supponit, quibus indigeat ad viuendum, nam hoc dicere, est nihil dicere, causam enim afferunt, cur non possit diu seruari, sed non cur non possit aliquandiu viuere. Vera causa est illa, quã affert Aristoteles in quarto libro de partibus animalium capite quinto, & in libro de vita, & morte capite decimoquarto, vbi docet, necessariũ esse, vt in omni animali sit aliquod membrum principale, quod sit totius vitę principium, quod quidẽ in habentibus sanguinem est cor, non habentia autem sanguinem, cum non habeant cor, necesse est, vt habeãt aliquod proportionale cordi, quod vitæ principium sit, & in animalis medio locetur tanquam ars, principium enim locatur in medio. Hoc igitur cordi proportione respondens in his animalibus insectis est valde simplex, & similare, veluti humor quidam quadam membrana contentus, qui per longitudinem animalis extenditur, & totum animal per longitudinem occupat, vnde fit, vt diuiso illo animali per trãsuersum remaneat in vtraque eius parte pars aliqua illius principij, ideo vtraque pars separata viuit, quẽadmodum si imaginaremur totum mundum in duas partes secari, ita vt corpus Solis in duas partes secetur, & vna sit in vna mundi parte, altera verò in altera, vtraque mundi pars haberet lumen, quia vtraque haberet partem Solis,

qui

qui est radix luminis. At si totus mundus ita in duas partes diuideretur, vt totum Solis corpus in vna parte comprehenderetur, illa sola haberet lumẽ, altera verò careret lumine, quia seiuncta esset à principio luminis, & eius nihil in se retineret. In animalibus autem perfectioribus cor non ita est diuisibile, vt illud proportionale cordi in insectis, cor enim propriam requirit figuram, & est membrum dissimilare plures habens ventriculos, & alias diuersorum generum partes ipsi necessarias ad retinendam vitam; quoniam igitur diuiso corde destruitur eius figura, nec remanet illa structura ex diuersis illis, ac necessarijs partibus in singula cordis parte diuisa, ideo cor statim interit; non sic illud proportionale cordi in insectis, est enim quiddam similare, quod diuisionẽ patitur, ideo post diuisionem remanet in vita. Quòd si huiusmodi animalia in partes nimis paruas diuidantur, defluit statim ille humor, & ideo partes non viuunt. Neque est, quòd propterea aliquis dubitet, videns Aristotelem efficaciter ostendere, nullam animæ partem esse alicui determinatæ parti corporis addictam, sed quamlibet in toto corpore esse; quandoquidem Aristoteles, hic nõ de loco principali loquitur, sed de adæquato, satis enim est, quòd fateamur in præsentia, quòd quælibet pars animæ habet totum corpus animalis, vt subiectum adæquatum, sed non aliquam certam partem, ita vt alijs non insit. Per hoc autem non stat, quin habere possit aliquam certã corporis partem, vt subiectum principale. Præterea, id quoque secundum Aristotelem manifestum est, quòd etiamsi subiectum animæ principale spectemus, partes animæ non sunt loco distinctæ, sicut essent, si diceremus, vnam esse radicatam in cerebro, aliam in corde, licet omnes postea per vniuersum corpus diffunderẽtur, nam neque hoc concedit Aristoteles, qui vult in corde tanquam vnica radice, & loco principali sitas esse omnes partes, & potentias animæ, & inde postea cum alijs partibus communicatas. Nulla igitur difficultate vrgemur, cum sententia Aristotelis in hac parte omnino vera sit; potentiæ nanque animæ neutro modo sunt locis distinctæ, videlicet, nec vt adæquatis, nec vt principalibus, sed omnes eundem habent locum adæquatum, & eundem principalem.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber

DE PARTITIONE ANIMAE.



Propositio, ac diuisio dicendorum. Cap. I.



MAGNA fuit inter priscos Philosophos cõtrouersia de animę partitione, atque eius distributione per corpus, eaque à posterioribus quoque agitata est: solent enim tum interpretes Aristotelis, tũ Medici de hac re disputare, & quærere an anima tota in toto corpore insit, pars verò in parte, an potius tota tum in toto, tum in singula corporis parte. Verum Ioan. Gandauensis huius quæstionis ambiguitatem animaduertens, tres eius acceptiones notauit, secundum quas totam suam disputationem in tres partes distinxit, eumq; alij postea sequuti sunt: easdem tetigit etiã Thomas in 1. par. Summæ, quæst. 76. artic. 8. nos igitur hac de re disputaturi, id ritè factum esse arbitrantes, ad vitandam obscuritatem eadem distinctione vtemur: etenim certum est, problema hoc posse tribus modis intelligi: habet enim anima essentiam suam; habet quantitatem, quamuis per accidens, quum ad corporis extensionem extensa sit; ac denique habet facultates diuersas; ideo primum quæri potest, an tota secundum essentiam, & in toto corpore sit, & in qualibet eius parte; secundo an tota secundum quantitatem sit & in toto, & in singula parte; tertio demum, an anima tota, id est, secundum omnes facultates suas sit non solum in toto, sed etiam in qualibet parte an potius secũdum aliquam facultatem sit in aliqua parte, & secundum aliam in alia: ideo dicere solent, animam posse tripliciter appellari totũ, totum essentiale, totum quantitatiuum, & totum potestatiuum, id est, cum omnibus suis potentijs & facultatibus. Hũc itaque ordinem in hac nostra disputatione seruabimus: primũ de tota anima secundum suam substantiam; postea de tota secundum suam quantitatem & extensionem ac demum de tota secundum facultates suas, quid iuxta Aristotelis mentem sentiendum sit, considerabimus.

De prima quæstionis intelligentia. Cap. II.

QVOD ad primam partem, ipsamque animæ substantiam attinet, quum ante omnia intelligendum sit quidnam quæratur, non erit ab re, si difficultatem à Ioanne Gandauense tactam cõsideremus: ipse enim quamuis de hac re disputet, suamque sententiam proferat, tamen subiungit, sibi hanc quæstionem non probari, sed absurdam videri: nam quærere, an anima tota secũdum essentiam sit in qualibet parte corporis, an nõ tota, sed eius pars, est constituere eã habere partes essentiales, quod minimè verum est; quoniam anima, quum sit forma, est substantia simplex, & nullas habet essentiales partes: non rectè igitur appellatur tota, si partes non habet, sed rectius diceremus nec totam, nec secundum partes in corpore, vel corporis partibus esse, quia neque partes habet, neque potest appellari tota. Nituntur multi varijs modis quæstionem hanc ab absurditate vindicare Sunt qui dicant animam habere definitionem, & partes definitionis, & hac ratione

natione habere partes essentiales. Sed hoc nihil est, quoniam anima non per partes essentiales definitur, sed vt natura quædam simplex per effectus eam declarantes: propterea nemo vnquam dubitauit, an anima secundum omnes suæ definitionis partes sit in qualibet parte corporis, an secundum vnam definitionis partem sit in vna parte corporis, secundum aliam verò in alia; ideo quæstio sic intellecta absurdissima esset, proinde hoc modo problema ab absurditate non defenditur. Nonnulli verò alij dixerunt, posse in hac quæstione animam vocari totam; non ita tamen, vt sumatur totum respectu partium, siquidem anima, vt dictum est, partes non habet; sed prout sumitur totum pro eo, quod est perfectum & absolutum, cui nihil deest, ita vt quæstio sit, an anima secundum suam essentiam perfecta sit & in toto corpore, & in qualibet eius parte. Sed neque sic conueniens est quæstio, neque vllum locū habere potest, quum enim anima secūdum omnium sententiam nec intendi, nec remitti possit, sed substantiam habeat indiuiduam, nō datur eius substantia, nisi perfecta, & integra, proinde vanum est quærere an in corporis parte sit perfecta animę substātia, an imperfecta, quum nullibi possit esse imperfecta. Ego verò, etsi arbitror Gandauensem rectè dubitasse, & illum quæstionis sensum ita esse absurdum, vt nullum apud Philosophos locum habere possit; alios tamen duos inuenio, secundum quos digna quæstio est disputatione, neque absurda dici potest. Vnus est, vt nomen partis pro parte subiecta, hoc est, pro specie sumamus, nomen autem totius pro omnium specierum animæ collectione, sicut Aristoteles frequenter in libris de Anima vocat animam totam, & partes animæ, ita vt quæstio sit, quum in eodem viuente plures inesse posse animas ordine quodam dispositas iam alibi ostenderimus, tanquam formas substantiales distinctas, num hę locis quoque distinguantur in corpore, an non distinguantur, sic enim ad substantiam animæ quæstio pertinet: quæritur enim, an huius animæ substantia vnam tantum corporis partem occupet, illius verò aliam; quam sentētiam ab Aristotele Platoni attributā esse manifestum est. Alter vero sensus est, cōstituendo ipsas specierum animæ substantias locis distinctas non esse, sed simul omnes informare idem corpus, admitti quæstio potest, si appellationē totius, & partium attribuamus non animæ, sed corpori: reuera enim non potest anima vocari totum essentiale, nec vllus vnquam dubitauit an anima tota secūdum suam essentiam sit in singula corporis parte, an pars aliqua essentię in vna parte, alia verò pars in alia, hoc enim ne excogitabile quidem est, quare de hoc disputare vanum esset, sed videtur sic posse quęstionem proponi, eamq; nihil in se habere absurditatis, an anima secundum suam essentiam toti corpori adsit, & cuilibet corporis parti, an potius alicui tantum parti corporis insit anima secundum suam essentiam, ita vt in reliquis partibus non insit, hoc enim in controuersia positum est, neque paruum est operæpretium id considerare.

Opinio Platonis de distributione partium animæ, & eius confutatio. Cap. III.

QVVM quæstio proposita intelligi his duobus modis possit, quod ad priorē attinet, certum est eum ab Aristotele Platoni fuisse attributum, videlicet vt tres animæ partes in corpore animalis in tribus distinctis locis collocauerit, concupiscibilē in iecore, irascibilem in corde, & rationis cōpotem in cerebro: quan quam enim credi potest, Platonem nō animarum, & formarum substantialium, sed facultatum animæ distinctionem intellexisse, tamen Aristoteles illi attribuit, vt eas tanquam diuersas substantiales formas ita, vt prædictum est, locis separauerit in corpore animalis, & Galenus quoque in 5. & 6. libris de Platonis & Hippocratis decretis, diligēter Platonis verba considerans nititur ostendere eam illius fuisse sententiam. Huius igitur falsitatem ostendit Aristoteles, argumento sumpto ab animalibus illis imperfectis, quæ in partes diuisa adhuc viuunt, omnes enim quas habent, animæ partes in singulis diuisis partibus coniunctę ex earum operationibus cognoscuntur, sed non vna in vna parte, alia verò in alia: quum enim in singula animalis parte ab alijs separata omnes operationes inspiciantur, vbi autem est operatio, ibi & facultatem, & ipsam animæ substantiam inesse oporteat, omnes animæ partes in singula animalis parte reperiri fatendum est, proinde locis distinctas non esse. Præterea secūdum hanc sententiam ostendi non potest quomodo animal sit vnum: quia vbi sunt tres distinctæ formæ substantiales non subordinatæ, ibi tria esse distincta composita manifestum est, illæ autem animæ non possunt dici subordinatę, quum distinctę locis esse statuantur; sed earum singula est forma specifica, constituens propriū animatum sine alijs, vbi enim est vna, ibi non sunt alię: nos autem, qui dicimus has partes animę non distingui locis, sed omnes simul informare idem corpus, in hoc absurdum non incidimus, sed optimè animalis vnitatem seruamus, dicimus enim eas esse subordinatas, ita vt vltima contineat omnes, & sola det toti nomen, ac definitionē: vel igitur animalis vnitatem tueri Plato nō potest, vel ad eam seruandam statuere cogitur aliam vniuersalem animā, à qua totum corpus informetur, & vnum reddatur, ab hac enim illæ omnes contineri dicerentur; quemadmodum etiam nos dicimus

plures

plures esse in corpore animalis formas mistionis, easque locis separatas, quia vbi est forma carnis, ibi non est forma nerui, nec forma ossis, neque ob id tolli animalis vnitatem, quum satis sit anima illis omnibus superueniens, & eas omnes continens, ad vnitatem animalis constituendam: ob id dicimus cadauer nõ esse amplius vnum corpus, nisi per contactũ, quoniam anima destitutum nõ habet amplius formam vnam, quæ totum contineat, sed plures locis distinctas: sic igitur animal ita, vt Plato posuit, à tribus animæ partibus inuicem disiunctis informatum non est vnum, sed plura animata se mutuo tangentia. Præterea manifestũ est, vt Aristoteles in 2. de Anima lib. ostendit, in illis tribus animæ partibus naturalem, ac necessarium ordinem inesse: sensibilis enim anima non est sine vegetante, nec rationalis sine his ambabus, atqui irascibilis, quã Plato in corde posuit, non est nisi anima sensibilis; concupiscibilis verò, quã posuit in iecore, non est nisi anima vegetans, quum Medici quoque eam in iecore, tanquam propria sede locare videantur; quomodo igitur in corde est anima sentiens absque vegetante? quomodo in cerebro rationalis absque alijs duabus? Sed ipsæ operationes falsitatem huius opinionis declarant: patet enim & cerebrum, & cor nutriri, proinde in ijs partibus quoque esse partem animæ altricem, in quibus Plato rationalem, & irascibilem collocauit: igitur non sunt locis distinctæ, vt asseruit Plato. Huiusmodi ergo sententia, qua dicantur singulæ partes animæ ita esse in singulis partibus corporis, vt locis distinguantur, & vbi vna est, ibi non sint aliç, falsa omnino est, & tum rationi, tum experientiç refragatur.

Alberti opinio, & argumenta, & opinionis confutatio. Cap. IIII.

QVONIAM igitur partes animæ in animalis corpore locis distinctæ esse non possunt, sed omnes simul sunt, & solum ratione distinguuntur, vt Aristoteles censuit, altera, quam tetigimus, quæstio exoritur: quum tota anima secundum omnes species suas simul sit in eadem materia, an tota insit in aliqua tantum præcipua corporis parte, non in alijs, an potius in toto animalis corpore, & in omnibus eius partibus insit. Priorem sententiam accepit Albertus, vt apud eum legere possumus in lib. 2. de Anima, c. 7. vbi asserit, animam secundum suam essentiam ac substantiam residere in solo membro præcipuo, quod inquit esse cor, in alijs verò partibus ipsam animæ substantiam non inesse, sed solum facultates diuersas, quæ ad illas à corde transmittuntur; ideo dicit cor esse organum essentiæ animæ, alias autem partes esse organa facultatum. Sententiã hanc probat Albertus pluribus argumentis. Primo, si in oculo esset anima secundum substantiam suam, ergo tota ibi esset animæ essentia, proinde anima tota: quum enim substantiales partes non habeat, necesse est vt vbi est secũdum substantiam, ibi sit tota: igitur auulso oculo tota anima auferretur, quare in reliquo corpore non remaneret anima, hoc tamen falsum esse videmus: ergo in oculo non est substantia animæ. Secundò, si essentia animæ in qualibet corporis parte inesset, manus ab homine abscissa deberet aliquamdiu viuere: quoniam si ibi esset substantia animæ, non posset forma illa subitò interire, quia forma substãtialis non interit sine præuia alteratione, quæ non fit subitò, sed in tempore aliquo: consequẽs tamen falsum est, quia manus abscissa statim mortua est, neque vlla ibi notari potest præuia alteratio: igitur in manu non inerat substantia animæ. Tertiò, si essentia animæ esset in qualibet animalis parte, pars quælibet animalis esset animal; vbi enim est animæ substantia, ibi perfecta & integra est, vbi autem est anima perfecta, necesse est illud perfectum animal esse. Tandẽ confirmatur hæc sententia auctoritate Aristotelis in libro de Motu animal. cap. penult. vbi dicit, animam non in omnibus corporis partibus inesse, sed in vna tantum præcipua, cui cęteræ partes adnascuntur, & ea ratione participant vita; idque declarat exẽplo Regis admodum valde accommodato: Rex enim non omnibus regni sui partibus adest secundum substãtiam, sed soli regiæ, ad alias verò partes tanquam ab illa pendentes transmittit vim gubernandi per varios ministros suos, & ita regere dicitur non solam regiam, sed regnum totum: sic igitur in solo corde residet anima secundum substantiam suam, non in alijs membris, sed ad illa varias facultates transmittit ad varia munia obeunda. Hæc Alberti sententia admittenda non est, & iure à multis impugnatur. præcipuè à Thoma in prima parte Summæ, quæstio. 76 artic. 8. & in quæstionibus disputatis de anima, quæstio. 2. artic. 10. & in 2. contra gentes, cap. 72. vbi sentẽtiam veriorem tuetur, nempe animam tanquam substantiam simplicem, & indiuiduam, inesse in qualibet corporis parte integram, non in solo membro præcipuo. Potest autem falsitas opinionis Alberti multis argumentis ostendi. Primò sic, si essentia animæ non adesset cuilibet corporis parti, sequeretur nõ totum animal esse animatum, etenim partes omnes corporis pręter partem præcipuam, quum animam nõ habeant, animatæ dici non possunt: nec defenditur Albertus, dicendo cęteras partes esse animatas per virtutes; seu facultates animæ eo transmissas; quoniam illæ virtutes non sunt nisi accidentia, quare nõ possunt substantiam constituere, & dare esse materiæ, nam (vt inquit eo in loco Thomas) si anima non esset in corpore nisi vt motor, & rector,

rector, locum vtique haberet opinio Alberti, possent enim cæteræ partes corporis ab illis facultatibus moueri, & regi per pendentiam à parte præcipua; sed quia est in corpore vt forma informans materiam, & substantiale corpus cõstituens, necesse est omnes corporis partes esse animatas, & ab ipsamet anima informatas. Præterea vel putat Albertus facultates animæ esse ipsammet animæ essentiam, & ab ea nõ distingui, vel esse qualitates re distinctas à substantia animæ, vt nos aliàs demonstrauimus; vtrumuis dicat, eius sententia falsa est, nam si sint idem, quod anima ipsa, necesse est vt in omnibus partibus insit substantia animæ, si in eis sunt facultates animæ: si verò sint qualitates distinctæ à substantia animæ, similiter necesse est ibi animam esse, vbi sunt facultates, quoniam accidentia à forma subiecti emanantia nõ debent esse loco distincta a forma; nam eiusmodi omnia emanant in eodem subiecto, in quo inest forma, à qua emanant. Sumitur etiam ex definitione animæ argumentum contra Albertũ, inquit enim Aristoteles animam esse actum primum corporis naturalis organici, organicum intelligens illud, quod varijs instrumẽtis præditum est; huiusmodi autem est totum viuentis corpus, non solum membrum præcipuum, quia cor di.i quidem potest organum, at non organicum, vt ibi ab Aristotele vocatur organicum: idque ipsemet Albertus fatetur, dum dicit, cor esse organũ essentiæ animæ, cætera verò membra esse organa facultatum: quòd si dicat cor esse corpus heterogeneum, ideoque ob varia partium suarum officia dici posse organicum, hoc certè nihil est, quia non eiusmodi est membrum præcipuum in animalibus imperfectioribus, quæ cor non habent, sed aliquid cordi proportione respondens, hoc enim homogeneum, ac simplex est, inde enim fit, vt illa animalia etiam in partes diuisa aliquandiu viuant: quare quum membrum præcipuum non in omnibus animalibus organicũ appellari possit, definitio autem animæ sit vniuersalis, & omnia viuentia complectatur, non potest in ea definitione organicum significare aliud, quàm totum viuẽtis corpus: quum igitur huius dicat Aristoteles animam esse actum primum, hoc est, formam, quæ ipsum constituit, aperte significat animam informare totum corpus, non solum membrum præcipuum: idque confirmant ea, quæ statim ab Aristotele ibi dicuntur de plantis; inquit enim plãtarum partes esse organa, vt radicem, folia, fructum, & pericarpiũ, quod denotat totam plantam vocari corpus organicum, propterea quòd his omnibus instrumentalibus partibus prædita est. Idem significauit Aristoteles in contex. 9. eiusdem libri, quando argumentum sumẽs ab oculo dixit animam ita esse totius animalis actum, & formam, vt visus est actus oculi: vana enim esset ea Aristotelis argumentatio, si anima non totum corpus informaret, vt considerantibus manifestum est.

Vera sententia, & eius declaratio.
Cap. V.

Vt meam hac in re sententiam proferam, credo Albertum errasse quidem aliqua ex parte, vt modo ostẽsum est, attamen aliqua etiam ex parte veritatem attigisse: vt enim absurdum esse arbitror id, quod ait Albertus, animam secũdum suam substantiam in solo corde esse; ita & contrariam sententiam, quòd in omnibus corporis partibus æquè resideat anima, falsam esse existimo: etenim si omnes corporis partes æquè præcipuè, & absque vllo ordine animam haberent, necessarium prorsus, & insolubile esset argumentum Alberti; oporteret enim manum à corpore separatam viuere aliquandiu, quod tamen non contingit. Prętereà secundum hanc sententiã vana de membro præcipuo disputatio redderetur, quia nullum in viuentis corpore membrũ præcipuum vocari posset; siquidem nullo alio argumento præcipuum membrum iudicatur, nisi radicatione animæ in eo, quæ ex operationibus indagari solet. Quoniam igitur magna est Philosophorũ ac Medicorum disceptatio de membro præcipuo in corpore animalis, concedere hi omnes videntur non æquè in omnibus partibus viuentis inesse animam, sed radicari in aliquo membro præcipuo, & ab eo ad reliquas corporis partes diffundi; secundum Aristotelem autem præcipuum membrum in animalibus sanguineis cor est, in alijs autem, & in plantis, pars aliqua cordi proportione respondens; nos facilioris doctrinæ gratia de solo corde loquemur, quod enim de hoc dicemus, illud idem de quolibet præcipuo membro in ijs, quæ cor non habent, intelligendum erit. De cordis quidem primatu clara est Aristotelis sententia in libro tertio de Partibus animal. cap. 3. 4. & 5. vbi ab Auetroe in cap. 4. res hæc disertissimè disputatur, necnon ab Alexandro in 1. suo libro de Anima, cap. vlt. hoc igitur in præsentia constituto, ex eo elicimus animam præcipuè, ac primario residere in corde, & in eo esse tanquam in radice, à qua postea diffunditur animæ substantia ad vniuersum corpus; primum enim quod generatur, est cor animalis, & in eo radicatur anima, postea verò illi cæteræ partes aggenerantur, ad quas statim protenditur anima non tantum secundum facultates, sed etiam secundum essentiam, ad extensionem enim subiecti corporis anima quoque extenditur: hac igitur ratione habet anima in corde esse principale, in reliquis autem partibus habet esse participatum, quemadmodum etiam lumen in Sole habet esse prin-

cipale, in aere autem habet esse per participationem, & per deriuationem à Sole; quo fit vt aliquo solido corpore interposito priuetur statim aer, vel pars eius aliqua suo lumine, quia priuatur illa participatione, ac pendentia à luce Solis Sic etiam dicuntur res omnes habere esse per participationē primi entis, quod solum habet esse per se, & est ipsummet esse subsistens, ideoque sublato primo ente cætera omnia statim redigerentur in nihil: hac igitur eadem ratione si manus à toto corpore seiungatur, statim in ea vita omnis extinguitur, quia manus non habebat animā, nisi per cōtinuam deriuationem à corde, qua simulatque destituitur, desinit esse animata: contra verò euenit in plantis, & animalibus annulosis, in quorū partibus separatis inest adhuc vita aliquādiu, propterea quòd animalia illa pro corde habent humorem quendā intus per totam animalis longitudinem extensum, & homogeneum, proinde diuisionem recipiens; quo fit vt, si ita diuisio fiat, vt in singula parte remaneat aliqua pars illius humoris, singula pars aliquandiu viuat, quum in se habeat portionē aliquā membri principalis: sic etiam planta in omni parte habet membrum præcipuum, in quo est anima radicata, siue id sit cortex, siue radix (siquidem in omnibus ferè partibus habet radicem potestate) siue quidpiam aliud: vnde fit vt pars ab alijs seiūcta viuere possit, & fieri aliqua planta per se: at in animalibus pfectioribus, in quibus est cor, vel aliud simile, quod sit heterogeneum, & certam figuram requirat, id nulla ratione fieri potest, quia tale membrum præcipuum non est diuiduum manente vita animalis. Hæc est rei veritas, quæ ipsa per se considerantibus manifesta est: quū enim anima duob. muneribus fungatur in corpore, vt Græci notare solent; informat enim corpus, & cōstituit animatum; deinde illo iam informato, & animato vtitur vt instrumento ad operandum facultates non respiciunt corpus nisi vt organū, quo vtantur; nō vtuntur autem, nisi animato; ideo præsupponunt ipsum iam animatum: neque esse possunt nisi vbi sit anima; facultates igitur à corde missæ secundum Albertum ad alias corporis partes possunt quidem reddere membrum aptum ad operationem, sed non possunt facere membrum animatū, hoc enim sola anima per suam substantiam præstare potest, imo neque aptum reddere possunt ad operandum, nisi prius cōstituatur esse animatum, facultas enim præsupponit animam, à qua nō potest esse seiuncta. Ex his colligimus alium quoque Alberti errorem: non rectè enim dicitur cor esse organum essentię animę, cętera verò membra esse organa facultatū: organum enim non dicitur nisi respectu facultatis, quia respicit operationem, ipsa verò animæ substantia quatenus est forma, materiam potius habere dicitur, in qua recipiatur, quàm organū. Ex his ergo patet animam secundum substantiam suam non in solo in corde inesse, sed in omnibus membris, non tamen in omnibus æqualiter, sed ordine quodam: nam si æquè in manu atque in corde inesset anima, hoc ęquè pręcipuè, oporteret manum à corpore abscissam viuere aliquandiu, quod tamen non videmus.

Responsio ad argumenta Alberti. *Cap. VI.*

VERITATE ita declarata, facile est ad Alberti argum. respondere. Ad primū neganda est consequentia, quia licet in oculo sit anima tota secundū essentiā, quum essentiam habeat indiuiduā, nec propriè appelletur tota, tamen non est ibi tota secundum quātitatem & extēsionem, qua de re posterius loquemur, auulso igitur oculo non tota secundū extensionē anima aufertur, sed remanet in alijs partibus corporis. Ad secūdum dicere possemus, compertum esse quandoque membrum aliquod abscissum à corpore pusillū tempus viuere, vt ait Alexander in 1. lib. de Anima, cap. vit. quandoque caput humanum à toto abscissum vixisse paruo quodam tēpore, hoc enim non est absonum rationi, quia licet habeat animam deriuatā à corde, tamen quia ipsam animę substātiam insitam habet, fieri potest vt nō statim in eo anima extinguatur, sed aliter respōdemus, & cōcedentes mēbrum abscissum statim interire, dicimus id fieri, quoniam in illo nō erat anima radicata, sed à mēbro pręcipuo deriuata, ob id enim fit, vt separato mēbro non possit amplius in eo esse anima, sicuti etiam de lumine dicebamus, negamus igitū sequi ꝙ manus abscissa debeat viuere, ad probationē autem, quando dicebat formam substātialē non posse sine alteratione pręuia interire, dicimus hoc esse verum de forma totius compositi, & de forma etiam illius partis, in qua habeat esse radicatum, & principale, at non de forma partis habente ibi esse participatum, illud enim nō est formam interire, quum in alijs partibus eadem remaneat, sed est potius illam partē per eam separationem priuari participatione illius formę, quę eadem remanet in membro præcipuo; ad hanc igitur priuationem dicimus non esse necessariam alterationem præuiam, sed satis esse separationem à toto, & à membro præcipuo, per hoc tamen non stat quin fieri possit vt membrum separatum viuat paruo aliquo tempore, vt modo dicebamus, deinde statim intereat sine vlla pręuia alteratione, siquidem hęc non est necessaria, nisi vbi forma etiā secundum totam suam extensionem intereat. Ad tertium quoque similiter negamus consequens, & ratio negationis est, quia, vt aliquod vocetur animal, non satis est si habeat

animæ

animæ essentiam integram, hæc enim indiuidua est, & vbi est, ibi non potest nisi integra & tota esse; sed etiam oportet vt habeat totam suam materiam, & corpus integrum, in quo recipiatur: quum enim anima sit prædita pluribus facultatibus, per quas apta est plures edere operationes, requirit necessario corpus varia obtinens instrumenta, quæ omnibus facultatibus correspondeant, ideo licet in oculo insit animæ essentia integra, oculus tamen non potest dici animal, quia non habet ibi anima omnia sibi necessaria instrumenta, neque integrã suam materiam, cui adiũcta possit animal constituere, quare oculus non est animal, sed pars animalis. Propterea negare etiam possumus animam in oculo esse integram & perfectam: quum enim sit essentialis cõditio cuiusuis formæ vt recipiatur in tali determinata materia, proinde sit necessaria animæ conditio, vt sit in corpore tot instrumentis prædito, anima, quæ est in oculo, ob hunc defectum non potest vocari perfecta. Ad Aristotelem autem in calce libelli de Motu animalium Thomas in memorato loco respondet. Aristotelem loqui de sola facultate motrice, significans se hanc concedere non in omnibus partibus inesse, sed in sola parte præcipua: sed hanc responsionẽ ego probare minimè possum, vel enim intelligit huius facultatis obiectum adæquatum, vel præcipuum, quod sit eius primum principium, & tanquam radix: si adæquatum, falsa est eius sententia, quia vis motrix non in solo corde, sed in toto corpore inesse conspicitur: si verò præcipuum, non de sola motrice facultate, sed de tota quoque animæ substantia id asserere debuit, quum ibi dicat eam in singulis quoque partibus inesse totam. Nos igitur dicimus, Aristotelem nil aliud ibi negare, nisi quòd anima sit æquè in omnibus partibus radicata, & significare velle, eam in solo membro præcipuo habere esse radicatum, neque ob id negare animam esse in omnibus membris secundum suam substantiã, & habere in eis esse participatum. Comparatio autem cum Rege non secundum omnes conditiones accipienda est, sed secundum illam tantummodo, quòd vnus est locus principalis, in quo anima residet tanquam in regia, quemadmodum vna est vrbs regia, in qua residet Rex: in reliquis autem non esset conueniens cõparatio, nam anima, quum sit per se incorporea, potest secundum suam essentiam tota in qualibet parte inesse, non sic Rex, qui corporeus est.

Galeni argumentatio contra Aristotelem de membro præcipuo. Cap. VII.

HAEC sententia, quã modò exposuimus, est rationi maximè consentanea, nam & animatum, & vnum esse totum animal oportet, non est autem animatum totũ, nisi in omnibus eius partibus ipsa animæ substantia insit, non in sola præcipua, vt putauit Albertus: ad vnitatem verò animalis seruandam vnum tantum præcipuum membrum est concedẽdum, in quo tota sit anima radicata, & à quo tanquã principio, & fonte ad omnes corporis partes effundatur, sic enim & vnũ corpus est per omnium partium ab vna pendentium, & anima vna, quæ ex omnium dictarum partiũ congressu constituitur, nam propter earum inter se ordinẽ, atque respectum fit vt vna ad aliam tanquam potestas ad actum, & tanquam perfectibile ad perfectionẽ referatur, proinde vna ex his omnibus anima consurgat, cuius totius nominatio ab vltima tanquã ab actu desumatur, qua ratione verè dicere possumus, vnam esse in homine animam, quæ dicitur rationalis; sic vnam in equo animam equinam, & sic de reliquis. At secũdum Platonis opinionem, quã reiecimus, hoc dicere minimè possumus: dum enim partes animæ locis separatæ in animalis corpore statuuntur, vna aliam non perficit, sed singula per se perfecta anima est, & absque aliarum ope proprium animatum constituit, quocirca animal non potest vnum animatum appellari, sed plura, sicut antea considerauimus. Præterea iuxta omnium Philosophorum sententiam animal, præsertim verò homo, paruus mũdus appellari solet: attamen hoc secundum hanc opinionem verum non est, adest enim hæc magni momenti dissimilitudo, quòd in magno mundo vnum esse principem necesse est, vt omnes concessisse videntur, ex cuius vnitate Aristoteles mundi vnitatem demonstrari asseruit, in animali autem non vnus princeps, sed tres iuxta Platonis sententiam, quam Galenus quoque sequutus est, absq; dubio statuuntur, neque absurditatem hanc euitat Galenus, dum cerebro principatum tribuit propter animam rationalem, quæ in eo residet, & præstantissima omnium est, etenim non penes solam nobilitatem attendendus est principatus, sed etiam penes gubernationem, atque pendẽtiam, attamen quid cordi cerebrum imperet, quid iecinori, & quomodo horum actiones iussu cerebri, aut eius virtute ad hæc transmissa producantur, ne fingere quidem tota Galeni pertinacia, ac proteruitas potest, quinimò ipse palam fatetur in secundo, ac tertio libro de Hippocratis & Platonis decretis, cerebrum & cor proprias habere functiones, easq; vtrumque absque alterius ope obire, quod dicere est confiteri neutrum actioni alterius imperare, aut vim aliquam contribuere, proinde neutrum posse princeps membrum appellari. Verum quia verã hanc Aristotelis sententiam demoliri prolixissima disputatione Galenus nixus est in libris de Hippocratis, & Platonis decretis, non ab re fore iudicaui, si præcipua quæ-

quædam, quæ ibi à Galeno contra Aristot.afferuntur,breuiter referam,& expendam: quãuis enim non de membrorum primatu,sed de animæ dispensatione per corpus sit nobis proposita disputatio,attamen cum hac ita est præcipui membri consideratio coniuncta,vt penitus omitti nec debeat,nec possit:hac igitur de re aliàs fortasse fusius disputabimus,nunc eam enim moderatione tangere satis erit, & quantum adpartium animę distributionem,de qua loqui instituimus, declarandam pertinere videatur. Galenus in memoratis libris de hac re fusissimè disputat aduersus Aristotelem & aduersus Stoicos,Chrysippũ præsertim, qui omnes vni cordi primatum attribuerunt, & animam vniuersam in eo tãquam loco præcipuo, ac membro principe residere asseruerunt: ipse verò & eorum argumenta soluere,& suam opinionem comprobare efficaciter nititur in septem prioribus libris, & in principio octaui; ita vt omnia fermè,quæ ab eo in tota illa parte dicuntur, ad hoc vnum pertinere videantur. Sed ego plurima illa paucis perstringam; omnia namque argumenta, quæ tum à Galeno, tum à Chrysippo,& alijs à nominum etymologia,ab existimatione,naturaliq; instinctu hominum, atque Poetarum auctoritate desumpta sunt,& à Galeno soluta,tanquam leuia,& probabilia, vt ipsemet Galenus apertè ibi profitetur,missa penitus faciam,& vno argumento contentus ero,in quo potissimè tanquã demonstratiuo Galenus innititur à venarum, & arteriarum, & neruorum origine desumpto: quum enim horum trium ministerio absolui omnes in animali operationes videantur, illud esse præcipuum membrum,& præcipuam animæ sedem dicendum esse videtur,vbi origo venarum,& arteriarum,& neruorum esse conspiciatur. Quoniam igitur Aristoteles horũ omnium principium asserit esse cor, Galenus in hoc constitutam esse totam controuersiã existimans, petit sibi demonstrari cor esse & neruarum,& venarum principiũ; nam hoc ostenso concessurũ se profitetur solũ cor esse membrum princeps, & in eo vno omnem animam residere: sed quum ipse per anatomen certo se cognouisse affirmet,venarum principium non cor esse, sed iecur, & neruorum non cor, sed cerebrum; insolubile inde argumentum sumi arbitratur,ad demonstrandum tria esse præcipua membra, & tres trium specierum animæ sedes;argumẽtũ autem tale est Illud est membrum præcipuum,& animæ sedes,vbi est principium venarum,& arteriarum,& neruorum; at principium venarum iecur est, neruorum Cerebrum, arteriarũ verò Cor; igitur tria sunt membra præcipua, cerebrum,cor,& iecur, in quibus tres partes animæ resident; & has non tantum facultates distinctas,sed species animę diuersas, & formas substantiales esse asseuerant ter affirmat:in quo ego quidem ab eius sententia non recedo, sed in eo tantum,quòd has esse locis separatas, vt prædiximus, Platonem sequutus existimat; nutritinã igitur animam, quam etiam naturalem partem vocat, Plato verò concupiscibilem,in iecore tãquam propria sede collocat,quoniam ibi principium est generationis sanguinis,quo totum corpus alitur, & origo venarum, quæ sanguinem ad omnes corporis partes nutriendas deferunt; deinde vitalem, seu irascibilem in corde,vbi est origo caloris vitalis,qui per arterias inde orientes ad vniuersum corpus emittitur, ac tandem rationalem, seu cognoscentem ponit in cerebro, à quo originem ducunt nerui omnes, per quos ad omnes corporis partes vis sentiendi, ac vis mouendi transmittitur. Hoc vnum argumentum ex tota ea prolixa Galeni disputatione mihi expendendum desumpsi, quia cum eius solutione coniuncta est sententiæ Aristotelis validissima demonstratio, vno enim labore & veritatis comprobationem,& argumenti solutionem afferemus.

Fundamenta pro declaratione veritatis.
Cap. VIII.

VT clarior & firmior disputatio nostra sit, quædam prius fundamẽta,ac veluti dicendorum principia statuemus,quæ vel sunt à Galeno concessa, vel ita manifesta,vt à nullo erudito viro negari possint. Primo loco asumo id, quod ab Aristot dicitur in contex.19.libri 3.de Anima,agens est præstantius & nobilius materia patiente: hoc autẽ per se manifestũ esse videtur; nam actus est nobilior potestate, agens autẽ agit quatenus est actu, & materia patitur quatenus est potestate. Secundo accipio id,quđ ab Aristotele declaratur in 8. lib. Physicæ auscultationis, in ordine agentium agens primarium esse præstantius agente secundario,& instrumentali, agens enim primariũ vim agendi tribuit agenti secundario, quod sine primario nullã prorsus habet:hinc etiã fit,vt inter agẽtia secundaria illud nobilius,ac principalius sit,qđ est prius,& primario agenti propinquius: quod si quis dicat primarium quoque agẽs egere secũdario, & nihil agere sine illo,id nihil est,neque in agente secundario vllam prętantiã notat, primarium enim illo eget vt ministrãte,& inseruiente, non vt agendi facultatem ipsi largiente, at secundarium eget primario, à quo vim agẽdi recipiat,quæ tota in eo radicata est: hæc omnia ita sunt manifesta, vt quisquis ea neget, indignus sit, qno cum disputatio instituatur. Tertio, sumo id,quod præcipuum Galeni fundamentũ est, neruos omnes oriri à cerebro & esse instrumenta tum sensus,tum voluntarij motus. Quarto sanguinẽ alimentalem in iecinore generari, & inde magnam partem

ad reliqua membra nutrienda transmitti per venas, sed aliquam etiam partem per venam cauam ad cor, ibiq; magis elaborari, & ex eo sanguinem tenuiorem, & vitalem spiritum in sinistro cordis ventriculi generari. Quintò cũ Galeno accipio sanguinem deferri quidem à iecore ad cor per venam cauam, non tamen per eandem ad iecur remeare; sed duo tantũmodò esse vasa, per quæ sanguis ex corde ad alias partes emittatur; vnum, quo ad pulmones ex corde defertur sanguis, quo nutriantur; alterum (quæ arteria magna est, ab Arist. vena aorta appellata) quo ad omnes corporis partes vitalis spiritus mittitur, & cum spiritu portio aliqua sanguinis purissimi, ac tenuissimi, quod vehiculũ spiritui sit. Sextò sumo cor esse fontem caloris in animali, quem calorem cũ spirituum substantia mittit per arterias ad cunctas corporis partes, tanquam primum animæ instrumentum; hoc Galenus asserit in lib. 7. de Hippocr. & Plat. decretis, & res per se clara est: anima enim omnia facit per calorem naturalem, tanquam per primum eius instrumentũ; locus autẽ in animali calidissimus cõsensione omnium cor est; quamobrem ibi est origo, & fons omnis caloris animalis. Septimo loco sta tuo id, quod alibi fusius declaraui, duos in animali esse calores, seu potius duas caloris origines. vna origo est anima, altera verò est natura elementaris; in omni enim misto necesse est aliquid inesse caloris propter elementa calida, huic autem additus calor animæ vnũ reddit calorem intensiorem, qui in diuersis partibus varius est, & modò maior, modò minor ob temperierum varietatem; etenim in solo vitali calore nulla in corporis partibus diuersitas oriretur, nisi fortasse propter earum maiorem, vel minorem a corde distantiam, sed propter diuersas elementorum mistiones fit vt alia pars calidior, alia frigidior esse dicatur: Medici quidem soliti sunt totum ex vtrisq; conflatũ calorem vocare cuiusque membri temperaturã, seu calorem temperaturæ; attamen si rectè loqui velimus, debemus illum tantummodò calorem, qui formam mistionis insequitur, & in corpore post animalis obitum remanet, vocare calorem temperaturæ; alterũ verò, qui consequitur animam, nominare animalem, sed totum ex vtrisque cõstantem naturalem cuiusq; membri calorem appellare.

Solutio argument. Galeni, & contra illum argumentatio. *Cap. I X.*

HIs ita constitutis ostendo nullum principatum iecinori attribui posse, deinde idẽ de cerebro demonstrabo, vt ostẽsum maneat, solum cor esse membrum princeps, & vniuersæ animæ sedem, vnde etiam argumenti Galeni solutio desumatur: de iecore ita argumentor: iecur in nutritione nullam aliam operam præstat, quã præparandi, & exhibẽdi materiã, qua totum corpus alatur; agens autem cõuertens hanc materiam, hoc est, sanguinem alimentalem in substantiam est calor naturalis missus a corde per arterias ad omnia mẽbra, ergo facultatis altricis princeps est cor, non iecur. deductio consequentis manifesta est ex eo fundamento a nobis iacto, agens est principalius materia, & cuilibet mediocriter in philosophia versato, qui in nullius verba iurauerit, manifestissimum esse debet, suppeditationem materię ignobile officium esse, & ministri potius, quã principis, idq; in artibus notare possumus; nam ars illa, quæ nauibus construendis solam materiam subministrat, vilissima est, eamq; nemo architectonicam seu artem principem appellaret; ast illa quæ ex illa materia nauim extruit, potest architectonica nominari, & adhuc magis alia superior ars, quæ huic præcipit quo modo, & qualẽ efficere nauim debeat: ita ars illa, quæ domibus ædificandis materiam suppeditat, ignobilis est, nec põt vocari princeps; ars autem ædificandi, quæ domum efficit, magis potest appellari ars princeps, quoniã illi imperat; sed multò magis ars alia, quæ non facit, sed facienti præcipit, nomine architectonicæ dignanda est, & hos solemus vocare architectos; quoniam officiũ principis est nõ occupari in aliqua actione particulari, sed in aliqua tã tũ vniuersali; qua singulis ministris propria officia distribuantur, ac principis auctoritas, & agendi facultas communicetur. Facultas igitur altrix in corde sita est, vbi est fons caloris vitalis, & a quo per omnia membra distributo fit conuersio sanguinis alimẽtalis in substãtiam: hoc respexit Arist. in lib. 3. de Partibus animal. cap. 4. quando generãdi sanguinis officiũ cordi attribuit, non iecori: respexit enim (vt inqt ibi Auerroes) sanguinem illum qui primus est perfectione, & intentione naturæ, non illum, qui solo generationis ordine primus est; nam primus perfectione, & naturæ consilio est ille, qui generatur in corde, & agẽtis potius, quã materiæ in totius corporis nutritione locũ habet: ex eo enim generatur spiritus, & idem vnà cum spiritu per arterias ad omnia membra defertur, tanquam secundarium agens, & primum principis instrumẽtum, a quo cum omnibus membris communicato sanguis alimẽtalis, qui a iecinore per venas prouenit, in cuiusque membri substantiam mutatur: quid enim (quæso) causæ fuit, vt natura ad singulam corporis partem non solam venam, sed cum vena coniunctam arteriam mitti voluerit certè ea vna causa fuit, quia nutritio & agens, & materiam postulat, materia nutritioni a iecore ad membra per venas mittitur; agens autem nutriens mittitur a corde per arterias: quoniam igitur altrix facultas agẽti potius, quàm materiæ

materiæ attribuenda est, non iecur, sed cor in animalis nutritione est membrum princeps; iecur autem est tanquam eius minister, à quo & cordi ad generandos spiritus, & toti corpori materia ad nutritionē suppeditatur, nā etiam ad alias partes sanguinem mittere est cordi materiam ad alēdum subministrare, quatenus est mittere ad vitales spiritus, qui à corde prodeuntes in omnibus corporis partibus existunt, & agentis officio fungentes sanguinem à iecore missum in substantiam vertunt: hoc igitur iecoris officium indignum principe est idq; tantum abest vt cordi attribuere conueniat, vt potius non esset cor dicēdum princeps, si eo munere fungeretur: adde quòd (vt ait in dicto loco Auerroes) hanc quoque suam operam non præstat iecur, nisi virtute cordis, dicant enim Medici cur iecur arterijs refertū sit, vt per anatomē inspicere omnes possunt, vel enim frustra sunt in iecore vitales spiritus per arterias delati, si iecur propria tantum virtute sanguinē generat, vel præbent iecori actiuam facultatē, & vitalem calorē, quo sanguinem efficit, quod quidem omnino dicēdum est, quia natura nihil frustra facit: imperium igitur cordis in iecur est manifestissimum, quum & iecoris officium sit generare materiam, qua totum corpus alatur. sed non tamen alere, ac vertere in substātiam, & in eius quoque muneris functione iecur nō agat, nisi per facultatem ipsi à corde communicatā, ita vt dicere possimus etiam sanguificationem à spiritibus fieri, qui à corde ad iecur mittūtur, quum ex cordis imperio, & auctoritate iecur sanguinē generet. At (inquit Galenus) venarū origo, & principiū iecur est, hoc autem, si bene perpendatur, leuissimum, & nullius momenti ad id, de quo disputamus, esse cognoscetur, dictū enim hoc ambiguum est, quia vel intelligit principium generationis venarum, vel principium dispēsationis sanguinis per eas, vel principium magnitudinis, sicuti dicere solemus initium viæ, initium lineæ, si primo modo intelligat, nullum inde argumētum sumi potest, genitas enim esse venas & ante cor, & ante iecur credere possumus, tanquam instrumenta, quæ prius parare oportet, quā præcipua membra his vsura generentur, quemadmodum si quis aduētum principis alicuius expectans aliqua prius necessaria instrumēta paret, vt accedens princeps ijs statim vti possit, hoc autem si concedamus, non apparet quæ pars venæ cauæ prius generari cœperit, an illa, quæ est propè cor, an illa, quæ in iecore, & nemo ex certa cognitione id asseuerare potest, credendum autem potius est totam illam venam simul secundum omnes suas partes cœpisse generari, non vnā eius partē prius quàm alias, afferit etiam Galenus se per experiētiam in arboribus comperisse iecur prius corde gentium, quod si admittamus, nil tamen inde aduersus Aristot. colligi potest, quanquam enim ego hoc non vidi, & cogor de eo maximè dubitare, tamen dicere possum, naturam voluisse venas & iecur cordi prægenerare tanquam necessarios ministros, quorū vsus cordi necessarius est. Dicat tamen Galenus an ante generationē cordis cognouerit iecur esse animatum, hoc quidem ipse asseuerare non audet, neque si assereret, vlla esset ei fides adhibēda, quia repugnantissimū est rationi, anima enim nō potest existere sine membro præcipuo, in quo solo radicatur, quare si fœtus prius habet iecur, quàm cor, non habet tamen animam nisi genito corde, ideo quando Aristoteles dicit cor primum omnium generari, dictū hoc saltē in comparatione membrorū animatorum desendi potest, cor enim animatum præcedit omniū aliorum membrorum animationem, & prius est animatum, quàm iecur. Si verò intelligat Galenus iecur esse principium dispensationis sanguinis per venas, & hac ratione esse principium venarum, id concedimus de sanguine alimentali, & materiali, hoc enim dicimus generari in iecore, & ab eo primū tum ad cor, tum ad omnia membra per venas transire, num autem ob id fiat vt iecur sit membrum princeps, iam supra diligenter considerauimus, adde ꝙ si hac ratione esset princeps, multo dignior hoc nomine ventriculus esset, à quo prius ad iecur materia alimētalis mittitur, quā à iecore ad alias partes. Tādē si magnitudinis principiū Galenus intelligat, negādum est iecur esse initium venarum, sed tale est solum cor, in quo solo est cōceptaculū sanguinis sine vena, quum vena caua per iecur transeat, & in eo nullibi sit interrupta, ita vt nullū eius venę initiū in iecore notari possit, ꝙ si conceptaculum aliquod sanguinis ibi esset pręter venam, à quo illa ortum duceret, vtique ibi esse initiū magnitudinis venarū asseuerare possemus. Nō est etiam alicuius momenti id, quod Galenus magna cū iactantia cōsiderat, sanguinē per venam cauam à iecinore ad cor permeare, sed non per eandem ad iecur remeare, hoc enim verissimum est, sed solum pertinet ad ostendendum principium dispensationis sanguinis alimentalis per illam venam esse iecur, nō cor, at nihil probat de principio magnitudinis, quia licet per illam venam fluat sanguis à iecore ad cor, nec refluat à corde ad iecur, ob id tamen non fit, vt eius magnitudinis initium sit iecur, quum in iecore nullum eius venæ initium notari possit, & hoc confirmatur ex consideratione venæ portę, per eam enim fluit materia à mesenterio ad iecur, nec refluit à iecore per eandem, igitur si ea ratio aliquid firmitatis haberet, eius venæ initium non esset iecur, proinde non omnium venarum initium diceretur. Quod autem à Galeno dicitur, ampliorem esse venam cauam in iecinore, quàm prope cor, debile argumen-

gumentum est, & ab Auerroe solutum in me morato loco: non omnia enim in suæ magnitudinis initio maiora sunt, sed in singulis partibus eam habent quantitatem, quæ muneri & operationi conueniens sit; præsertim vbi initium magnitudinis non est initium generationis, sicut antea de vena caua dicebamus: quoniam igitur initium dispensationis sanguinis alimentalis per eam debuit in iecore esse, ideò conueniēs fuit vt in iecore vena amplior esset; non tamen ibi est eius magnitudinis initium, sed in corde, licet aliquāto angustius sit. Quod igitur ad iecur attinet, non potest illi facultatis altricis principatus attribui, sed is soli cordi attribuendus est. Ad argumentum autem Galeni facilè respondemus: nam si de perfecto sanguine loquamur, qui in nutritione fungitur officio agentis, negāda est minor; non enim iecur est huius generationis principium, sed cor: si verò alimentalem sanguinē, qui nutritionis materia est, intelligamus, neganda est maior; non enim vbi hic generatur, ibi est animæ sedes, & membrum princeps, quia materiam subministrare agenti est potiùs serui officium, quàm principis, quum præsertim in hoc quoque munere obeūdo pendeat iecur à corde, siquidem non sanguificaret, nisi beneficio caloris vitalis ad ipsum per arterias delati: de iecore igitur argumentum Galeni nihil concludit. Sed neque de cerebro: nam cerebrum esse cognitionis, & motus instrumē tum, non inficiamur; dicimus tamen nullam ibi cognitionem fieri, nisi beneficio spirituum vitalium; qui a corde illuc per arterias mittuntur, vt ipsemet Galenus cōfitetur, asserit enim in lib. 7. de Hippocratis & Platonis decretis, animal ex cerebri sectiòne nullam in sensū & motu læsionem recipere, nisi ad aliquem cerebri ventriculum vulnus penetrauerit: quum enim ventriculi spiritu sint repleti, inquit ex illius spiritus exinanitione animal remanere stupidum sine sensū, & motu: postea verò iterum restitui, quum iterum ijdem ventriculi spiritu repleantur, & hunc a corde ad cerebrū per arterias mitti Galenus non negat: fatetur igitur non in ipsa cerebri substantia vim sentiendi, ac mouēdi inesse, sed in solis spiritibus, qui in cerebri ventriculis concluduntur: ideò considerans Galenus spiritus reuera à corde prouenire, & ob id credere aliquem posse vim omnem cognoscendi a corde tribui, ad hoc confugit, quòd ipsamet anima non in spiritibus, sed in cerebri substantia residet, ita vt spiritus non sint ipsius animæ sedes, sed sint primum instrumentum, quo anima vtitur ad sensum, & ad motum efficiendum. Mirandum profectò est, quomodo, vt suam sententiam tueretur, ad magnum hoc absurdum confugerit: quum enim fateatur substantiam cerebri nullum habere sensum, & detractam etiā non afferre aliquam animali noxam, nisi ad vētriculos vulnus perueniat; quomodo ad id induci potuit, vt diceret substantiam cerebri esse præcipuam animæ sedem? rationi enim consentaneum est maximam fieri in toto animali læsionem, & omnium operationum impedimentum ex vulnere membri præcipui, in quo ipsa animæ substantia residere dicatur: adde quòd cerebrum est omnium membrorum frigidissimum, animæ autem conuenientior est locus calidus, quàm frigidus; tum quia nobilior potius qualitas est animæ attribuenda, quā ignobilior, quæ priuationis locum tenet; tum quia manifestum est animam omnes suas operationes edere per calorē: neque alicuius momenti hac in re est Galeni cauillus, dū inquit cerebrum non esse frigidissimum, sed esse omni calido aere calidius; cauillus enim est manifestus, siquidem neque Aristot. neque vllus alius ita vel cœcus, vel proteruus fuit, vt cerebrum nil penitus habere caloris, & absolutè frigidissimum esse dixerit, sed solùm comparatione aliorum membrorum animalis, præsertim autem viscerum: quum enim omnia calorem habeant, minimum omnium habet cerebrum, & hac ratione frigidissimum dicitur, quia minùs calidum respectu calidioris instar frigidi est, & frigidi operam præstat. Dicendum igitur est omnem sentiendi, ac mouendi vim non a cerebro spiritibus, sed cerebro a spiritibus tribui, proinde a corde, in quo primum generantur, & a quo ad omnes corporis partes per arterias deferuntur: & quoniā a substantia cerebri omnes nerui tanquā surculi deducuntur, siue ab ipsamet, siue a spinali medulla, quæ cum ea est coniuncta, vt ex colore cognosci potest, neruus enim albus est, tanquam ipsa cerebri substantia aliquantum indurata, partem tamen mediam tenuiorē, ac molliorem retinens, tanquam portionem quandā cerebri; ideò pro cerebro in omnibus corporis partibus existunt nerui, per quos cerebrum officium suum cum omnibus partibus communicat, sed in nulla tamen corporis parte conspicitur neruus sine arteria; quare si recta ratione vti velimus, dicere debemus substantiam cerebri, & neruos esse instrumentum & sensuum omnium, tam internorum, quàm externorū, & motus voluntarij, spiritum autem vitalem esse instrumentum prius, & primo mouenti propinquius; anima enim immediatè vtitur vitali spiritu, hic vtitur neruo, & tandem etiam neruus per musculum mouet singulas partes: cerebrum igitur est instrumentum secundarium, quod vim recipit a spiritibus, sic nerui omnes, cum quibus hoc ministrandi munus a cerebro communicatur. Quod autem a Galeno dicitur, secto, vel constricto neruo statim musculum motu priuari, nobis non officit; nā agens primarium, licèt in instrumentis vim agē-

di

di tribuat, tamen viciſſim etiam eget inſtrumentis, ac miniſtris ipſi à natura aſſignatis, ita vt ſine illis agere nequeat: neque igitur ſpiritus neque anima ipſa abſque neruorum miniſterio mouere poteſt, ſicuti neque nerui ſine anima, vel ſine ſpiritu vitali; ſimiliter enim experimur conſtricto, ſeu compreſſo brachio, vel crure, ita vt ſpiritus refluat ad interna, manere totum brachium, vel crus ſtupidum ſiue ſenſu, & ſine motu, quamuis neruos obtineat integros, idq; etiam Galenus in 6. eorũ librorum cõfitetur: eſt igitur neruus neceſſarium animæ inſtrumentum ad ſenſum, & ad motum, ſic etiam ſpiritus; immo magis, quum immediatè inſeruiat primo agenti, & per ipſum facultas neruis ab anima tribuatur: quare neq; abſq; neruo, neque abſque vitali ſpiritu edere anima has operationes poteſt. Primatum autem cordis, & pendẽtiam omnium aliorum membrorum ab eo fatetur Galenus in illo 6. libro, dum inquit ſolum inter omnia viſcera cor, ſi eximatur, naturalem ſuam functionem ſeruare, & moueri: hoc enim dicens indicat cor à nullo alio mẽbro pendere, ſed habere in ſe animam radicatam, cætera verò omnia viſcera pendere à corde, & ab eo vim animalẽ recipere, quum ſeparata priuentur ſtatim ſuis functionibus. Ex his colligimus ſolutionem argumenti Galeni, quod a neruorum origine ſumitur: ego enim, qui in nullius verba iuraui, fateor neruosa cerebro originem ducere, conceſſa enim minore propoſitione nego maiorem, nõ enim illud eſt princeps membrum iudicãdum, a quo nerui oriuntur, ſed potius illud, a quo oriuntur ſpiritus: nam rationi cõſonum eſt, vt membrum princeps, & præcipua animæ ſedes ibi eſſe dicatur, vbi eſt origo primi, ac præcipui inſtrumenti, quo anima vtitur, non vbi oritur ſecundarium, & a primo mouente remotius inſtrumentum. Sed reſtat vt illud vnum refugium, ad quod ſe Galenus recipit, illi adimamus: videns enim non poſſe negari cerebri a corde pendentiam, dum conceditur ſpiritum, qui in cerebro eſt, in corde generari, & inde ad cerebrum mitti, hoc inficiari auſus eſt, vt plurium abſurdorum accumulatione errorem ſuũ inſigniorem redderet: dixit igitur duplicem eſſe ſpiritum; vnum vitalem, qui fit in corde, alterum verò animalem, qui non in corde, ſed in cerebro generatur, ita vt omnis cognitionis, & voluntarij motus principium ſit ſpiritus animalis, qui oritur in cerebro; proinde pars animæ nobiliſſima nõ in corde, ſed in cerebro reſideat, non negat quidem ſpiritum vitalem a corde ad cerebrum per arterias deferri, ſed inquit eum in arterijs eſſe vitalem, at in cerebro mutari a facultate cerebri in animalem, modũ etiam huius mutationis declarans, ait ſpiritum vitalem mitti primum a corde ad illum reticularem plexum, qui ſub cerebro eſt; & ibi aliquantum elaborari, deinde ab eo per arterias ferri ad ventriculos cerebri, vbi perfectius elaboratur, & exquiſitius concoquitur, & mutatur in animalem. Sed quiſquis intelligat quid ſit concoctio, cognoſcet hoc Galeni dicto nil poſſe pronunciari ineptius, concoctio enim fit a calore, quomodo igitur ſpiritus vitales calidiſſimi a cerebro frigidiſſimo concoqui poſſunt? at elaborantur (inquit) a cerebro, nos igitur cõſideremus quonam pacto elaborentur: certè nulla eſſe poteſt alia cerebri elaboratio, ſeu actio in ſpiritus, quàm refrigeratio, neceſſe eſt enim vt calidius a minus calido patiatur tanquam a frigido, atque refrigeretur, itaq; refrigerantur ſpiritus vitales in cerebro, & huius refrigerationis cauſa finalis, ſcopuſque naturæ manifeſtus eſt, ſic enim ad cognitionẽ aptiores redduntur, nimius namque calor impedimẽto eſt cognitioni, quia calor motum & agitationem efficit, cognitio autem quietem, & ſtabilitatem requirit, teſtatur hoc Ariſtoteles in libro 2. de Partibus animalium, cap. 10. dum ait calidioris ſanguinis agitationem refringere ſenſum, & clarius in 2. capite eiuſdẽ libri, dum inquit ſanguinem calidiorem plus habere roboris, ſed frigidiorem maiore ſentiendi, atque intelligẽdi vi eſſe præditum, & paulò poſt ibidem dicit eſſe ſuis contrarijs ingenioſiora illa, quæ ſanguinem frigidiorem, ac tenuiorem habent, quod autem ibi ab Ariſtot. de ſanguine dicitur, in ſpiritu quoque locum habere debet, ita vt vitalis ſpiritus, ſi aliquãtum refrigeretur, aptior ad ſenſum, & ad omnem cognitionem reddatur, ipſe quoque Galenus in lib. de Oculis aſſerit cerebrum calidius minus eſſe aptum ad contemplationem. Ex his igitur patet, quodnam cerebri officium ſit, & cur fuerit a natura conſtitutum, eius enim officium eſt, calorem ſpirituum moderari cognitionis gratia, & hãc ob cauſam factum eſt a natura frigidum & ſatis magnæ molis, in homine præſertim, qui maximè omnium ad cognoſcendum, & ad contemplandum natus eſt, vt plus vitalis ſpiritus contineret, atque ipſum refrigerando ad cognitionem idoneum redderet, quia frigus ſtabilitatem facit, calor autem agitationem, & mobilitatem, quæ cognitionem perturbat. Ad hunc ſenſum ſi trahamus illa, quæ ab Ariſtotele de cerebro in cap. 7. eiuſdem libri dicuntur, inanis redditur Galeni aduerſus Ariſtot. exclamatio in lib 8. de Vſu partium, quòd enim officium cerebri ſit calorem cordis moderari, aſſerere abſq; vlla abſurditate poſſumus, ſi id ſano modo intelligamus: quũ enim ſpiritus vitales ſint primum animæ inſtrumentum, & in corde generentur, & ab eo ad omnes partes mittãtur, ad eorum calorem moderandum dedit natura animalibus cerebrum, quod ſuo frigore calorem ſpirituũ, qui illuc mittuntur, imminuens, eos ad cognitionẽ redderet aptiores, ob id ſola

ſan-

sanguinea animalia, vtpote calidiora, cerebrũ habent, sola namque frigido illo membro ad moderandum spirituum calorem indiguerũt. Vt igitur, quanta sit cerebri præstantia, & quis primatus, intelligamus, ita rectius, quàm Medici faciãt, philosophari nos oportet: Princeps in regno suo omnia agere dicitur, nõ quidem ipse per se, & immediatè omnia, sed per varios ministros, qui ab eo varijs muneribus præficiuntur, & vim agendi recipiunt: cerebrum autem non omnia agit, non enim nutrit, neque auget, neque simile generat, neque ad hęc munera obeunda vim vllam contribuit, neque obeuntibus imperat: igitur cerebrum non est membrum princeps, sed est minister quidam principis, omnium tamen ministrorum nobilissimus, cui operatio omnium præstantissima commendata est a principe, nempe cognitio, & is, qui cognitionem insequitur, totius corporis, & singularum partium motus: at cor in nulla particulari actione occupatur: sed in hac vna vniuersali generandorum spirituum vitalium, per quos tanquam princeps dicatur omnes edere operationes: eos enim & ad cerebrum, & ad iecur, & ad omnes corporis partes mittit, per quos tribuit alijs membris auctoritatem & vim obeundi proprias singulorum functiones, cerebro sentiendi, ac mouendi, ventriculo concoquendi, iecori sanguificandi, manibus apprehendendi, & sic reliquis omnibus: nullum enim membrum potest sine spiritu vitali suam actionem exercere: omnium ergo membrorum pendentia a corde, & ipsius cordis principatus manifestissimus est; quò fit, vt in solo corde tanquam membro præcipuo sit animæ sedes statuenda, & ipsi cordi omnes operationes tanquam primo agenti attribuendæ, ita vt maximè omnium cor & nutrire, & sentire, & imaginari, & mouere, & reliqua omnia peragere dicatur, quemadmodum rex nouit omnia, quæ a ministris aguntur, eaque suo imperio agere dicitur. Quocirca nõ absque ratione ab Aristotele fuit primum sensoriũ appellatum. Galenus tamen hæc considerans, mirabili subterfugio vsus est, & vt cordi principatum sentiendi, ac mouendi adimeret, cerebroque tribueret, dixit duos in animali esse spiritus, vitalem, qui in corde, & animalem, qui in cerebro, non in corde generatur, & hũc esse primum instrumentum animæ cognoscẽtis, quæ in cerebro residet. Ego autem miror, cur non plurimas spirituum species introduxerit: nam certum est spiritus a corde recedentes aliquam in alijs membris alterationem recipere, præsertim refrigerationem, ex maiore enim recessu a fonte caloris necesse est vt eorum calor aliquantum imminuatur, & prætera a propriis singulorum membrorum temperaturis multas recipiũt varietates: quò enim magis ad frigus vergit membri temperies, eò magis remitti spirituum calorem oportet, maximè verò in cerebro, quod (vt diximus) frigidæ admodum est temperaturæ: itaque si hæc spirituum alteratio sit diuersorum specie spirituum generatio appellanda, dicendum erit spiritus concoctiuos non in corde, sed in ventriculo ex vitalibus a corde prouenientibus generari: sic sanguificatiuos ex vitalibus generari in iecore, apprehensiuos in manibus, lactificatiuos in mãmis, carnificatiuos in pluribus membris, & sic alios plurimos; non est enim diuersa ratio ab ea, qua Galenus dicit spiritus cognoscitiuos, seu animales, non in corde, sed in cerebro ex vitalibus generari: quid igitur? dicemusne tot esse spirituum species, quot in diuersis partibus operationes a spiritibus fieri cernuntur? an pudebit nos ita philosophari, & huiusmodi fabulis veritati tenebras offundere, ad imprudentes homines decipiendos? Nos igitur dicimus, differentiam secundũ magis & minus, non variare speciem: & quemadmodum aliàs ostendimus, omnem calorem esse eiusdem speciei, licet alius alio intensior sit: ita spiritus omnes in toto animalis corpore eiusdem esse speciei, & vitales vocandos, & in solo corde generari: quòd si à diuersis operationibus eos varijs nominibus distinguere quispiam velit, & illos, qui fiunt in manibus, apprehensiuos appellare, qui verò in cerebro, animales, seu cognoscitiuos, non prohibemus, dummodò ratione ipsius spirituum substantiæ accidentalem esse differentiam fateamur: sic autem plures quoque artifices videmus ad varia opera varios caloris gradus adhibere, prout singulorum operum conditio postulat; coquus enim in cibarijs coquendis, atque condiendis modò plus, modò minus ignis subijcere consueuit, eadem tamen est species ignis, idem specie calor, quo ad omnia vtitur. Sed illud in artibus considerandum est, quod totam huiusce rei veritatem, & Galeni errorem patefacit: certum est calorem non dici remissum, nisi aliquos gradus frigoris commistos habeat: quando igitur coquus remisso calore vtitur, vbi res coquenda talem postulat, operatio illa fitne a gradibus caloris; an a gradibus frigoris, qui remittere calorem illum dicuntur? certè nemo est, qui non gradibus caloris totam eam actionem attribuat: quod idem in omnibus alijs artibus, quæ calore vtantur, manifestum est, quandoque enim remissiore, quandoque intensiore vtuntur; semper tamen calore dicuntur vti, non gradibus frigoris, nisi ad moderandum calorem. Sic de spiritibus in cerebro existentibus, quos Galenus animales vocat, dicendum est; remittitur enim eorũ calor a frigore cerebri, proinde a cerebro solos frigoris gradus recipiunt; at gradus caloris, quos retinent, habẽt a corde: operationes igitur animales, quæ fiunt in cerebro, fiunt a gradibus caloris

caloris illorum spirituum, non a gradibus frigoris, proinde a facultate manante a corde nõ a facultate cerebri, nisi quatenus cerebrum frigore suo calorem spirituum moderando ita operam suam præstare, & ad cognitionem cõferre dicitur: temperatus enim ad eas operationes calor postulatur, non tantus, quantus esset, nisi a cerebro imminueretur. Hoc ita se habere manifestum est cuilibet conditionẽ animæ consideranti: quemadmodum enim cęlestia corpora non frigus faciunt, sed calorem, ita & animam non frigus, sed calor insequitur, quem Aristoteles in lib. 2. de Ortu animalium vitalem esse dixit, & proportione respondere elemento stellarũ: argumento sunt corpora mortuorum; cadauera namque omnia frigidiora sunt, quàm viuentia, quia mors est caloris vitalis extinctio, quem viuentia recipiunt ab anima: quoniam igitur animam non frigus, sed calor insequitur, licet non summus calor, sed moderatus; ideò ad omnes animales operationes anima non frigore vtitur, sed solo calore vt instrumento, & eo quandoque maiore, quandoque minore, prout quælibet actio postulat; ob id ad calorem moderandum plura instrumenta molita est natura, potissimè verò cerebrum, quod maximè omnium frigidam habet temperaturam, vt calorem spirituum moderatissimum redderet ob eam, quam diximus, causam: per hoc tamen non stat, quin anima ad omnes suas operationes edendas calore vt instrumento vti dicatur, idque ab Arist. notatum legimus in lib. 2. de Partibus animalium, cap. 7. Quale autem temperamentum ex frigore cerebri, & spirituum vitalium calore fieri diximus, tale ex spiritu arteriarum, & neruo in alijs corporis partibus fieri existimandum est; pro corde enim in alijs membris arteria est, & pro cerebro neruus: ideò non erat Galeno laborandum in quærendo quomodo per neruos spiritus animalis, qui vim sentiendi, ac mouendi deferat, à cerebro ad membra mittatur, qua de re in septimo illorum librorum inquit se dubitare, nec posse aliquid certi statuere: etenim spiritu misso a cerebro membra non egent, quum satis eis sit spiritus vitalis à corde per arterias delatus, qui neruis eam facultatem impertiatur. De ipsa igitur animæ substantia quomodo, & quo ordine sit per omnes corporis partes distributa, hæc dicta sint.

De Anima partitione secundùm quantitatem opiniones aliorum, & argumenta. Cap. X.

Sequitur vt animam secundum suam quãtitatem, & extensionem considerantes videamus, an verè sit extensa per vniuersum corpus, ita vt tota secundũ suam quantitatem in toto corpore sit, non tota in parte, sed potius pars in parte; an potius tota etiam in singula parte esse dicatur. Sunt qui dicant alias partes animæ præter rationalem esse extensas ad extensionem materiæ, quia sunt formæ verè materiam informantes, & ita quamlibet earũ esse totam in toto, non totam autem in parte, sed partem in parte; at rationalem negant esse formam informantem, sed dicunt assistere tantum homini, sicuti nauta assistit naui, ideoque non esse extensam ad extensionem materiæ, sed indiuisibiliter tum in toto, tum in singula parte inesse. Sed de hoc in præsentia disputare est ab instituto nostro alienum: alibi opportunius considerabimus, an secundum Aristotelem omnis anima sit forma informans materiam, an non omnis. Nunc autem de sola anima informante sermonem facientes quærimus, an omnis anima, quæ sit forma dans esse corpori viuenti, & materiam informans, sit quanta per accidens, & extensa ad extensionẽ materiæ, ita vt sit pars in parte an potius sit tota in qualibet parte. D. Thomas hac in re distinctione vtendum esse existimauit, neque idem de omni anima esse asserendum: animam quidem plantarum, & imperfectiorum animalium, quorum partes etiam diuisæ viuunt, dixit esse extensam ad corporis extensionem, & ita totam in toto, sed partem in parte, idque significasse Aristot. in contextu 20. lib. 2. de Anima, dicentem in his esse in toto vnam animam actu, sed plures potestate, quũ in parte seiuncta ab alijs remaneat anima: perfectiorum autem animalium animam negauit esse extensam, & quantam, sed indiuisibilem esse dixit, & nullo modo quantam, nec per se, nec per accidens, proinde in toto esse indiuisibiliter, ita vt tota etiam sit in singula parte, siquidem nullas habet partes, quum nec per se, nec per accidẽs diuidua sit. Videtur igitur D. Thomas existimasse animam non solum hominis, sed & omnium perfectorum animalium, quorum partes separatæ non viuunt, esse eiusdem conditionis cum animabus cęlestibus, nam & illæ suis orbibus adsunt indiuisibiliter, ita vt secundum se totas adsint etiam cuilibet parti orbis. Albertus aliqua ex parte a D. Thoma non dissentit: in eo quidem discrepat, quòd de omni anima negat eam secundum suam substantiam esse in omnibus partibus corporis, sed dicit eam esse in solo membro præcipuo, quam sententiam iam refutauimus: in eo etiam discrepat, quòd nullam viuentium distinctionẽ facit, sed eandem in omnibus rationem vigere arbitratur: in eo autem consentire D. Thomæ videtur, quòd inquit omnem animam illi parti, cui inest, inesse indiuisibiliter, & totam esse in toto, & totam in singula parte: ita vt in corde anima insit indiuidua, & quantitate, & partibus carens, proinde tota in qualibet cordis parte: ad hoc autem declarandum vtitur exẽ-

plo

plo puncti in linea, est enim in qualibet lineæ parte punctum, vbique tamen indiuisibile, neque extensum per lineam: & hoc exemplum accommodat Albertus ad declarandam rationem, cur partes animalis insecti retineant animam separatæ; quum enim id significare videatur eorum animam esse per corpus extẽsam, ipse hoc negans ait ita ibi animam inesse, vt in linea punctum; vbicunque enim notetur punctum in linea, ibi est indiuisibile, tamẽ si in eo secetur linea, duo puncta fiunt, quia vtraque lineæ pars retinet punctum: sic igitur etiam in planta, & in animali insecto anima, cui inest, indiuisibiliter inest, separatis autem partibus adhuc in singulis remanet eodẽ modo vt indiuisibilis: hæc Alberti sententia fuit. Nos autem de eo, in quo a D. Thoma Albertus discrepat, nihil in præsentia dicemus, nempe quòd ipsa animæ substantia insit soli membro præcipuo iam enim in hoc Alberti sententiam reiecimus; restat igitur vt nunc de illo solum, in quo conueniunt, disputemus, nempe an anima, quæ sit forma verè informans materiam, possit indiuisibiliter, & absque extensione inesse illi, cui inest, ita vt sit etiã tota in qualibet parte viuentis corporis ab ea informati. Referemus igitur in primis argumenta, quibus hæc opinio cõprobari videtur, mox quid sentiendum sit considerabimus. Præcipuum argumentum, quo inniti videtur Thomas, est hoc: primo loco ipse hoc discrimen declarat animæ, & formæ corporis inanimati, quòd forma inanimati eodem prorsus modo sese habet ad totum, & ad partes, neque vlla est partium pendentia inter se ratione formæ, quum nulla dici possit præcipua magis, quàm aliæ: anima verò longe diuerso modo ad totum animatũ, & ad eius partes se habet, varijs enim instrumentis eget, quæ omnia in toto corpore habet, sed non in singula parte omnia: hæc autẽ diuersitas totius & partium parua admodum est in plantis, quia si in ramo nõ sunt actu omnia, quæ sunt in tota arbore, sunt saltem potestate, ideò anima est ibi extensa per partes, & ad corporis diuisionem diuidua: in animalibus autem insectis est maior diuersitas, quoniam anima in vna corporis parte non habet omnia necessaria instrumenta, nec actu, nec potestate, tamen non tanta est diuersitas, vt anima nõ possit in parte aliqua separata seruari modico saltem tempore; quocirca in his quoque anima ad corporis extensionem extensa, ac diuidua est: at in animalibus perfectis tanta est totius, & partium singularum diuersitas, vt anima longè diuersis modis ad totum, & ad partes se habeat: quia in parte non solum non habet omnia organa, sed neque aliquid habet, quod possit eam per vllum quamuis breue tempus seruare post separationem partis à toto: ideò toti tantum dicitur propriè inesse, nõ partibus singulis, nisi quatenus cum omnibus communicatur indiuisibiliter: hoc ita declarato, sic Thomas argumentatur: illa forma, quæ lõgè diuerso modo sese habet ad totum, & ad partes, non est extensa, neq; ad corporis diuisionem diuidua: eiusmodi est anima perfectorum animalium: ergo non est extẽsa, sed cuilibet parti indiuisibiliter inest. Secundum argumentum pro Thoma à Caietano adducitur tale: de omni forma extensa ad extensionem materiæ verum est, quòd in maiori corpore est maior virtus, & in minore minor, sed hoc non est verum de anima, ergo anima non est extensa: maior manifesta est: minor probatur, quia homo aliquis minor est validior homine maiore, & animalia quædam minora multò validiora sunt alijs maioribus; bos enim est maior leone, & leo est validior boue. Tertiò inquit Caietanus: si anima esset extensa per omnes corporis partes diuisibiliter, manus separata a corpore deberet aliquandiu viuere, quia non posset in manu interire anima subitò absque vlla præuia alteratione. Addere in confirmationem possumus exemplum puncti in linea, quo vtitur Albertus, & Ioan. quoque Bacc nius in 3. Sentent. distinct. 18. quemadmodum enim in omni parte lineę inest punctum indiuisibiliter, & diuisa linea remanet in vtraque eius parte punctum: ita videtur de anima esse concedẽdum eam in singulis corporis partibus indiuisibiliter, & absque extensione inesse.

Vera sententia, & eius comprobatio.
Cap. XI.

Haec Thomæ opinio de animalibus perfectis, vt ego arbitror, est ab Aristotele aliena, itidem & Alberti sententia de viuentibus omnibus, quòd anima cui inest, seu toti, seu parti præcipuè, indiuisibiliter insit, ac sine extensione: credo enim in philosophia Aristotelis firmam & irrefragabilem esse hanc propositionem, omnis forma informans materiam, & constituens compositum, est extensa ad extensionem materiæ, proinde tota secundum extensionem suam in toto est, nõ tota autem in parte, sed pars in parte: colligatio enim & vnio formæ cum materia ad vnum compositum constituendum, hoc necessariò efficit, vt æque vtraque extendatur, & in parte materiæ sit pars formæ: per hoc enim distinguitur forma informans a non informante, quæ solum assistat ad regendum, sicuti nauta assistit naui; hæc enim non est alligata materiæ, neque per eam extensa, neque speciem constituit per suã præsentiam in materia, proinde nullas partes habet, sed cuilibet corporis parti tota inest indiuisibiliter: sed forma constituens compositum, & ipsum in specie collocans, & dans esse

cunctis

cunctis illius partibus, necesse est vt ad diuisionem corporis diuidatur: sicut enim albedo nō est per se quanta, neque diuidua, sed fit quanta ac diuidua per accidens ratione materiæ, in qua inest, vt ait Aristoteles in libro Categoriarum in capite de qualitate; ita de omni forma materiam informante dicendum est, nam eadem in omnibus ratio viget, pars enim informans vnam corporis partem, non informat aliam: & quisquis illa omnia bene consideret, quæ a Latinis dicuntur, ad probandum animā esse in qualibet parte totā, manifestam in eorū dictis ambiguitatem animaduerteret; de ipsa namque animæ substantia verum est id, quod dicunt. sicut enim tota, & integra est albedinis essentia in parte parietis, nec minus, quàm in toto pariete; ita in singula viuentis parte inest essentia animæ integra, non tamen tota secundum quantitatem, quam per accidens adepta est ex coniunctione cum corpore: quēadmodum etiam albedo in qualibet parietis parte, etsi tota inest secundum essentiam, non tamen inest tota secundum suam extēsionem & quantitatem; nam illa, quæ in alia parte parietis inest, in hac parte non inest: hanc Aristotelis sententiam fuisse manifestum est in contextu. 7. lib. 3. de Cęlo, vbi dicit nullū diuisibile esse posse in aliquo indiuisibili, quare neque indiuisibile in aliquo diuisibili toto, nempe idem numero indiuisibile, sed non diuersa numero, vt diuersa sunt puncta in linea; quæ ab aduersarijs considerantur; etenim, vt modò dicebamus, materiæ, & formæ informantis coniunctio hoc necessariò efficit, vt vna ad alterius extensionem extendatur. Sed clarissima est Aristotelis sententia in context. 78 lib. 8. Physic. vbi ad ostendendum primum motorem non esse formam materialem, sed abiunctam a materia, hoc fundamentum statuit, ꝙ forma materialis diuiditur ad diuisionem materiæ, ita vt in parte materiæ sit pars formæ, non forma tota; ex quo ita constituto fundamento faciens diuisionem formæ ex diuisione magnitudinis, in qua est, ostendit nullam formam materialem posse mouere perpetuò: at si fieri posset vt aliqua forma materiam informans singulis materiæ partibus indiuisibiliter inesset, & in singulis tota, illud Aristotelis fundamentum euerteretur, & tota illa argumentatio corrueret; nam dicere aduersarius aliquis posset, primum motorem esse formā materialem, non tamen extensam ad materiæ extensionem, proinde nullam eius fieri partitionem posse, quia in singula parte est tota. Aliqui tamen sunt, qui licet hac in re sententiam nostram tueantur, tamen putant argumentum hoc aduersus Thomam nihil habere efficacitatis; quia quum Aristoteles ibi dicat, si forma materialis tanto tempore mouere potest, eius dimidium minore tempore mouebit, præsupponit talem esse illam formam materialem, quæ in parte materiæ separata ab alijs partibus seruetur aliquādiu; dicere namque non possumus dimidium illius formę moueте tanto tempore, nisi statuamus illam in partibus a toto separatis adhuc seruari; Thomas autem diceret animam perfectiorum animalium nō esse eiusmodi, sed esse talem, quæ in toto tantum inesse possit, in partibus autem separatis minimè seruetur: quare argumentū nihil habet roboris aduersus Thomam. Sed hæc eorum consideratio mihi probari nullo modo potest: quia si admittatur, similiter ratio illa Aristotelis corruit, & nullam prorsus vim habet ad demonstrandam primi motoris abiunctionem a materia; aduersarius enim dicere posset, primum motorem esse quidem formam materialem, sed talem, quæ in partibus separatis non seruetur, qualis est anima perfectiorum animalium. Ego igitur puto argumentum illud contra Thomam ad mentem Aristotelis declarandam esse optimum, quoniam Aristotelis consideratio eo in loco est vniuersalis, & abstracta ab hoc formarum materialium discrimine, quòd aliæ seruentur, aliæ non seruentur in partibus a toto separatis: sed mentalem tantum diuisionem ibi Aristoteles facit, statuens hanc esse communem conditionem, ac legem omnium formarum materialium, tam substantialium, quam accidentalium, vt in tota materia sit forma tota, in parte autem materiæ sit pars formæ; hoc enim tanquam certum constituens argumentatur a partitione mentali, tum magnitudinis, tum formæ in ea existentis, non a diuisione reali, quam fieri posse statuat; sic enim ratio nullius momenti fuisset, quemadmodum etiam prædicto fundamento de formarum extensione non constituto, nullam prorsus haberet efficacitatem. Id autem, quod multos in errorem traxit, fuit, quoniam aliud est formam inesse in cunctis partibus corporis, aliud est eam remanere in ijsdem separatis a toto; nam in omnibus partibus inesse est commune omni formæ informanti materiam, at in singulis remanere post earum separationem non omnibus competit; viuentibus enim vel nullo modo competit, vel imperfectè; & in his licet realem diuisionem in partes cum formę conseruatione facere nequeamus, mentalem tamen possumus, & considerare in hac corporis parte esse partem formæ illi respondentem, & partem potentiæ motricis, vt ibi considerat Aristoteles, nam potentiæ imminutionem sumere aliundè non potest, quàm ex partitione extensionis formæ, quam ibi præcipuè respicit; non enim de ipsa tantum vt motrice probare ibi vult Aristoteles abiunctionem a materia, sed ipsiusmet motoris, & argumentum sumit ab eius partitione quæ fit necessariò cum parti-

tione

tione magnitudinis, si est in magnitudine tanquam informans, & hanc ipsius partitionem necessario insequitur partitio etiam facultatis motricis. Ad horum autem confirmationem simile quiddam notare apud Aristotelem possumus in contextu 20. libri 2. de Anima, vbi probare volens facultates animæ non esse in animali distinctas loco, sumit argumentum ab animalibus insectis, quorum partes separatæ iunctas retinēt omnes animæ facultates; nam certum est Aristotelem non de solis animalibus insectis id ostendere velle, sed de omnibus, nullo excepto; tamen argumentum, quo vtitur, non habet locum in animalibus perfectis, quia in eorum partibus separatis nulla animæ facultas seruatur; facit ergo in his mentalem tantum diuisionem, & ex animalibus imperfectioribus ostēdit idem esse dicendum in alijs perfectioribus: quòd si quis contendere vellet id non esse verum, nisi vbi post partium separationem omnes animæ partes in singula remanere cernuntur, illa Aristotelis contra Platonem argumentatio vana redderetur; quia de solis insectis animalibus probaret, non de alijs. Sic igitur patet validissimum inde argumentum sumi ad Aristotelis sententiam hac in re cognoscendam. Ioannes autem Bacconius in 3. Sententiarum, distinct. 18. artic. 3. locum illum expendens veritatem sub nube inspexisse videtur, sed eam plenè assequutus non est; dixit enim argumentum illud Aristotelis esse efficax secundum propositiones physicas communes, sed non esse efficax secundum propriam considerationem animæ intellectiuæ; est enim propositio vniuersalis in naturali philosophia, omnem formam dantem esse materiæ extendi ad materiæ extensionem. Sed hæc non est vera de anima intellectiua. Sed rectius philosophatus esset, si dixisset validum esse argumentum secundum considerationem vniuersalem, & mente abiunctam à diuisione reali, illudque in omnibus, nullo excepto, locum habere; sed non esse coarctandum ad realem partitionem, quia sic inualidum redderetur, propterea quod neque de anima intellectiua, neque de plurium brutorum animalium anima aliquid haberet efficacitatis, quum hæ facta reali diuisione in magnitudinis partibus non seruentur. Quòd autem lapsus sit Bacconius in intelligenda vi argumentationis Aristotelis, patet, quia iuxta eius sententiam ratio Aristotelis est prorsus inefficax: nam aduersarius diceret partitionem illam fieri non posse, quia primum mouens est intelligentia, quæ dat quidem esse corpori, & hac ratione est forma materialis; diuidi tamen non potest, quoniam ad extensionem magnitudinis extensa non est; quamobrem non probaret Aristoteles primum motorem à materia abiunctum esse: itaque si ratio illa Aristotelis valida esse debet, eo modo, quem diximus, intelligenda est; sic enim est validissima, nempe eo fundamento constituto, quòd omnis forma informans materiam extensa est ad materiæ extensionem. Præterea ad mentem Aristotelis declarandam sumitur argumentum etiā ex contextu nono, libro secundo de Anima, vbi ab oculo ad totum animal argumentatur, & probat ita se habere partem animæ ad totam animam, vt se habet pars animalis ad animal totum; putat ergo animam habere partes secundum extensionem, & in parte corporis partem animæ inesse, totam verò animam in toto animali.

Contrariorum argumentorum solutio. Cap. XII.

RESTAT vt argumenta pro Thoma & alijs adducta soluantur. Ad primum, in quo Thomas considerat animam ad corpus totum, & ad partes diuersis modis se habere, dicere possumus, argumentum hoc primo ipso aspectu ipsiusmet sententiam oppugnare; videtur enim rationi cōsentaneum, vt forma, quæ alio modo se habeat ad totum, alio ad partes, alio etiam modo insit in toto, & alio in partibus quoniam igitur toti tota inest, non debet similiter cuique parti inesse tota, sed pars parti: ipse tamen ex eo quòd alio modo se habet ad totum, & ad partes, ostendere nititur, eam eodem modo inesse toti, & cuilibet parti, nempe omnibus indiuisibiliter, quod quidem fundamento ab ipsomet Thoma iacto consonum esse non videtur. Sed diligentius argumentum hoc considerando, dicimus animam ad corpus referri duobus modis; vno modo, vt eius formam, & actum primum, à quo in specie constituitur; altero modo, vt corpore à se informato vtentem tanquam instrumento ad operandum, & vt ei tribuentem actum secundum: priore igitur modo dicimus animam eodem modo se habere ad totum, & ad partes, quatenus informat, ac perficit tum totum, tum partes omnes; proinde minorem propositionem hac ratione veram non esse, sed veram esse secundo modo: anima enim quatenus vtens non eodem modo se habet ad partes singulas, quo se habet ad totum; in toto enim habet omnia organa necessaria, in singulo autem membro non omnia: sed quum his duobus officijs anima fungatur in corpore, tum informandi, tum vtendi, dicimus extensionem animæ sequi primum solum officium, non secundum, quia necesse est omnem formam informantem totum, & partes, extensam esse ad extensionem materiæ, licet diuersis modis vtatur toto, & partibus: ad argumentum igitur dicimus, si sumatur relatio animæ ad corpus ratione informationis, negandam esse mi-

norem; anima enim hac ratione ita se habet ad partes, vt ad totum; si verò ratione vsus, & operationum, negandam esse maiorem, quia etiamsi aliter se habeat ad totum, & ad partes ratione vsus, tamen dummodo eodem modo se habeat ad hæc omnia ratione informationis, debet esse extensa, & ad corporis diuisionē diuidua: quare argumentum Thomæ prorsus inefficax & fallax est. Ad secundum dicimus, propositionē illā, in maiori corpore vis maior inest, esse intelligendam cæteris paribus; non est enim comparandus leo cum boue, qui specie differunt, quia sic etiam dicere possem, paruum ignem magis calfacere, quàm magnum aerem, neque tamen sequitur formas horum elementorum non esse extensas: neque cōparandus est paruus homo, qui sit sanus, & validus cum magno malè temperato, & malè affecto; nam propter meliorem temperaturam, vel propter bonam valetudinem poterit esse validior homo paruus homine magno; sed si tēperatura, & alia omnia sint paria in duobus hominibus, magno, & paruo, dico magnum hominem semper esse paruo validiorem, & vniuersè in omnibus maiorē esse vim in maiori corpore, quàm in minori eiusdem speciei, & cæteris omnibus partibus existentibus. Ad tertium sumptum à manu abscissa iam respondimus, dum aduersus Albertum de animæ substantia disputauimus. Postremum verò, quod sumitur a similitudine puncti in linea, vanum prorsus est, quia neganda est similitudo; non est enim ita punctum in omnibus partibus lineæ, vt est anima in toto viuente corpore: punctum enim non est in partibus lineæ actu, sed potestate, neque dat esse ipsi lineæ; anima verò dat esse corpori animato vt eius forma, & est actu in illo, immo est actus ipsius: ideo si punctum est in linea indiuisibiliter, nō oportet animam esse in corpore indiuisibiliter, sed potius oportet eam esse extensam ad extensionem materiæ. Præterea anima in toto corpore, & in singulis partibus vna & eadem numero esse dicitur, punctum verò non idem numero est in omnibus lineæ partibus, sed plura, & infinita, quare non est idonea comparatio.

An anima secundum omnes suas facultates sit in singula parte corporis, aliorum sententiæ & argumenta. Cap. XIII.

SVPEREST huius nostræ disputationis tertia pars, in qua considerandum est, an anima vt totum quoddam (vt Latini vocant) potestatiuum, sit tota in qualibet corporis parte: hoc est, an in singula parte corporis habeat omnes suas facultates simul iunctas, an potius in singula parte vnam tantum habeat facultatem, vel plures, non tamen omnes, ita vt potentia visiua sit in oculo, non in manu, neque in pede. Hac de re disceptatio fuit inter expositores Aristotelis, tum antiquiores, tum recentiores, nam vtraque pars sectatores habuit: alij namque dixerunt, in qualibet corporis parte omnes inesse facultates, alij verò hoc negarunt. Hanc posteriorem sententiam sequutus est Albertus: quum enim putauerit animam secundum suam essentiam non esse in omnibus corporis partibus, sed in vna tantum præcipua, necesse est vt dicat transmitti ab ea ad alia membra varias facultates, per quas membra inter se distinguūtur, vt visiuam ad oculos, olfactiuam ad nares, & sic de reliquis, proinde non simul esse omnes in eadem corporis parte. In hac opinione videtur fuisse Ioan. Grammaticus in interpretatione contex. 20. lib. 2. de Anima, non quidem quòd semper facultates diuersæ diuersas corporis partes obtineant, sed quòd non omnes simul iunctæ sint in qualibet parte; vt si dicamus esse in lingua facultatem gustatiuam, & facultatem tactiuam, & facultatem nutritiuam, at non facultatem visiuam. Hanc sententiam aliqui posteriores sequentes, eam pluribus argumētis probare nisi sunt, ea tamen omnia ad huius vnius argumenti vim rediguntur; natura nihil frustra facit, ergo vbi non potest fieri operatio alicuius facultatis, ibi nec facultas ipsa esse potest, nam facultas gratia operationis est, frustra igitur ponitur, vbi fieri operatio non potest; quod autem non in qualibet corporis parte fieri omnes operationes possint per se manifestum est, neque enim in manu, neque in pede fit visio. Sed ex ipsis quoque organis idem ostēditur. quum enim cuilibet facultati sint necessaria propria organa cuique assignata à natura, sine quibus operari non potest, organa autem non possint simul esse omnia in eadem corporis parte, non possunt in eadem parte corporis omnes operationes fieri: ideo ex ipsis quoque instrumentis argumentantur; vbi enim non inest instrumētum cuique facultati necessarium ad operandum, ibi neque facultas ipsa statuēda est; quoniam igitur in pede non est oculus, dicendum est potentiam visiuam in pede non esse: quemadmodum & è conuerso vbi facultas nō inest, ibi frustra instrumētum poneretur; nam in pede frustra esset oculus, quum ibi facultas visiua non insit, ideo natura non dedit oculum pedi, quia nihil vnquam frustra facit. Confirmant testimonio Aristotelis in secundo libro de Cælo, contex. 50. vbi dicit, si natura dedisset astris facultatem ambulandi, seu progrediendi, vtique dedisset eis etiam instrumentum talis motus, significans non posse in astris esse hanc facultatem, quia ibi esset frustra. Similiter in 3. lib. de Anima, contex. 44 inquit si stirpes haberent facultatem loco motricem, instrumenta quoque talis motus haberent, at instrumenta non habent, ergo neque facultatem: quare

apud

apud Aristotelem efficax semper est argumentum hoc, non est ibi instrumentum talis operationis, ergo neque facultas operandi ibi inest. Ex altera parte illis, qui dicunt in singula corporis parte esse omnes animæ facultates, argumenta non desunt. Primum quidem vtuntur argumento valde efficaci: in qualibet corporis parte inest ipsa animæ substantia, ergo in qualibet sunt omnes facultates; vel enim facultates sunt idem cũ animæ essentia, vel sunt qualitates eam insequentes, si idem, omnino necessariũ est, vt vbi est anima, ibi sint omnes facultates; si vero sunt qualitates essentiam animæ consequentes, similiter oportet animam in qualibet parte corporis esse his omnibus prçditam; quemadmodum necesse est vbicunq; est Sol, ibi esse lumen, quòd cum consequitur, & vbicunque est homo, ibi esse risibilitatem: neque eadem est ratio de facultatibus, ac de organis, nam facultates, quum sint incorporeæ, possunt in qualibet parte simul omnes existere; organa verò corporea simul existere nequeunt, quia non datur penetratio corporum, sed necessariò disiuncta sunt. Cõfirmatur hçc sententia testimonio Aristotelis in contex 20. lib. 2. de Anima, vbi argumento sumpto ab animalibus insectis, ostẽdit facultates animæ non distingui loco, sed in singula corporis parte inesse omnes, & quum ibi multas nominet, nempe motricem, sensibilem, phantasiam, & appetitum, vult vt idem de omnibus intelligamus, quoniam ea demonstratio non debet esse particularis, nam statim in contex. 21. inquit, dubium esse de facultate speculatiua, sed postea in 22. subiungit, verum esse de cæteris omnibus id, quod prius dixerat, eas locis separatas non esse sed sola ratione separabiles. Eadem est Alexandri sententia in cap. vlt lib. 1. de Anima, vt ibi legere possumus. Eandem sequitur Simplicius in contex. 19. & 20. libri 2. de Anima vbi quum eam Aristot. attribuat, aduersus ipsam facit hanc obiectionem: sensus externi loco distincti sunt, nam facultas visiua non est in omnibus partibus corporis, sed solũ in oculis, sic olfactiua in solis naribus, sic auditiua in solis auribus, ergo hæ facultates locis disiunctæ sunt: sed soluens inquit, nil aliud per hoc probari, quàm instrumenta corporea locis distincta esse, at non facultates; etenim hæ in qualibet corporis parte insunt omnes, quoniam in qualibet parte est anima. Themistius quoque tum in calce 1. libri de Anima, tum in contex. 20. lib. 2. clarè dicit omnes animæ facultates, quæ in toto corpore sunt, esse etiam in qualibet parte; sed sola earum organa esse locis distincta, quia sunt corporea, nec datur corporum penetratio. Habemus etiam de Aristotelis sententia testimonium Ioan. Grammatici, qui in contex. 20. lib. 2. de Anima, fatetur Aristotelem existimasse omnes animæ facultates esse simul iunctas in qualibet corporis parte, licet ipse in hoc ab Aristotele dissentiat, & contrariam opinionem sequatur, sicut antea dicebamus.

Vera sententia, & eius declaratio. Cap. XIIII.

IN hac difficultate ego sentẽtiam mediam sequẽdam esse arbitror, per quam videntur duæ prædictæ cõtrariæ opiniones, & argumentationes modo aliquo inter se conciliari: puto enim facultates animæ in qualibet corporis parte omnes aliqua ratione inesse, aliqua etiã ratione non inesse quum enim iam diximus eas esse qualitates manantes quidem ab anima vt à principio, & origine, sed in corpore animato receptas vt in subiecto; dicendum videtur omnes in qualibet corporis parte inesse secundum originem, sed non secundum subiectum, ita vt per hanc distinctionem, originaliter, & subiectiuè (sic enim nobis in prçsentia more Latinorum loqui liceat) omnis hæc in re difficultas tollatur: nam visiua facultas est in solo oculo, vt in subiecto, sed originaliter est etiam in pede, etenim in pede est anima, quam illa facultas insequitur, ita vt reciperet pes facultatem visiuam, si haberet oculum. Sententia hæc ex ipsa rei consideratione fit manifesta, & per eam prædicta contraria argumenta ad rectum sensum, & ad conciliationem rediguntur: nam si anima suapte natura omnes operationes edere apta est, necesse est, vt vbi est essentia animæ ibi sit etiam hæc aptitudo, quæ ab ea emanat, & potentia, seu facultas appellatur, & in hoc sensu posterioris sectæ argumentum efficax est. Sed quoniam facultates in corpore animato recipiuntur, nihil autem in materia recipitur, nisi ad id recipiẽdum idonea, non recipitur in qualibet corporis parte facultas visiua, quia non omnis pars ad eam recipiendam apta est, sed solum oculus, & hac ratione argumẽtum prioris sectæ validum est. Neque nos ad hanc nostram sententiam com probandam alijs argumentis vti volumus, quàm illis met, quibus alij contrarias illas opiniones tutati sunt; patet enim vtramque eorum sententiam aliqua ex parte veram esse: Sed quoniam ipsi hanc distinctionem non animaduerterunt, ideo discordes in suo certamine perstiterunt. Huic etiam nostræ sententiæ suffragãtur verba Ioan. Gãdauensis in sua quçstione, dubius enim est, vtra duarum contrariarum opinionum verior sit, & ait vtramlibet defendi posse, & veriorem quidem sibi videri illam, qua dicitur in omni corporis parte omnes facultates inesse, sed alteram esse apparentiorem: quum enim de facultatibus iudicium ex operationibus faciamus, ibi tantum videtur esse facultas, vbi fit operatio, quocirca

hæc quoque sententia defendi sine absurditate potest: itaque vidit vir ille sub nube ipsam rei veritatem, sed eam, quam diximus, distinctionem ignorans se explicare nequiuit. De facultatibus autem animæ rationalis, quas alibi declarauimus, manifestior res esse videt: quū enim hæc animæ pars nullum habeat organū proprium, habet vbique suas facultates; sed qa non potest operari non operante phantasia, ideò ibi videtur intellectio fieri, vbi fit imaginatio; proinde si in pede inesset phantasiæ organum, ibidem etiam intellectio fieri videretur. Sed huius nostræ sententiæ veritas clarior fiet, si omnia ab alijs adducta argumenta diligentius expendamus, & quantum roboris habeant, consideremus.

Contrariorum argumentorum solutio.
Cap. XV.

PRioris sectæ argumentum erat: si in qualibet corporis parte inessent omnes facultates, ibi essent frustra, quia frustra est facultas, cuius non potest esse operatio: ad hoc dicimus totum esse concedendum, si intelligant subiectiuè, hoc enim tantum eo argumento ostenditur; si verò originaliter, negamus consequens: ad probationem autem dicimus necessarium fuisse, vt vbi est anima, ibi sint originaliter omnes eius facultates, quia non potest animæ essentia non esse fons omnium facultatum suarum; vt autem non sint frustra, satis est si in aliqua corporis parte recipiantur; quū enim organa sint corporea, nec simul esse, ac se penetrare queant, necesse fuit ea locis distingui: a tota igitur animæ substantia, quæ in toto corpore est, quælibet facultas emanat; recipitur tamen quælibet in vna tantū parte, quæ ad eam recipiendam apta est, non in omnibus. illi igitur, qui sic argumentantur, in eo errare videntur, ꝙ partes animalis sumunt tāquam plura animalia, quum tamen omnes sint vnum tantum animal, in quo nulla facultas animæ frustra esse dicitur, dummodo in aliqua corporis parte possit suam exercere operationem. Si quis verò obijciat cœcum ab ortu, in quo facultas visiua frustra esse videtur; dicendum est nō posse omnino negari in natura id, quod est frustra: quod n. dicitur, naturam nihil frustra facere, intelligendum est de effectibus vniuersalibus omnibus, nullo excepto, de particularib. verò non quidē omnibus, sed maxima ex parte, propterea quòd effectus naturæ quādoque impedimentum recipiunt, & propter materiæ defectum aliqua præter consilium naturę eueniūt, cuiusmodi sunt oculi ad videndū inepti. Vel dicamus id de omnibus vniuersè verum esse, si intelligatur secundum intentionem & consilium naturæ; quicquid. n a natura fit secundū eius consilium & intentionem, id nunquam potest esse frustra. Ad verba autem Arist. facile est respondere; vtique enim frustra in Cœlo poneretur facultas ambulandi, quum nulla in Cœlo pars sit, in qua recipi possit: sic frustra in plantis eadem facultas inesset, quum in nulla plantarum parte recipiatur: at in animali nulla est ipsius corporis pars, in qua sit frustra facultas visiua, quia, quum in omnibus corporis partibus insit, sat est, si in ea saltem parte, quæ oculus dicitur, recipiatur; sed si in pede quoque esset oculus, ibi quoque fieret visio, quum autem ibi non sit oculus, non ob id est ibi frustra facultas visiua; quia sat est, si in oculo, qui in capite est, recipiatur. Contrariæ quoque sectæ argumentum nil aliud probat, nisi in qualibet parte esse facultates omnes originaliter, sed non probat inesse subiectiuè: quia sicut secundum Arist. omnes operationes toti viuenti corpori vt subiecto attribuēdæ sunt, non animæ, nisi vt principio; sic etiam facultates sunt animæ vt principij, & originis, sed non vt subiecti recipientis. Hoc significauit Arist. in context 9. lib. 2. de Anima, dicens facultatem visiuam esse vt formam oculi, per eam enim distinguit oculum ab alijs mēbris, quasi alia membra eam facultatem non habeant: aliquem igitur dari modum oportet, quo in alijs partibus facultas visiua non insit: quare dicendum est, eam in alijs non inesse subiectiuè, sed solum originaliter. Quod verò in contextu 20. lib. 2. de Anima Aristotel. dixit de animalibus insectis, id sano modo intelligendum est: non enim dixisset in vtraque parte lacertæ diuisæ seruati potentiam visiuam vt in subiecto, quum non sit in vtraque oculus; sed ex illis facultatibus, quæ sunt subiectiuè in toto corpore, satis habuit argumentum sumere ad probandum de omnibus, vt inde colligeremus, omnes in omnibus partibus esse ratione animæ, a qua originem ducunt, etsi non ratione subiecti corporis: nam per se manifestum est, plures facultates simul esse posse in eadem corporis parte, etiam vt in subiecto, non tamen omnes, quia non est in oculo facultas odoratiua: attamen eam in omnibus partibus esse originaliter ratione ipsius animæ, ex ijs, quæ diximus, manifestum est. Ad hanc sententiam trahi facilè possunt Alexandri, & Simplicij, & Themistij dicta, quæ antea retulimus, quòd quidem alijs considerandum relinquimus: satis enim nobis est, per eam, quam attulimus distinctionem, omnia aliorum dicta ad verum sensum trahi posse, & omnes aliorum opiniones conciliari.

TEX-

TEXTVS XXI.

De intellectu autem, & speculatiua potentia nihil adhuc manifestum est, sed videtur genus aliud animę esse, & hoc solum posse separari, sicut perpetuum à corruptibili.



VM Aristoteles in textu decimonono eam posteriorem quæstionẽ proposuerit, an prædictæ partes animæ sint ratione tantũ distinctæ, an etiam loco, idq; dixerit, in quibusdam esse manifestum, in quibusdam verò dubium, deinde in textu vigesimo ostenderit, in quibus sit manifestum, videlicet in tribus partibus animæ præter artem intellectiuam, nunc dicit, in quibusnam dubium sit, & ait dubium esse de parte intellectiua, quæ videtur immortalis, & ab omnibus alijs potentijs realiter separabilis, quia est omnino separabilis a corpore. De hoc tamen, inquit, nil certi in prę sentia haberi, sed rem dubiam esse. Hoc significat dictio *autem*, aduersatiua, de alijs enim partibus clarum est, quod non sunt separabiles, at de intellectu dubium est. Notandum autẽ est, quòd hæc videtur esse alia separabilitas, quàm hic Arist. considerat, & diuersa ab illa, de qua in decimonono textu quæstionem proposuerat. Fuit n. quæstio illa de separatione potẽtiarum animæ secundum diuersa loca in eodem viuente, hic autem de intellectu non considerat hanc separationem localem in animali adhuc viuente, sed separationem omnino a corpore, qualem ponunt illi, qui dicunt intellectũ esse immortalem. Non propterea aliena est ab ea quæstione hæc responsio, quia iam in textu nonagesimosecundo primi libri dixerat Arist. nec dicere, nec fingere possibile est, quam par tẽ corporis occupet intellectus, quare in hoc sensu nullum potest oriri dubium de separatione intellectus ab alijs animæ partibus. Cũ igitur Aristoteles de hac eius separabilitate nihil dicere possit, vult saltem dicere de illa, quæ potest considerari, quæ est eius separatio localis ab alijs partibus animæ per realem ipsius separationem a corpore. Ideo possumus dicere quæstionem illam in textu decimonono habuisse quidem primario sensum illum qui respiciebat Platonem, sed secundario complexam esse etiam hunc sensum, videlicet de reali separatione a corpore, hanc tamen in cæteris animæ partibus non considerauit, quia manifestum est, eas sine corpore esse non posse; quemadmodum alteram illam separationem, quæ non est extra corpus, sed in corpore, non considerat de intellectu, quia manifestum est, eum non occupare in corpore aliquem certũ locum. Cum igitur Aristoteles hic loquatur de reali separatione intellectus a corpore, locus hic alios omnes interpretes excitauit contra Alexandrum, qui dixit intellectum humanum mortalem esse, & a corpore inseparabilem, considerant enim verba illa. *Sed videtur aliud genus animæ esse, & hoc solùm posse separari, sicut perpetuum a corruptibili*, quibus dicunt, Aristotelem apertè mentem suam significare, quòd intellectus est a corpore separabilis, & immortalis, neque obstare dicunt verbum *videtur*, quia Philosophi non solent hoc verbo vti dubitatiuè, sed assertiuè ad significandam euidentiam rei, ideo putant hinc argumentum sumi contra Alexandrum insolubile: sed præterea volens Ioannes Grammaticus auferre Alexãdro omnem defensionẽ inquit, dici posse fortasse pro Alexandro, quòd Aristoteles loquatur de intellectu agente, sed hoc dici non posse ostendit, quoniam Aristoteles hic loquitur de illo intellectu, quem inter partes animæ numerauerat, vt constituẽte quartum gradum vitæ, at intelligentia agens apud Alexandrum Deus est, qui non est pars animæ humanæ; neque etiam de Deo diceret Aristoteles, non esse manifestum, an sit separabilis, cum manifestissimum omnibus sit eum esse & actu separatum, & immortalem. Attribuit etiam Ioannes Alexandro, quòd molitus sit aliam fugam, & tentauerit mutare lectionem horum verborum, de qua noua verborum lectione nihil dicam, quia ad tuendam contra eos Alexandri opinionem non indigemus emendatione verborum, neque alia eiusmodi fuga; immò audeo dicere, quòd si ipse Alexander, vt se tueretur, ad literæ emendationem confugit, vel ad intellectum agentem fatuus fuit, quia nesciuit seipsum defendere, quòd tamen ego non credo. Dico igitur textum hunc non modo Alexandro non officere; sed fauere potius eius opinioni, quòd quidem postea demonstrabo. Nunc videamus, an aliorum expositio recta sit. Peto ab eis, quomodo secundum hunc suam expositionem tueantur Aristotelem a manifesta contradictione, cum enim secundum eos dicat, intellectum esse euidenter, & manifeste separabilem a corpore, & immortalem, quomodo potuit, præcedentibus verbis dixisse nihil adhuc de ipso intellectu esse manifestum? standum enim est in proposito, & in separatione intellectus a corpore, hunc non potest Aristoteles dicere, nondũ esse manifestũ, si postea subiungit esse manifestũ, & euidentem, cum secundum eos verbum, *videtur*, significet euidentiam,

talis essentialiter distinctæ sunt à motu secundum locum, & harum vtraque à sensu, & ab intellectione. Similes autem maximè sunt sensus, & intellectus quia sunt potentiæ cognoscitiuæ, & in cognitione cōsistunt. Motus autem secundum locum insequitur quidem cognitionem, at non consistit in ipsa cognitione; siquidem aliud est formaliter cognitio, & motus; at sensus, & intellectio sunt formaliter cognitiones. Ideo Aristoteles in textu cētesimoquinquagesimo huius secundi libri proponit ostendendam differentiam inter sentire, & intelligere, & declarandum antiquorum errorem, qui hæc vnum, & idem esse arbitrabātur.

TEXTVS XXIII.

Adhuc autem quibusdam animalium omnia insunt hæc, quibusdam verò quædam horum, alijs autem vnum solum, hoc autem facit differētiam animalium. Propter quam autem causam sic fit, posterius perscrutandum. Similiter autem & circa sensus accidit, alia enim habent omnes, alia verò quosdam, quædā verò vnum maximè necessarium tactum.



LTERO argumento probat Aristoteles, quòd dictæ potentiæ distinguuntur ratione, quo eodem in textu quinto probauit actum primum distingui à secūdo. Dixit enim, ille inuenitur realiter sine isto, ergo sunt formaliter distincti. Sic etiam hic dicit, istæ potentiæ animę non semper simul sunt, sed inueniuntur realiter distinctæ, vt vbi vna est, non reperiātur aliæ, ergo essentialiter distinctæ sunt, illa enim, quorum eadem est essentia, non possunt existere realiter ab inuicem separata, quia hoc implicaret contradictionem. Assumptum ab Aristotele ita declaratur. In quibusdam viuentibus datur vna tantum ex dictis potentijs, nempè nutritiua, vt in plantis; in quibusdam reperiuntur duæ solæ absq; alijs duabus, (ζώφυτα enim habent partem vegetalem, & partem sensitiuam sine alijs duabus) in quibusdam verò reperiuntur tres sine quarta, (nam animalia perfectiora habent nutritionem, & sensum, & motum, sed carent intellectu,) in quibusdam demum reperiuntur omnes simul, vt in homine. Quoniā igitur datur vegetalis realiter existens sine sensitiua, patet has inter se differre ratione, & similiter vegetalē ab alijs omnibus, quia sine omnibus existit in plantis. Sic quoniam datur sensitiua sine alijs duabus, patet etiam, ratione differre, sensum à motu, & ab intellectu. Sic demum quoniam datur motus sine intellectu, patet inter hos esse essentialem differentiam, omnes igitur inter se differunt ratione. Hic notare possumus rationem hanc Aristotelis non valere, nisi de illis quatuor potentijs animæ, quæ constituunt diuersos gradus vitæ, eo quòd faciunt differentiam per magis, & minus commune, de alijs enim potentijs, quę se mutuo consequuntur, quales, dixit Aristoteles, esse sensum, & appetitum, ratio hæc nullam haberet efficacitatem. Patet igitur Aristotelem non loqui nisi de illis solis quatuor, quæ distinguunt gradus vitæ per magis, & minus commune, sicut in textu pręcedente dicebamus. Notandum est Aristotelem in hoc textu nomen animalium latè sumere pro animātibus, sic enim Grecè interpretantur ζώων, idest ζώντων, nam plantas quoque vocat animalia lato vocabulo, nam etiam in octauo de historia animalium capite primo dicebat plantas respectu rerum inanimatarum esse ζῶα. respectu autem animalium non esse ζῶα. Notanda etiam sunt verba illa: *Hoc autem facit differentiam animalium.* Nam facere differentiam in re animata est officiū formę, hęc enim facit hoc aliquid, & rem ab alijs separat, quare patet nomine potentię Aristotelem significare ipsam animæ substantiam, cui potentia attribuitur. Et quia petere aliquis poterat rationem huius ordinis inter prædictas potentias animę, & cur vna sine alia esse queat, non hæc sine illa, ideo subiungit Aristoteles eandem excusationem, quam attulit etiam in textu decimooctauo. Inquit enim, se posterius causam allaturū, significat autem in calce tertij libri, vbi de hac re, & de harum potentiarum inter se comparatione fusius loquetur. Tandem hanc potentiarum distinctionem, ac seriem declarat Aristoteles à simili ex quinque sensibus exterioribus. Quædam enim animalia omnes habent quinque sensus, vt perfectiora, quædam plures, non tamen omnes, vt Talpa quæ cęteros habet pręter visum, vt asserit Aristoteles in primo de historia animalium capite nono, & in quarto libro, capite octauo. Sic etiam Apes an habeāt auditum dubium est, vt ait Aristoteles nono de historia animalium, capite quadragesimo. Alia demum habent vnum tantum sensum tactus, qui est animali maximè necessarius, quia per eum animal est animal. Ita igitur & potentiarum animę quędam viuentia vnam tantum habent, quędam plures, quædam omnes.

TEXTVS XXIIII.

Quoniam autem id, quo viuimus, & sentimus dupliciter dicitur, sicut id, quo scimus, dicimus autem hoc quidem scientiam, illud autem animã, vtroque enim horum dicimus scire, similiter autem, & id quo sani sumus, aliud quidem sanitas est, aliud autem parte quadam corporis, aut etiam toto, horum autem scientia quidem, & sanitas forma est, & species quædam, & ratio, & vt actus susceptiuorum, illa quidem scientifici hæc verò sani, videntur enim in patiẽte, & disposito actiuorum inesse actus, anima autem id est, quo viuimus, & sentimus, & mouemur, & intelligimus primò: anima vtique ratio quædam erit, & forma, sed non vt materia, & subiectum.



CVM hactenus Aristoteles distinxerit quatuor gradus vitæ, & eorum ordinem declarauerit, nunc ad id accedit, quod in textu duodecimo proposuerat, & (vt plurimi expositores dicũt) demonstrare vult in hoc textu definitionem animę traditam in textu sexto per alteram animæ definitionem priorem, quam in hoc textu allaturus est. Propterea syllogismum, quem hic Aristoteles format, dicunt esse demonstrationem propter quid, & in eo medium terminum esse nouam animę definitionem, minus extremum animã, maius autem extremum definitionem animæ in sexto textu traditam, quæ hic de anima concludatur per nouam definitionem priorem. Quoniam igitur in formatione syllogismi nulla esse potest difficultas, siquidem syllogismus, quem illi formant, est reuera syllogismus Aristotelis in hoc contextu, aliter enim formari non potest, ideo ante omnia syllogismũ hunc proponere oportet, vt postea consideremus, an sit eius naturæ, cuius eum esse dicunt, nempè vt à priori demonstret vnam animæ definitionem per alteram. Aristoteles in hoc textu tria facit, primo fundamentum quoddam iacit, atque ipsum exemplis declarat, ex quo elicitur maior propositio syllogismi, quam tamen ipse non ponit, quia stante eo fundamento est per se manifesta; secundo ponit minorẽ, quando inquit, *anima autem est id, quo viuimus*. Tandem verò conclusionem, quando dicit. *Anima vtique ratio quædam erit.* Fundamentum, quod in prima parte ponit est hoc. Id, quo aliquid dicitur tale, duplex est, materia scilicet, & forma, vt sanus dicitur sanus, tum sanitate vt forma, tum corpore vt materia formam illam recipiente, & habente potentiam ad illam. Ita sciens dicitur sciens, tum scientia ipsa vt forma, tum anima vt materia, & subiecto scientiam recipiente. Sic etiam album dicitur album, tum albedine vt forma, tum corpore vt materia, quæ est in potentia ad illam formam. Hoc Aristotelis fundamẽtum, antequam vlterius progrediamur, bene intelligendum est, multas enim patitur difficultates, de quibus alij prolixas faciunt disputationes, quas ego superuacaneas esse existimo, cum satis sit breuibus exponere, quomodo intelligere oporteat hoc Aristotelis dictũ, vt remota omni difficultate eius veritas clara cognoscatur. Dico igitur fundamentum hoc esse intelligendum cum duabus cõditionibus. Vna est, vt sumatur in ijs tantum, quę constant ex duobus, ex subiecto recipiente, & perfectione receptabili, seu, (vt clarius dicamus,) omne habens materiam, seu omne materiale, cui aliquid attribuatur. Altera est, vt res consideretur esse talis per aliquid intrinsecum. His duabus conditionibus constitutis, necesse est, vt id, qđ habet esse tale, sit tale duobus, vno vt forma, qua dicitur tale, altero vt materia, quæ habet potentiam ad recipiendum tale esse. Res autem melius percipietur, si declaremus, quænã per duas illas conditiones excludantur ab hoc dicto Aristotelis. Per priorem quidem conditionem excluditur omne simplex, quod nõ habeat prædictam compositionem ex recipiẽte, & receptibili, vt intelligentia cęlestis, cũ enim sit substantia simplex, quidquid habet, habet seipsa tota, non aliqua sui parte, imò quicquid illi attribuitur; idem est penitus cum substãtia ipsius, ideo non possumus dicere aliquid ipsi competere, per aliquod sibi intrinsecum, sed simpliciter per seipsam habet quicquid habet, quare non per duo. Per alteram verò conditionem excluditur omnis causa externa, hoc est efficiens vel finalis; aliquis enim potest fieri sanus per Medicum, & per medicamentum & per cibum, proinde dicere possemus eum sanum esse sanitate, vt forma, corpore vt materia recipiente, Medico vt agente, & cibis vt

agente

agente instrumentario, seu secundario. Attamen Aristoteles, quia non considerat aliquam externam rationem sed internam tantummodo, dicit duobus tãtum dici sanum, vno vt materia, altero vt forma. Supponit enim excludi omnem rationem externã. Externam autem voco in præsentia etiam causam efficientem, quando in eadem re inest, nam hæc quoque causa similiter excluditur. Vt si dicamus hominem esse risibilẽ duobus, risibilitate vt forma, & homine ipso vt materia recipiente; addere enim possemus, & rationalitate vt causa efficiente, sed hæc in præsentia ab Aristotele non consideratur, quia non considerat nisi rationẽ internam, causa autem efficiens non est interna suaptè natura, cum possit esse externa. Ideo si quis petat de cęlesti corpore, quonã formaliter moueatur, non est dicendum motore, sed motu vt forma, & ipso cęlesti corpore, vt materia, quæritur enim interna ratio huius determinationis, cur dicatur motum, nõ quæritur causa efficiens, vnumquodque autem est tale per formam, & forma nõ potest esse sine propria sua materia. Secus est de substantia abstracta, hæc enim non habet formam, sed est simplex forma, cui nihil dici potest intrinsecum, cum partes non habeat. Vbi verò est realis compositio ex potentia, & actu, res denominatur talis, tum à potentia tanquam respiciente illũ actũ, tum potissimum ab actu ipso, ab actũ quidem substantiali sumit esse, ac denominationẽ substantialem, vt animatum ab anima, ab accidentali verò accidentalem, vt ab albedine albus, & à sanitate sanus. Et semper totum cõpositum dicitur id, quod tale est, vtraque autẽ pars compositi dicitur id quo tale est, non id, quod, totũ enim compositum ex corpore, & anima est id, quod dicitur viuẽs, at nec corpus, quod est materia, nec anima quæ est forma, dicitur id, quod viuit, sed id, quo totum dicitur viuens. Hoc significat clarè Aristoteles dum dicit. *Quoniam autem id, quo viuimus, & sentimus, dupliciter dicitur.* Nos enim dicit viuere tanquam id, quod; animam verò esse id quo viuimus, sicetiam corpus, sed non id, quod viuit. Hoc igitur Aristotelis dictum clarum est, & omni difficultate caret, si intelligatur de ratione intrinseca constituente hoc aliquid, & denominãte ipsam rem. Verba autem illa, *viuimus, & sentimus*. Possunt intelligi duobus modis; possunt enim referri ad operationes, vt sensus sit, id, quo fit nutritio, & sensatio in nobis; possunt etiam referri ad determinationem, & denominationem ipsius compositi, vt sensus sit. Id, quo dicimur viuentes, & sensitiui, & in tali esse constituimur, qui secundus sensus omnino accipiẽdus est dimisso primo: nam Aristoteles hic non loquitur de causa operationum effectrice, sed de ratione tantum cõstituente rem in tali esse, quod quidem patet in exemplis ab Aristotele adductis. Inquit enim, *sicut id, quo scimus.* Atqui in textu secundo, & quinto comparauit scientiam cum forma, speculationem verò cum operatione, cum igitur hic non dicat, id quo speculamur, sed dicat, *id quo scimus.* Non loquitur de operatione, sed de forma, & actu primo quo res constituitur, & dicitur talis. Sic etiam dicit Aristoteles sanum esse & corpore, & sanitate, & sanitatem dicit esse formam, qua sanus est sanus, ergo & animam sumit vt formam qua dicitur viuens, sed non vt causam operationum, quia respectu operationum non est formalis causa, sed efficiens. Formam autem multis nominibus declarat, cum inquit, *forma, & species quædam, & ratio, & vt actus susceptiuorum.* Quæ omnia idem significant, & ad maiorem declarationem ponuntur ab Aristotele ad significandam efficacius formam fungentem officio formæ, & formam informantem & dantem esse materiæ. Patet enim ad nullam aliam formam verba hæc accommodari posse, nam μορφὴ, & λόγος, non possunt significare aliam formam, quam dantem esse materiæ habenti potẽtiam ad eam; λόγος enim est ratio, id est essentia, & quidditas rei, quam etiam significant verba illa, *& actus susceptiuorum.* Sunt enim sanitas, & scientia vt actus, & perfectiones subiectorum susceptiuorũ, hoc est, quæ naturaliter dirigũtur ad hos actus, ac perfectiones suscipiendas; anima enim est subiectum susceptiuum scientiæ, scientia verò est actus, & perfectio animæ, Sic corpus est susceptiuum sanitatis, sanitas verò est actus, & perfectio corporis. Hoc igitur modo dicimus se habere in viuente corpus, & animam; corpus enim, quod est in potentia ad animam, est materia susceptiua ipsius animæ, anima verò est forma, & perfectio illius materiæ. Aduertendum autem quod aliud est considerare materiam secundum propriam essentiam, aliud est eam considerare respectu compositi, id est quatenus est potestate illud. Forma dicitur actus, & perfectio materiæ nõ quidem secundum propriam essentiam cõsideratæ, sed quatenus est potestate ens tale. Vt anima est perfectio corporis non quidem secundum seipsum, & vt absque anima habens naturam talem, sed vt potestate animatum, vt potestate hominem. Sic enim idem est dicere, anima est perfectio viuentis, qua viuens est, & anima est perfectio corporis, quatenus est potestate viuens, vtroque enim modo dicitur eiusdem rei perfectio, & differentis solum per potentiam, & actum. Cum autem inquit, *videtur enim in patiente, & dispositio actiuorum inesse actus.* Declarat id, quod dixerat formam esse perfectionẽ proprij susceptiui, & inquit non in quolibet subiecto recipi quemlibet actum indistinctè, sed in subiecto proprio, quod sit dispositum ad singulam formam recipiendã. Videmus enim scientiam non recipi in ligno, neque in anima asini,

sed in Hominis anima, quia hæc est apta naturaliter ad recipiendam scientiam. Dicit igitur Aristoteles, formas, & actus ab agentibus productos recipi in subiectis proprijs, idest aptis natura ad eos actus recipiendos, in alijs enim frustra laboraret agens, vt si quis niteretur asinũ docere Grammaticam. Hactenus igitur habuimus fundamentum ab Aristotele exemplis diligenter declaratum, ex cuius declaratione manifestè sequitur, quòd primò, & principaliter res dicitur talis per suam formam, secũdariò autem per materiam. Non enim per materiam homo est homo, nisi prout materia est potentia homo, hoc est, prout respicit formam & eam recipit, per formam autem, quia forma est actus, qui constituit hominẽ in suo esse specifico. Ex his vult Aristoteles colligendam esse hanc maiorem propositionem. Id, quo primo, & principaliter viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, est forma viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, minorem autem subiungit expresse cum inquit, *anima est id, quo viuimus*, sentimus, mouemur, & intelligimus primo. Cum enim manifestum sit, ꝙ totum animatum constat ex anima, & corpore, sumit Aristoteles quod dicitur primo per animam, secundo verò per corpus, vnde infert conclusionem, qua concludit animam esse formam, & rationem, idest quidditatem ipsius viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, sed non esse materiam, & subiectum, quia per materiã res dicitur talis, secundario ut patet. Notandum est autem, quòd illud verbum, *viuimus*, in hoc textu non sumitur largè, prout amplectitur omnes gradus vitæ, sed propriè, prout significat solum gradum, vegetalem distinctum ab alijs, sicuti in textu sextodecimo declarauimus In hoc syllogismo Aristotelis medius terminus à multis intelligitur de operationibus animæ, nempe viuere, sentire, moueri, & intelligere, vt sensus sit minoris propositionis. Anima est, id, quo primo exercemus has quatuor operationes, quem sensum accipiens quidam refutat alterum sensum, quo dicatur hoc medium significare non operationes, sed constitutionem in esse specifico secũdum hos quatuor gradus, & vtitur hoc argumento. Si intelligamus constitutionem in specie, & in tali esse, erit petitio principij, & nugatio in hoc syllogismo, quia Aristoteles ostendet idẽ per idem; ostendere enim, quòd anima sit forma per hoc medium quod est illa, qua viuens est viuens, sentiens est sentiens, &c. est ostendere quod est forma, quia est forma; nam cui dubium, quòd id, quod constituit rem in tali esse est forma? Ego verò puto ipsum in errore esse, & argumentum eius nihil concludere, quemadmodum enim in principio huius textus dicens Aristoteles, *viuimus & sentimus*, significauit constitutionem compositi per animam tanquam formalem causam, sed non operationes, ita hic quoque debent verba hæc eundem sensum habere, quia si in fundamento hic fuit horum verborum sensus, ergo etiam in propositione maiore deducta ex fundamento, quare etiam in minori ne medius terminus sit æquiuocus: Præterea si hæc de operationibus intelligantur, nõ opus erat Aristoteli addere, *primò*, quia res simpliciter operatur per formam non per materiam, idest nec primò, nec secundò, sed dum intelligantur de constitutione compositi rectè additur, *primò*, quia compositum habet esse, & per materiam, & per formam; sed per formam primò. Ad argumentum autem facilè est respondere, dico enim negandã esse consequentiam, quia non solum producere operationem, sed etiam constituere compositum, & dare esse specificum, est effectus formæ; ex eo igitur quòd anima constituit primò & viuens, & sentiens, & motum, & intelligens, ostendere, quod sit forma prædictorum animatorum, non est ostendere idem per seipsum, sed causam ex effectu, quod ille non animaduertẽs errauit, sed hoc paulo posterius magis declarabitur. Verbis Aristotelis ita declaratis considerandum est qualis sit hic Aristotelis syllogismus, & quidnam probet. Videtur esse omnium recentiorum communis sententia, quòd Phylosophus probet hoc syllogismo definitionem animæ in textu Textu traditam, & medio vtatur altera animæ definitione priore. Quòd enim concludat illam animæ definitionem, videtur satis esse manifestum, concludit enim animam esse formam, forma autem idem est ac actus primus, quare si subintelligatur corporis naturalis organici (vt Aristoteles ipse in hoc Textu significat esse subintelligendum) concluditur definitio animæ, quæ in Textu sexto assignata fuit. Medium autem syllogismi huius est altera noua animæ definitio talis, Anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus primò, quæ definitio est natura prior, & dicit propter quid respectu alterius definitionis. Hactenus inter recentiores conuenit: Sed quia ostendendum illis omnino erat, quomodo hæc definitio secunda sit causa alterius primæ definitionis, ideò in hoc declarando dissident, alij nanque dicunt per illa verba, *viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus*, significari operationes. Ideo notant, has posse dupliciter considerari, vno modo vt actu productas, & sic sunt effectus ipsius formæ; altero modo vt producibiles, & sic sunt causæ finales ipsius formæ, & hoc modo sumit eas Aristoteles in hac definitione, quare definitio est per causam finalem animę, seu formæ, & actus primi, quare prima definitio per hanc secundam demonstratur tanquam effectus per suam causam finalem. Alij verò melius philosophantes cognouerunt, hæc verba

non

non posse significare operationes, sed significare determinationem in speciei, quod nos quoque supra dicendum esse demonstrauimus. Hi igitur dixerunt, hanc secundam definitionem esse causam primæ definitionis, & reddere propter quid illius, quoniam natura, & essẽtia formæ in hoc est constituta, vt rem determinet, & eam ponat in tali esse specifico, igitur probare, quòd aliquid sit forma, ex eo quòd per illud res ponitur in tali esse, & specificatur, est probare illud per propriam naturam, & essentiam maioris extremi, hoc est formæ, quare cũ ea sit demonstratio propter quid, cuius mediũ est definitio, & essentia, & quod quid est maioris extremi, hic syllogismus est demonstratio propter quid, cum probet de anima, quod sit forma & actus primus per definitionem ipsius formæ essentialem. Hæc sunt quæ temporib. nostris alij dicunt. Sed hi omnes decepti sunt, & multos errores commiserunt, primum quidem errauerunt in eo, in quo consenserunt, ꝙ definitio animæ in textu sexto tradita demonstretur à priori per causam, hoc enim est impossibile quia definitio substantiæ non potest vllo modo à priore demonstrari, sicuti supra in textu duodecimo ostendimus. Præterea dato, & non concesso, quòd hæc definitio esset de numero illarum, quæ sunt conclusio demonstrationis, non tamen ita demonstrari posset, vt isti somniant, videlicet ut tota tanquam prędicatum concluderetur de definito, hoc est de anima tanquam de subiecto, non enim sic intellexit Aristoteles in secundo posteriorum, quando dixit aliquam definitionem esse conclusionem demonstrationis: sed quòd vna definitionis pars de altera parte concluditur, vt de luna priuatio luminis, & ita tota conclusio est definitio ecclipsis, videlicet priuatio luminis lunæ, quod quidem nos fusè declarauimus in quarto libro nostro de Methodis, quare nec definitio substantiæ, nec definitio accidẽtis est hoc modo demonstrabilis, idest de suo definito, esset enim demonstrare idem de seipso, & definitionem nominalem de eo, cuius nomen declarat, quod omnino impossibile est, nulla enim est causa cur ecclipsis sit priuatio luminis, neque cur anima sit actus corporis. Ob id cognoscẽs Aristoteles, quòd prędicata quid ditatiua non possunt per vllam causam demõstrari de eo, de quo in quid prædicantur, in secundo posteriorum propè finem docuit nos methodum, qua talia prædicata venaremur. Patet igitur, quòd definitio animæ iam tradita non est demonstrabilis à priori, quare hęc altera (ut dicunt) animæ definitio non est eius causa. Multò minus dici potest causa, cur anima sit forma corporis, hęc enim est significatio nominis animæ, nullam causam habens, quare dato, quòd hęc noua definitio significet causam ipsius formæ, non propterea est causa ut nomẽ formæ de anima prædicetur, quare nullo modo dici potest hanc esse demonstrationem propter quid. Præter hunc communem errorẽ, peccant etiam singuli in dogmatibus proprijs, & primum quidem magnus est error illorum quo dicunt hanc definitionem, quæ hic adducitur esse traditam ex operationibus animæ tãquam ex causa finali ipsius, nunquam enim apud Aristotelem comperiemus, quòd dicat operationẽ esse causam finalem ipsius forme, sed ipsam formam dicit Aristoteles esse finem vt mox videbimus in textu trigesimosexto, & trigesimoseptimo formam enim intelligit per factam, hoc est operantem, hæc enim est finis naturę in productione compositi, finis enim est educere talem formam, quam tales consequuntur operationes. Præterea anima in viuente est prima causa, & primum agens respe ctu operationum, ergo operationes non possunt esse eius causa finalis, operatio enim dicitur causa finalis respectu agentis secundarij, nõ respectu primarij, ideo operationes animatorum sunt causæ finales partium organicarũ, sed nõ animæ, neque unquam Aristoteles hoc dixit, sed potius dixit in primo libro de partib. animalium capite vltimo, quòd instrumenta animalium sunt gratia operationum, & gratia animæ, pro eodem enim habet dicere, gratia operationum, & gratia animæ, membra enim & corpus totum inseruiunt animæ ut possit proprias operationes exercere. Præterea verba Aristotelis huic expositioni refragantur, cũ enim dicat, *anima est id, quo viuimus*, dict o illa, *quo*, significat animam sumi vt principium, nõ ut effectum, quare etiam si concederemus quatuor illa verba significare operationes, tamen certum esset Aristotelem eas nominare ut effectus animæ, non ut causas. Pręterea dato, nec tamen concesso, quòd hę operationes sint causa formæ, non propterea patet, eas esse causas, vt anima sit forma, quod omnino in demõstratione requiritur, videlicet ut medius terminus non solum sit causa maioris, sed etiam inhærentium maioris in minore. Similiter est falsa altera eorum sententia dicentium, hanc esse definitionem animæ traditam non per operationes, sed per constitutionem in specie viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, tanquã per propriam naturam, essentiamque ipsius formæ, proinde hanc esse demonstrationem propter quid, cum sit per causam ipsius formę quæ est maior extremitas, nempe per essentiã ipsius formæ. Hi namque in eo primum decipiuntur, quòd licet per constitutionem compositi declaretur essentia formæ, non propterea ista constitutio est causa formæ, sed est potius effectus formæ ut diximus in quarto contextu; forma enim quatenus est forma, est causa, & principium, ideo eius natura declaratur per effectus, & principiata, ob id est demon-

stratio

ftratio potius a posteriori, quā a priori; quod etiam Aristoteles indicat illa dictione, *quo*, vt antea contra alios notauimus. Hæc enim significat animam, vt principium & caulam considerari respectu viuētis, sentientis, &c. Sed non vt effectum. Præterea in eo isti peccant, quod attribuunt Aristoteli demonstrationem vitiosam, in qua demonstretur idem per seipsum, & committatur nugatio, dato enim quòd esset hæc demonstratio per propriam essentiam maioris extremi, esset nugatoria, quia hoc esset demonstrare idē per seipsum, vt in libro quarto nostro de Methodis clarè ostendimus, esset enim perinde, ac si demōstraremus Ecclipsim de Luna per mediam priuationem luminis, quæ est essentia Ecclipsis, nihil enim demonstrari potest per suam definitionem intrinsecā, & essentialem, nisi petatur illud idem, quod est demonstrandum. Ego vt in hac difficultate meam sententiam proferam, puto a nemine cognitum fuisse artificium Aristotelis hoc in loco. Iam in textu duodecimo dixi, non esse consilium Aristotelis in hac parte nouam animæ definitionem adducere, sed eādem repetere magis distinctam, & dearticulatam, quod vt faceret, coactus fuit prius distinguere vitam in quatuor gradus, vt eos cognosceremus, deinde ostendit ordinem inter eos, vt pateret animam esse quid commune analogum, cuius cognitio per communia insufficiens est, nisi cognoscantur analogata. His peractis Aristoteles in hoc textu vigesimoquarto ad proponēdam accedit animæ definitionem cum expressione analogatorum, eandem tamen, quam prius attulerat. Et præterea quasi nullam prius animæ definitionem adduxerit, vult nūc eam iterum venari, & eadē Methodo vti, qua prius in textu secundo, tertio, & quarto vsus est, sed hic distinctiore quam ibi, ad eo vt inter illam definitionem & hanc, necnon inter illam Methodum, & hanc, nullum aliud sit discrimē, quàm vt inter eandem rem confusam, & distinctam, quod quidem videtur significasse Aristoteles in textu duodecimo, quando dixit. *Tentandum est iterum, sic aggredi de ipsa.* Quasi innuēs se velle repetere eandem contemplationem, sed distinctiorem, & a confusis tanquam notioribus nobis procedere ad distincta. Methodus autē, qua Aristoteles in textu tertio, & quarto definitionē animæ venatus est, fuit demonstratio a posteriori, ex eo enim, quòd anima est id, quo viuens est viuens, collegit tanquam ex effectu, ꝙ anima est substantia, vt forma viuentis corporis, quę fuit animæ definitio confusa, quemadmodum etiam medium fuit cōfusum, quia ibi acceptum est viuens in cōmuni, prout continet sub se quatuor illos vitæ gradus nondum distinctos. Nunc autem vtitur Aristoteles eadem demonstratione a posteriori ad concludendum, ꝙ anima sit forma, sed nō sumit amplius illud medium cōfusum, videlicet id, quo viuens est viuens, sumendo viuens in communi ad omnes quatuor gradus vitæ; sed sumit ipsum distinctum in varios viuentium gradus. Et sicut ibi accepit hanc maiorem, id, quo viuens est viuens, est eius forma; & hanc minorē, anima est id, quo viuens est viuens, (accipiendo viuens communiter.) ita nūc sumit maiorem talem. Id, quo primo viuens est viuens, quo sentiens est sentiens, quo motum ex se est motum ex se, quo intelligens est intelligens, est forma viuentis, sentientis, moti, & intelligentis. Pariterque hanc minorem anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, vnde infertur definitio animę distinctior cum expressione graduū vitæ anima est actus primus, seu forma viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, nam etiā medium est distinctius. Prius quidem acceptum fuit medium cōstitutio viuentis communiter accepti, nunc autem constitutio viuentis distincti in quatuor illos gradus, & cum illa additione, primo. Ob id cum Aristoteles concludit, animam esse formam, debemus intelligere viuentis, sentientis, moti, & intelligentis, nam Aristoteles totam hanc definitionem reuera nō exprimit, sed satis habet nobis significare, quomodo definitionem illam animæ magis dearticulemus, & distinctiorem habeamus. Propterea definitio animę hoc in loco, non in medio termino cōtinetur, sed in conclusione, id enim quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, non est animæ definitio, sed medium, per quod ea cōcluditur, & est effectus animæ posterior, omnino enim in definitione animę est ponendum eius genus, scilicet actus, vel forma, at hic forma in conclusione nominatur, in medio verò non, sed effectus formæ, quare est demonstratio a posteriori, quod optimè nouit Auerroes, vt patet in Commentario sequente; dicere enim, ꝙ definitio concludatur de anima a priori ita vanum est, vt nihil vanius dici possit. Cauendum etiam est, ne quis intelligat, Aristotelem loqui solum de anima hominis, quoniam dicit in prima persona, viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus; loquitur n. de anima omnium viuentium, sed omnes animæ gradus considerat in nobis, quia sic eorum cōsideratio nobis euidentior est, non quia eos consideret vt hominis, imò eos considerat, prout oībus cōpetunt, quibus cōpetere possunt, sicut anatomistæ, qui humanam naturā vniuersè considerant in hoc homine. Perinde enim est, ac si Aristoteles diceret, anima est id, quo viuēs est viuēs, quo sentiens est sentiens, &c. Hinc autē argumentū sumitur ad probādum, ꝙ hæc non sit altera definitio animæ, sicut alij existimant, sed medium nobis euidentius, per quod Aristoteles probat definitionem animę; euidentius enim est dum sumuntur his gradus in homine, at si hæc esset definitio

definitio altera animæ, certè Aristoteles non bene loqueretur, quia loqui debuisset in tertia persona, quia in definitionibus vocabula sunt maximè propriè sumenda, quare vitiosa esset hæc definitio animæ, anima est id, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus; sic enim non definiretur anima brutorum, nec anima plantarum. Notandum est, ꝙ verbum illud *intelligimus*, est Græcè διανοούμεθα, ꝙ potius vertendum erat, cogitamus, seu discurrimus, vt etiam antea in textu decimooctauo, sed parum refert, vteumque enim dicatur, certum est, quod per hoc verbū significatur quartus gradus vitæ, qui ab Aristotele fuit etiā vocatus intellectus. Oportet enim Aristotelē his quatuor verbis significare omnes quatuor gradus vitæ, & nullum prætermittere, ideo vana est aliquorum sententia, qui dicunt significari cogitatiuam, ne cogantur fateri intellectum esse formam informantem.

TEXTVS XXV.

Tripliciter enim dicta substantia, sicut diximus, quarū hæc quidem forma, alia verò materia, alia autem ex vtrisque harum autem materia quidem potentia, forma autem actus, quoniam quod ex vtrisque, animatum, non est corpus actus animæ, sed ipsa corporis cuiusdam.



ORROBORAT Aristoteles demonstrationē in præcedenti factā, non tamen eo modo, quē ponit S. Thomas, qui dicit Aristotelē hic ostendere, ꝙ conclusio sequatur ex præmissis, quoniā aliquis dicere poterat, corpus esse actum, & animā esse materiam, ideo Aristoteles ostendit, ꝙ anima est potius dicenda forma, & actus ipsius materiæ, quā materia actus formæ. Sed hic modus mihi non probatur, quia concessis pręmissis nō potest esse dubia consequētia, proinde in syllogismo perfecto vanū est ostendere, ꝙ cōclusio sequatur ex præmissis, ꝙ patet cōsiderando dictū Syllogismū. Nam concessa maiore, quæ fuit. Id, quo primo aliquid tale est, est eius forma; & minore, quæ fuit. Anima est id, quo primo viuimus, sentimus, &c. necesse est sequi, quod anima sit forma, nec opus est probare hanc consequentiā. Ego igitur puto, Aristotelem considerasse, dubiā esse non consequentiā, sed propositionē minorem, cum.n. animatum constet ex corpore, & anima, dicere aliquis poterat esse aīatum primo per corpus, nō primo per animā, vnde sequebatur, ꝙ corpus esset actus ipsius animæ. Aristoteles igitur vult cōfirmare illā minorē, & ita illā demonstrationē corroborari, quę minorem dubiam habebat; in qua relinquebatur proteruè cauillandi locus. Hoc indicat dictio illa *enim* quare nō est alia ratio ad idē, vt putauit Auerroes, sed confirmatio rationis prius factę. Est autem confirmatio, (vt mihi videtur,) talis. Supponit Aristoteles diuisionem substātiæ in textu 2. factam in materiam, formā, & compositum ex vtrisq;, & naturam materiæ esse, vt sit potentia; formæ autem, vt sit actus, nempè respectu rei generandæ, materia.n. hominis est potestate homo, quia potest recipere hominis formā; forma verò est actus hominis, quia ea præsente est actu homo. Hæc autem omnia ex primo, & secūdo Physicorum manifesta sunt, ideo hic, & in secundo cōtextu repetita, ac supposita ab Aristotele. His ergo constitutis, ita argumentatur. Quælibet res nominatur ab actu, imò & materia ipsa nominatur ab actu, ad quē est in potentia, nam semen quatenus est materia hominis dicetur homo potestate; at cōpositum constans ex corpore, & anima, vocatur animatum proinde ab anima nominatur, non à corpore; corpus enim secundum se non est animatū, nisi in potentia, ergo anima est actus corporis tanquā materiæ, sed nō corpus actus animæ, quo fit, vt anima sit illud, quo primo animatū dicitur animatum. Videtur autē ratio hæc esse à posteriori, siue à signo, à nominatione compositi, ad eiusdem constitutionē in esse specifico. Ex eo enim ꝙ animatum sumit nomen ab anima, non a corpore, infert quod anima est id, a quo primo animatum constituitur, & est tale; nominatio autem est quid posterius ipso esse rei. Hanc puto esse mentem Aristotelis in hoc textu, ad quam proximè omnium accessit Sanctus Thomas, sed eam non plenè assecutus est, quemadmodum diximus. Auerroes etiam errauit, dicens hanc esse rationē ad idem probandum, & esse a priori, nam vtrunque falsum est, vt modo ostendimus. Peccauit etiam quidam alius dicens, Aristotelem probare animam esse actū, ex eo quòd anima est forma, & reprehendens Auerroē, qui putauerit, è conuerso probari animam esse formam, ex eo ꝙ est actus. Nā neq; Auerroes hoc dicit, & Syllogismus vtrouis modo formetur, est ab Aristotele alienus, q nec de anima probat, ꝙ sit forma per actum medium, neque ꝙ sit actus per formam mediam, sed pro eodē habet hic formam, & actum. Dum enim dicit. *Forma autem actus.* Nihil aliud significare vult, quā essentiam ipsius formæ, & quid sit forma, non ꝙ de ipsa prędicetur actus, quare ita probat animam

esse

esse actum, vt id sit probare animam esse formam ipsius corporis, nō corpus esse formam, & actum animæ. Sed aduertas, quòd ex eo ꝙ animatum nominatur ab anima, infertur immediatè hæc conclusio ab Aristotele omissa, ergo animatum constituitur primo ab anima, quæ fuit minor syllogismi facti in textu præcedente, ex qua infertur conclusio principalis hic ab Aristotele repetita, ergo anima est actus corporis, id est, est forma respectu corporis, sed non corpus est actus animæ, quod ab Aristotele additur ad maiorem efficaciam ad dubium prædictum, (quod minori obstabat,) tollendum, seu ad tollendam conclusionem falsam, quæ inferebatur ex opposita illius minoris. Sicut enim ex eo, ꝙ animatum est animatum primo per animam, infertur animam esse formā, & actum corporis, ita ex eo quòd animatum statuatur esse primo per corpus, infertur, quòd corpus est actus animæ. Hæc autem dicit Aristoteles respiciens id, quod prius dixerat, vnumquodque esse tale duobus, scilicet materia, & forma, igitur cum animatum constet ex corpore, & anima, necesse est, vel animam esse formam, & corpus materiam, vel corpus formam, & animam materiam, hæc est conclusio falsa, illa autem vera, quam Aristoteles prius protulit sub nomine formæ, hic verò sub nomine actus. Notandum etiam est, ꝙ illa, quæ hic ab Aristotele dicuntur de materia, forma, & composito, non solū sunt supposita ad probationem minoris sequentem, sed etiam pertinēt ad declarationem maioris principalis, quæ fuit illa. Id, quo primo res est talis, est forma, non materia; huius enim ratio est, quia materia est potentia, forma verò actus, vnumquodque autem principalius ab actu constituitur, quàm à potentia, vt dictum est in textu vndecimo, & duodecimo secundi Physicorum.

TEXTVS XXVI.

Et propter hoc bene opinārur, quibus videtur, nec sine corpore esse, neq; corpus aliquod anima, corpus enim non est, corporis autem aliquid est. Et propter hoc in corpore inest, & in corpore huiusmodi, & non sicut priores ad corpus aptabant ipsam, nihil vltra definientes, in quo, & quali, quamuis non videatur quodlibet recipere quodlibet. Sic autem fit & secundum rationem, vniuscuiusque enim actus in eo, quod potentia existit, & in propria materia, aptus natura est fieri. Quòd igitur actus quidam est, & ratio potentiam habentis, vt sit huiusmodi, manifestum ex his.



IN hoc textu Aristoteles tria facit, primo ex dictis colligit, ꝙ antiqui bene de anima senserint; secundo tangit id, in quo defecerunt; tertio naturam animæ communem ex omnibus hactenus dictis concludit. Primum, inquit, aliquos antiquorum bene sensisse, qui dixerunt de anima hæc duo, eam non esse corpus, & non esse sine corpore. Colligit autē hoc ex proximè dictis. Concluserat, corpus nō esse actū animæ, sed animā esse actū corporis, vnde sequitur, ꝙ non sit corpus, sed aliquid corporis, nempe actus, & perfectio, quo fit vt anima nō possit esse sine corpore, quia perfectio non potest esse sine illo, cuius est perfectio, neque etiā sit corpus, sed corporis aliquid. Possumus in hac parte notare, Aristotelē illud idē respicere, qd in textu quarto respexit, videlicet confutationē sententiæ illorū antiquorū, qui dicebant, animā esse corpoream, id est esse corpus quoddā tenue, quod per omnes partes corporis penetret, & eas viuas reddat, quare textus hic illi textui quarto respondere videtur, cum Aristot. innuat eandē rationē, quam ibi formauit ad illud dogma impugnandū. Ibi enim dixit, animā debere esse aliquid, qd sit in subiecto, si debeat ad oēs partes penetrare sine penetratione corporū, proinde nō posse esse corpus, quia corpus nō est in subiecto, nihil autem dicitur esse in subiecto, nisi incorporeum. Sic etiam hic dicit, animā nō esse corpus, sed quid incorporeum, quod est aliquid corporis. i. actus corporis. Patet igitur verum esse id, quod in textu vigesimoquarto declarauimus, quòd Aristoteles in hac parte colligit eādem animæ definitionem, quam adduxit in textu sexto, & eadem Methodo vtitur, sed distinctius, & accuratius hic, quam ibi, ex eodē enim effectu, qui est, cōstituere animatum in esse specifico, probauit ibi, & hic definitionem animæ à posteriori, & similiter excludit opinionem illorum, qui dicebant animam esse corpoream, quod ibi quoque fecit. Confer igitur hos textus vigesimumquartum, vigesimumquintum, & vigesimumsextum cum illis secundo, tertio, & quarto, & videbis veram esse nostram expositionem, quam supra scripsimus in textu vigesimoquarto. Postea in secunda parte cum dicit. *Et propter hoc in corpore inest.* ostendit Aristote-

les, in quo illi met antiqui defecerint, & inquit, eos in hoc errasse, quòd cũ dixerint, animam in corpore esse vt in materia, non dixerunt in quonam, vel quali corpore, cum tamẽ id omnino dicere debuerint. Quilibet enim actus nõ in quolibet subiecto indistinctè recipitur, sed in aliquo determinato, ita vt non in alio; quare & anima non est apta recipi in quolibet corpore indifferenter, sed (inquit Aristoteles) *in corpore huiusmodi*, idest apto nato ad eam recipiendam. Ergo tractatio antiquorum fuit diminuta, quia nihil dixerunt de conditionibus corporis, quod debeat recipere animam. Ideo Aristoteles, quando dicit *Quamuis non videatur quodlibet recipere quodlibet.* Obijcit illis antiquis id, quod sensui apparet, & sensus verborum est hic. De corpore, quod est materia animæ, nihil dixerunt, quamuis satis manifestum sit, quòd non quælibet materia recipit quamlibet formam, sed determinata determinatã, videmus enim ex humano semine non equum nasci, sed hominem; sic etiam in artefactis videmus nõ ex qualibet materia posse fieri domum, sed ex aliqua tantum determinata. Deinde cum dicit. *Sic autem fit, & secundum rationem.* Addit etiam rationem contra eosdem, & inquit cum ratione euenire id, quod sensus, & experientia docet. Perfectio enim, & actus cuiusq; rei debet recipi in materia habente potentiã ad ipsum, hoc est potentiam particularem, & inclinationem propriam ad talem actum recipiendum, nam actus est perfectio potẽtię, id est habentis potentiam ad ipsum. Materia enim secundum se est indifferens, nec magis inclinata ad hunc actũ, quàm ad illum, proinde nullum nũquam reciperet, nisi ita præpararetur, vt fieret apta recipere magis hunc, quàm illũ, & ita fieret materia propria huius formę, nec apta ad alias, nihil enim aliud est materia propria, quã materia præparata, & adepta potentiã particularem ad hanc formam, ita vt non ad alias. Et sensus igitur, & ratio ostẽdit antiquos errasse, quæ de anima sermonem instituentes nihil de corpore dixerunt, quem horum errorẽ tetigit etiam Aristoteles in textu quinquagesimoprimo, quinquagesimosecundo, & quinquagesimotertio primi libri Tandem quando inquit. *Quod igitur actus quidam est.* Concludit Aristoteles ex omnibus dictis naturã animæ vniuersaliter acceptæ, est enim anima actus, & *ratio*, id est essentia, & quidditas talis corporis, quod habet materiã cum potentia ad animã recipiendam, hoc est quæ particularem habet potentiam, & inclinationem, vt fiat animata Et aduertendum, ꝙ quando Aristoteles dicit *Potentiam habentis, vt sit eiusmodi.* Sensus est, potẽtiam habentes ad animam, sed subintelligendũ est, cum distinctione illorum graduum vitæ, quasi dicat anima est actus propriæ materiæ, quæ sit viuens, sentiens, mota, & intelligẽs. In tota hac parte, qui non videt Aristotelem apertè dicere, omnem animam esse formam informantem, cæcus est. dixit enim animam esse formã, qua & viuens, & sentiens, & intelligẽs est eiusmodi, & esse actum propriæ materiæ habentis potentiam ad eam, tanquam potentiam ad esse; & esse rationem, hoc est essentiam, & quidditatem, & definitionẽ talis corporis, quæ omnia significant formam dantem esse, ex qua infertur inseparabilitas animæ à corpore, quam in textu vndecimo deduxit, ex ipsa animæ definitione, & quam etiam hic significauit laudans antiquos, qui dixerunt animam nõ posse existere sine corpore. Patet autẽ, Aristotelem sumere animam in cõmuni, quę complectatur omnes hos gradus vitæ etiam intellectiuum.

TEXTVS XXVII.

Potentiarum autem animæ, quæ dictæ sunt, alijs quidem insunt omnes, alijs verò quædam harum, quibusdam verò vna sola. Potentias autem diximus, vegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, motiuum secundum locum, cogitatiuum. Inest autem plantis nutritiuum solum, alijs autem & hoc, & sensitiuum. Si autem sensitiuum, & appetitiuum, appetitus enim concupiscentia est, & ira, & voluntas. Animalia autem omnia habent vnum ex sensibus tactum, cui autem sensus inest, huic & voluptas, & dolor, & iucũdum, & molestum: quibus autem hæc, & concupiscentia, ipsius enim iucundi appetitus hæc.


ACTENVS Aristoteles de anima in communi sermonem expleuit, & omnia tractauit, quæ ad animã in communi definiendam requirebantur. Nunc sequitur, vt ad singulas animæ partes descendens de singulis agat, & sigillatim earum naturas declaret, consideratio enim particularis sequi debet vniuersalem. Antequam autem Aristoteles ad hanc particularem de potentijs animæ tractationem se conferat, vult rationem adducere,

cur

cut vniuersalis cognitio non sufficiat, quidem facit ab hoc textu vigesimoseptimo vsq; ad trigesimumsecundum. Rationem autem hanc afferet, quòd inter partes animæ est ordo prioris, & posterioris, quare non cõueniunt in cõmuni vniuoco, sed in analogo, analogum autem nihil est præter analogata, quare non perfectè cognoscitur nisi distinctè cognoscantur omnes analogatorum naturæ, de his igitur singulis est agendum. Non est autem ignorandum, perfecta de anima tractatio, tres partes postulasse videtur, vt ex ipso Aristotelis discursu colligere possumus. Primũ enim agendum fuit de ipsa anima cõmunissimè sumpta, quod Aristoteles fecit in prima parte huius secundi libri, hoc est vsque ad textum vndecimum, eaque fuit consideratio maximè confusa, quia fuit sine expressione analogatorum. Secundo agendum fuit de anima quidem communissimè sumpta, sed cum cognitione analogatorum, quæ est consideratio distinctior, quam à textu duodecimo vsque ad hunc locũ habuimus, sed quia in hac parte cõsideratæ sunt partes animæ rudìter, & confusè nempe propter cognitionem animæ sumptæ in cõmuni, non propter seipsas, ideo requirebatur etiam tertia tractatio, in qua Aristoteles de singulis animæ partibus separatim, ac distinctè dissereret, quæ incipiet à textu trigesimotertio, quare seruat semper ordinem Aristoteles à confusis ad distincta, nam in prima parte traditur animæ in communi cognitio confusa; in secunda verò animæ quatenus in communi cognitio distincta, sed quatenus partium confusa, in tertia demum distincta cognitio partium. Ex his colligere possumus solutionẽ cuiusdã dubij, quod alicui occurrere poterat in primo huius partis ingressu. Videtur enim Aristoteles repetere eandem tractationem de ordine potentiarum animæ, quam etiam in præcedenti parte fecit. Sed dicendum est, verũ quidem hoc esse, non tamen frustra id fieri, quia ad alium scopũ diri gitur. Prius quidẽ de ordine partium animæ locutus est Aristoteles ad ostendẽdum, prima tractatio de anima fuit insufficiens, sine secunda, quam hactenus habuimus; nunc autẽ iterum eundem partium ordinẽ considerabit ad ostendendũ, similiter secunda tractatio fuit insufficiens, nisi sequatur tertia, nam perfecta cuiusq; rei cognitio est, qñ eam cognoscimus, & in vniuersali, & in particulari. In hac autem parte, quæ est ab hoc textu vsq; ad trigesimũsecundum Aristoteles duo faciet. Primo declarabit in hoc contextu, & duobus sequentibus numerũ, & ordinẽ harum animæ partium, de quo etiã superius locutus est; deinde hinc colliget, anima est quid cõmune analogum, non vniuocum, ideoq; valde imperfectã esse cognitionem animæ in cõmuni absq; particulari, & distincta notitia partium. Ordinẽ igitur in potentijs animæ ostendit Aristoteles eodem modo, quo etiã superius, nempè declarans vnam sine alia inueniri, & non è conuerso, sic enim vna est secundũ naturam prior, alia verò posterior. Quibusdã autẽ viuentibus (inquit) insunt hę omnes potentię, vt hominibus, quibusdam plures, vt animalibus brutis, quibusdã etiã vna tantum, vt plantis. Deinde has potẽtias enumerat, & nominat quinque, nutritiuã, sensitiuam, appetitiuam, motiuam, & cogitatiuam, id est intellectiuam. Ideo iure dubitatur, quia si eas tantum nominare hic vult, quæ constituunt distinctos gradus vitæ, non debuit nominare appetitiuam, hæc enim non constituit proprium gradum cũ simul sit cum sensitiua, vt in textu 20. dictũ est. Si verò eas omnes, quas antea nominauit, hic quoque nominare vult, vt ipse significat cum ait, *quæ dictæ sunt*, debuit etiã imaginatiuam nominare, cuius fecit mentionẽ in textu vigesimo, si omnes penitus potentias animæ hic enumerare vult, alias etiã plurimas prætermisit, quarum nulla est hactenus facta mentio. Ad hoc dicendũ est, potẽtię animæ sunt adeo multæ, vt pene infinitæ esse videantur, vt ipse Aristoteles inqt in textu quadragesimoprimo tertij libri, infinitæ quidem reuera non sunt, sed plurimæ, & innumeræ, vt etiam Alexãder declarat in capite decimo primi sui libri de anima, ob id Aristoteles cum multis in locis mentionem faciat potentiarum animæ, non tamen vbique omnes nominat, sed præcipuas quasdam, & eas, quas ad propositũ cuiusque loci pertinere existimauit. Propterea in pręcedenti parte eas tantum quatuor nominauit, quę inter se distinguuntur per magis, & minus commune, proinde constituunt varios gradus vitæ, reliquas enim considerare non oportuit, tamen in textu vigesimo probare volens, quòd potentiæ animæ in eodem animato non distinguuntur loco, ad maiorem veritatis confirmationem accepit etiam alias duas appetitum, & imaginationem, de quibus illud idem ostendit. Nunc igitur ostendere volens in his potentijs animæ ordinem ratione maioris, vel minoris communitatis, satis habebat nominare illas quatuor tantũ, quæ constituunt diuersos gradus vitæ, tamẽ ad doctrinæ abundãtiam nominare etiam voluit alias, quarũ antea mentionem fecerat, ideo nominat appetitum. Erat quidem ob eandem rationẽ nominãda etiam imaginatiua, sed eam subticuit, quoniam de ipsius communitate dubium est, nõ ita dubium est de appetitu, quia facile ostendi potest, appetitum esse æqualis ambitus cum sensu tactus. Patent autem hæc legentibus Aristotelem in textu vigesimonono huius libri, vbi dicit, omnibus habẽtibus tactum inest appetitus, & subiungit de imaginatiua dubium esse, & posterius loco suo cõsiderandũ. Alij tamen hanc difficultatẽ alio modo soluunt. Dicunt enim, finem

finem imaginatiuæ esse cognitionem, & earundem rerum, quarum sensus quoque est cognoscitiuus, ideo cum imaginatiua sit æquè communis, ac sensus, & versetur circa idem obiectum, & eundem habeat finem potuit prætermitti, & nominatione sensus comprehendi; non sic est de appetitu, nam & si est æqualis ambitus cum sensu, tamen finem nō habet cognitionem entis, sed assecutionem boni. Ideo Aristoteles exprimere voluit appetitum, quia valde differt à sensu ratione finis. Hæc omnia (meo quidem iudicio) vera sunt, sed ab Aristotele non cōsiderata, adhuc enim ignoti esse supponuntur proprij fines, & propria obiecta harum potentiarum, & Aristoteles cum in textu vigesimonono se excusans, cur de imaginatione non dixerit, non dicat, quia sit æqualis ambitus cum sensu, neque eam cum sensu confundat, sed potius à sensu distinguat, significat se nominatione sensus nō complecti imaginatiuam, vt illi dicunt, *Inest autem plantis*. Positis illis quinque potentijs, incipit Aristoteles earum ordinem, (de quo etiam supradixerat) considerare, & inquit potentiam nutritiuam reperiri solam in plantis, sine reliquis potentijs, vnde hæc est alijs prior secundum naturam, cum sine illis omnibus esse possit, sed nulla earum sine ipsa. Animalia vero imperfecta, vt Zoophyta, duas habent potentias nutritiuam, & sensitiuam. Sequebatur postea nominanda potentia appetitiua iuxta ordinem prius ab Aristotele seruatum in his enumerandis, ideo ostendere volens eam reuera non constituere proprium gradum viuentis, docet eam reciprocari cum potentia sensitiua, quia vbi est sensus, ibi est appetitus, & in hoc probando versatur, & in hoc textu, & in toto sequente. Videtur enim per hoc soluere velle tacitum dubium; nam dubitare aliquis poterat, cur Aristoteles supra in distinguendis gradibus viuentium non sit vsus potentia appetitiua, sed alijs quatuor tantummodo, ob id ostendere vult, quòd appetitus non constituit proprium gradum, quia ex necessitate insequitur sensum, quòd probat Aristoteles duobus argumentis, quorum vnum in hoc textu habemus, alterum in sequente. Ad prioris argumenti intelligentiam secundum est, plures esse species appetitus, sed prima diuisione diuiditur appetitus in duos, naturalem, & animalem, seu cognoscitiuum. Appetitus naturalis duplex est, alter consequitur materiam, & est appetitus formæ, de quo loquitur Aristoteles in textu octuagesimoprimo primi Physicorum; alter insequitur formam, & est appetitus operationis, locumque habet in compositis inanimatis, vt appetitus in igne etiam ad ascendendum. Sub hoc comprehenditur ille appetitus, qui est in plantis, nam is quoque est merè naturalis, sine vlla cognitione, & nihil aliud est hic vterque naturalis, quā inclinatio quædam naturalis ad suam perfectionem, & complementum. De hoc appetitu hic Aristoteles non loquitur, sed de cognoscitiuo, qui solis inest animalibus, & in tres diuidi potest, qui omnes hic ab Aristotele tanguntur. Primus est appetitus, qui solum sensum tactus insequitur, & ab eo nō separatur, vt in animalibus imperfectis, quæ tunc appetunt, quando sentiunt. Hic vocatur nūc ab Aristotele ἐπιθυμία, à Latinis concupiscentia, sic enim appellatur appetitus earum rerum, quæ ad sensum tactus pertinent. Secundus est appetitus, qui perfectioribus tantum animalibus inest, & tunc quoque cum sensus non sentit id, quod appetitur, hæc enim animalia alios quoque habēt sensus perfectiores, & imaginatiuam illam perfectiorem, quæ retinet species etiam absentis obiecti; hunc vocat Aristoteles θυμὸν, interpres autem traduxit Iram, non tamen satis propriè, melius enim erat fortasse dicere animositatem, nam ira est solum appetitus vindictæ τυμὸν autem videtur etiam ad alia extendi, præter vindictam. Tertius appetitus vocatur hic ab Aristotele βούλησις, à nobis voluntas, & inest hominibus solis, quia consequitur intellectum. Cum igitur tres sint appetitus, primus consequitur sensum tactus, secundus alios quoque sensus perfectiores, proinde motum progressiuum. Tertius verò intellectum, quare nullus constituit proprium gradum viuentis. Aristoteles autem hic probare volens, quòd vbi est sensus, ibi est appetitus cognoscitiuus, non ideo in tres hunc distinguit, quia ostendere velit vbi est sensus, ibi omnes inesse (falsum enim est,) sed vt ostendat, quòd aliquis saltem ex his ibi est, vbi sensus, nempe concupiscentia, hoc enim satis est ad ostendendum quòd ubi est sensus, ibi est appetitus, ideo probat hoc de sola cōcupiscentia, & primum argumentum, quo hic vtitur, fuit illud idem, quo in textu vigesimo vsus est. Vbi est sensus, ibi est voluptas, vel dolor, eo quod obiectum, vel iucundum est, vel molestum, necesse est ergo, vt animal appetat ea persequi, quæ sensu percipit esse iucunda, & ea fugere, quæ sentit esse molesta, appetitus autem iucundi vocatur concupiscentia, ergo vbi est sensus, ibi est concupiscentia, sub appetitu autem iucundi reducitur etiam fuga molesti. Videtur hæc Aristotelis ratio esse à priori, quia voluptas, & dolor est causa effectrix concupiscentiæ in animali sentiente.

TEXTVS

TEXTVS XXVIII.

Adhuc autem alimenti ſenſum habent, tactus enim alimenti ſenſus: ſiccis enim, & humidis, & calidis, & frigidis aluntur omnia viuentia, horum autem ſenſus tactus, aliorum autem ſenſibilium ſecundum accidens, nihil enim ad alimentum confert ſonus, neque color, neque odor, ſapor autem vnum quoddam eſt tangibilium, fames autem, & ſitis concupiſcentia, & fames quidem calidi, & ſicci, ſitis autem frigidi, & humidi: ſapor verò vt condimentum quoddam.



LTERO argumento probat Ariſtoteles illud idē, videlicet, quòd vbi eſt ſenſus, ibi eſt concupiſcentia, vt indicat illa dictio *adhuc*, & argumentum tale eſt. Omne habens ſenſum alimenti habet concupiſcentiam, omnia animalia habent ſenſum alimēti, ergo omnia animalia habent concupiſcentiam, probat Ariſtoteles vtramque propoſitionem. Minorem ſic, omnia animalia habent ſenſum tactus, tactus eſt ſenſus alimenti, ergo omnia animalia habent ſenſum alimenti. Minor huius proſyllogiſmi clara eſt. Maior ſic probatur: alimentum quatenus eſt alimentum, eſt calidum, frigidum, humidum & ſiccum, ſi quidē iiſdem nutrimur, ex quibus conſtamus, conſtamus autem ex quatuor elementis, quæ naturaliter prædita ſunt quatuor primis qualitatibus, ergo iſtæ qualitates ſunt naturales alimento, quatenus eſt alimentum, tunc ſic. Quatuor primæ qualitates ſunt obiectum tactus, illæmet ſunt etiam alimenti conditiones eſſentiales, prout alimentum eſt, tactus igitur eſt ſenſus alimēti. Vel ſic formemus argumentum: Ille ſenſus, qui propriè cognoſcit conditiones eſſentiales alimenti vt alimentum eſt, eſt ſenſus alimenti, tactus eſt huiuſmodi, ergo tactus eſt ſenſus alimenti. Maior clara eſt, Minor probatur. Tactus diſcernit quatuor primas qualitates ut obiectum proprium, iſtæ ſunt conditiones eſſentiales alimenti, ut alimentum eſt, ergo tactus diſcernet conditiones eſſentiales alimenti vt alimentū eſt. Minor clara eſt. Probatur maior ſic: Iiſdē nutrimur, quibus etiam conſtamus, at conſtamus elementis calidis, frigidis, humidis, & ſiccis, ergo his etiam quatenus talibus debemus nutriri. Aduertendum autem, Ariſtotelem nō dicere, quòd omne calidum, & omne frigidum ſit conueniens alimentum cuique animali, ſed è conuerſò, quod omne alimentum debet eſſe his qualitatibus præditum, debet enim habere certam proportionem, & contēperantiam harum qualitatum, quæ cuique nutriendo conueniens ſit, eſt enim eſſentiales cōditio ipſius alimenti, vt reſpectu cuiuſque alendi certam quandam habeat primarum qualitatum temperiem. Quando autem Ariſtoteles dicit, *aliorum autem ſenſibilium ſecundum accidens*, ſoluit tacitum dubium. Nam dicere aliquis poterat. Videntur alij quoque ſenſus poſſe vocari ſenſus alimenti, non ſolum tactus, quoniam alimentum non ſolis eſt præditum tangibilib. qualitatibus, ſed & alijs omnibus quæ ſunt obiecta aliorum ſenſuum: habet enim colorem ſonum, & odorem, quare etiam viſus, & auditus, & olfactus ſunt ſenſus alimenti. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles, quòd aliæ ſenſibiles qualitates præter tangibiles ſi adiūnt alimento, cōpetunt ei per accidens, non quatenus alimentum eſt, quia ad nutritionem nihil confert color, vel ſonus, vel odor, at qualitates tangibiles competunt alimento per ſe, & eſſentialiter, quia quatenus eſt alimentum. Sed dubitari adhuc poterat de ſapore, & rationabilius, quia non ita ſapor videtur eſſe qualitas accidentalis alimento, ſed eſſentialis, quare uidetur etiā guſtus eſſe ſenſus alimenti. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles quando dicit, *Sapor autem vnū quoddam eſt tangibilium*, & reſponſio eſt in hoc conſtituta, quòd guſtus reducitur ad tactum, & eſt tactus quidam, & ideo ſapor, cum ſit obiectū guſtus, vocari poteſt qualitas tangibilis, & ita concedit Ariſtoteles etiam guſtum eſſe ſenſū alimenti, quia eſt tactus quidā, ſed ſolutio hæc rudis eſt, melius, ac diſtinctius ſoluetur dubiū hoc in poſtremis uerbis, quæ poſtea loco ſuo conſiderabuntur. Hactenus probata eſt minor ſyllogiſmi principalis, quæ erat, omnia animalia habent ſenſum alimenti. Probat deinde maiorem, cum inquit, *fames autem, ac ſitis concupiſcentia eſt*. Maior enim erat iſta, omne habens ſenſum alimenti habet concupiſcētiam, hanc Ariſtoteles ita probat. Fames, & ſitis nihil aliud eſt, quàm concupiſcentia, omne habens ſenſum alimenti habet famem, & ſitim, ergo omne habens ſenſum alimenti habet cōcupiſcentiam. Minor huius poteſt probari per ea, quæ in hoc ſecundo libro dicuntur ab Ariſtotele in tractatione de ſēſibus, docebit enim cuiuſque ſenſus officium eſſe non ſolum proprium

prium obiectum cognoscere, sed etiam modo aliquo priuationem proprij obiecti, carentiam enim omnis soni nullus alius sensus cognoscit nisi auditus. Similiter solus visus cognoscit tenebras, quæ sunt priuatio luminis, & coloris, quatenus visibilis. Quoniam igitur tactus sentit alimentum, idest conditiones essentiales alimenti, quatenus est alimentum, sentit etiam priuationem alimenti; priuatio autem rei necessariæ ad esse animalis facit eiusdem appetitionem, igitur ex priuatione alimenti oritur fames, & sitis, quæ est concupiscentia; fames quidem est concupiscentia calidi, & sicci; sitis verò frigidi, & humidi, sic autem declaratur etiam maior, patet enim, nil aliud esse famem, & sitim, quàm concupiscentiam calidi, frigidi, humidi, & sicci propter horum indigentiam. Verba illa postrema, *Sapor autem ut condimentũ quoddam*, ponuntur ab Aristotele ad dubium quoddam soluendum, nam fames, & sitis videntur esse concupiscentiæ non solum calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, sed etiam saporis, qui est obiectum gustus; quod quidem dubiũ fuit ab Aristotele solutum etiam prius, quando dixit, *Sapor autem est vnum quoddam tangibilium*, vt ibi diximus, idem enim dubium, quod ibi occurrebat de qualitatibus, seu conditionibus alimenti, occurrit hic de fame & siti, quæ sunt appetitus alimenti: sed videns Aristoteles eam solutionem esse insufficientem, nec per eam explicari, quomodo sapor ad alimentum pertineat, ideo meliorem hic responsionem adducit, quia dicendo, quòd sapor est numerandus inter qualitates tangibiles ipsum cũ illis confundimus, & significare videmur eandem de sapore, ac de illis esse rationem, cum tamen non sit; Aristoteles igitur his verbis veritatem declarat, & ostendit, quod sapor est minus essentialis alimento, quàm primæ tangibiles qualitates, sed magis tamen, quàm aliæ, quę sunt obiecta aliorum sensuum, videlicet, color, sonus, & odor. Nam primæ qualitates tangibiles necessariæ sunt alimento, & essentiales à priori; color autem, sonus, & odor, sunt omnino accidentales alimento vt alimentum est, quia ad alendum nihil conferunt, vt Aristoteles superius dixit. Sapor autem inter hæc extrema medius quodammodo est, nam est quę dam proprietas consequens temperiem primarum qualitatum in alimento, & ei conueniens quidem vt alimentum est, non tamen à priori, quia non est necessarius alimento, vt alat, sed a posteriori, quia alimenti naturam cõsequitur, & licet ad alendum non sit necessarius, confert tamen ad nutritionem, quatenus allicit animal ad sumptionem cibi, quod significat Aristoteles dicens, saporem esse quoddã condimentum alimenti. Fames igitur, & sitis cum dirigantur ad alimentum, vt alimentum, non respiciunt nisi conditiones essentiales alimenti vt sit alimentũ, proinde respiciunt solas quatuor primas qualitates, non saporem; sapor enim non facit, vt cibus nutriat, sed solum facit, ut animal alliciatur ad sumendum cibum, ideo illi, qui cibum appetunt propter saporem, abutuntur cibis, & sunt affecti pręter naturam & intemperantes. Est autem notandum, quòd quando Aristoteles hic tactum uocat sensum alimenti, & tertio de anima sexagesimotertio, sexagesimoquarto, & vltimo etiam gustum uocat sensum alimenti, id duobus diuersis modis est intelligendum. Tactus enim est sensus alimenti, idest conditionum essentialium, per quas est alimentum, & ad nutritionem idoneum, gustus verò non est ita sensus alimenti, sed est sensus proprietatis, quę est cõdimentum alimenti quam natura uidetur alimento tradidisse ut animalia ad sumptionem alimenti magis allicerentur. Considerans quidam duas has Aristotelis rationes: dicit hanc esse sumptam ex proprijs, alteram uerò, quæ in præcedente contextu habita fuit, sumptam esse ex communibus, ibi enim Aristoteles argumentabatur ex uoluptate, & dolore, quæ nõ solum tactum consequuntur, sed etiam alios sensus, hic uerò argumentatur ex proprijs conditionibus ipsius tactus, uidelicet ex eo quod tactus est sensus alimenti; proprius enim ipsius tactus est appetitus alimenti, qui dicitur fames, & sitis. Ego uerò puto utranque rationem esse ex proprijs, nam sensus vniuersè sumptus, & tactus sunt æqualis ambitus, vterque enim conuertitur cum animali; prior autem Aristotelis ratio fuit sumpta ex sensu in vniuersum, tactus autem ibi nominatus fuit non tanquam tactus, sed ut sensus. Ad ostendendum enim, quòd omne animal habet sensum, dixit omne animal habet saltem tactum, fuit igitur ratio ex proprijs, quia hæc omnia, sensus, voluptas, & dolor, concupiscentia, & animal inter se conuertuntur. & Aristoteles ostẽdere volebat quòd vbi sensus est, ibi est concupiscentia, ad quod demonstrandum accepit uoluptatem, & dolorem, quæ consequũtur sensum, quatenus est sensus. Hæc autem secunda ratio sumitur à tactu, quatenus est tactus, quia huic propriè competit esse sensum alimenti. Videtur autem prior illa ratio fuisse à priori, quia probauit de omni sentiente, quod habet concupiscentiam per uoluptatem, & dolorẽ, quæ sunt causæ effectrices ipsius concupiscentiæ. Hæc quoque secunda uidetur esse à priori, ut à causa finali, nam medius terminus alimentum est causa finalis concupiscentiæ, expetitur enim alimentum tanquam finis. Sed hac de re legas quæ dicuntur ab Aristotele in textu sexagesimotertio & sexagesimoquarto tertij libri Posset etiam aliquis iure dubitare aduersus ea, quæ ab Aristotele dicta sunt de fame, & siti. Dixit famem esse appetitum calidi, & sicci, tamen

quan-

quandoque expletur fames cibis frigidis, quandoque etiam humidis. Dixit, sitim esse appetitum frigidi, & humidi, tamen expletur etiam quandoque potu calido. Ad hæc, & alia dubia tollenda quædam notare oportet, vt & famis, & sitis natura intelligatur. Primum quidem notandum est. Quòd licet fami, calidum, & siccum attribuantur; siti verò frigidum, & humidum, tamen fames est primario sicci, secundario autem calidi; & sitis primario est humidi, secundario autem frigidi. Ratio est, quia calidum, & frigidum sunt qualitates actiuæ, humidum verò, & siccum passiuæ, vt Aristoteles docet in secundo libro de generatione. Quoniam igitur alimentum ideo expetitur, vt regatur à calore naturali, & ita ut patiatur, ideo principaliter appetitur, vt prædictum qualitatibus passiuis, videlicet vt humidum, & siccum. Hęc autem cum sint contraria, nō potuerunt ascribi vni, & eidem appetitui, sed duobus ascripta sunt, quorum vnus vocatur fames, alter verò sitis. Secundo loco sciendum est, quòd si inter se comparentur fames, & sitis, fames est appetitus principalior siti. Fames enim immediatè dirigitur ad reparationem deperditi, & ad partium solidarum restaurationem, quę quidem fit alimento sicco: sitis verò non dirigitur immediatè ad reparationem deperditi, sed ad liquidandum cibum, vt facilius per omnes corporis partes distribui possit, cuius liquidationis gratia fecit natura, vt animal ex alimenti sicci assumptione sitiat. Dirigitur itaque sitis immediatè ad præparationem alimenti, ut per potum cibus in ventriculo melius elixari, & concoqui possit, ac melius etiam distribui; fames immediatè ad restaurationem, & nutritionem; ob id necessaria, & essentialis conditio cibi est, vt nutriat, non ita potus, satis enim est, vt liquatius fit. Quòd si quis etiam à potu nutriatur, id non facit potus quatenus est potus, sed quatenus est simul potus, & cibus. Hinc fit, vt elemento simplici fames non expleatur, expleatur tamen sitis, quia elementū purum non nutrit, liquare tamen potest, vt aqua, quæ quidem maximè sitim explet. Ideo quando Aristoteles dicit famem esse appetitū calidi, & sicci, non debemus intelligere calidi, & sicci in summo, & in extremo, (sic enim fieret, vt esuriens appeteret ignem) sed à prædominio, cibus enim debet esse corpus mistum ex elementis, quia partes ipsius animalis consumptæ, & exinanitæ similiter sunt mistæ, quare simila sunt reparandæ, igitur misto cum prędominio terræ, quæ sicca est; in omnibus enim viuentibus prædominatur terra. Quòd autem fames sit appetitus cibi à prædominio sicci, ex hoc patet, quòd licet necessarium sit, potu cibum liquari, tamen non conuertitur postea in substantiam, nisi iterum à calore naturali condensetur, & tunc fit nutritio, quare humiditas requiritur solum ut vehiculum, siccitas verò, vt conditio ipsius alimenti, hanc igitur primario respicit fames: quòd si quandoque videtur expleri fames humido cibo, per hoc non stat, quin fames sit appetitus sicci, tunc enim expletur, quia illud humidum habet etiam admistū siccum, ideo tunc euenit, vt simul & fames, & sitis expleatur, neque amplius ex illius cibi sumptione animal sitiat. Hoc autem ex eo patet, quoniam ex illo cibo humido non nutritur animal, nisi tandem à calore naturali condensetur, & fiat magis siccum, quàm humidum p consumptionem humiditatis illius cibi, secus enim non verteretur in substantiam partium solidarum, nec eis similis fieret. Tertio loco sciendum est, cum fames sit sicci, cur ascribatur ei secundario calidum potius quam frigidum; & cum sitis sit humidi, cur ei secundario frigidum potius attribuatur, quàm calidum. Aliqui causam huius referunt in ipsas qualitates passiuas, humidum, & siccum. Calidum enim est exsiccatiuum, & ideo conseruatiuum sicci, destructiuum autem humidi, ideo magis attribuitur fami, quę est sicci, quàm frigidum; contra verò siti, quæ est humidi non attribuitur calidum, cum sit coruptiuum humidi, sed potius frigidum, cum quo magis conseruatur humidum. Sed hæc responsio mihi non satisfacit, nam in potu sat est, quòd insit humiditas in ipso bibendi actu ad sitim extinguendum, nulla est necessitas conseruandi illam humiditatem pro extinctione sitis præsentis, quare ergo est, quòd potu calido, in quo adhuc seruatur humiditas, sitis non expletur? tunc cum bibitur non consumitur humidum ab illo calore, præsertim si sit remissus calor, ergo deberet æque à potu calido extingui sitis, quod tamen non videmus. Ego dicendum puto, rationem esse, quoniam sitis in animali solet vt plurimū à calore prouenire, aut enim à febre, aut ab æstu, aut à magno labore corpus incalescit, ideoque exsiccatur, & generatur sitis, quæ primario, & ratione sui est appetitus humidi, cū oriatur ab exsiccatione. At ratione caloris, à quo prouenit illa exsiccatio, proinde ratione causæ, & secundario est appetitus frigidi, quod excessum caloris moderetur. Cum igitur causa sitis vt plurimum sit calor, magis expletur sitis frigido potu, quàm calido. Quod hoc verū sit, possumus ita ostendere, si contingat, vt aliquis sitiat non ex aliquo calore, sed ex inedia, à qua fuerit in animali consumpta humiditas, certè sitis illa explebitur omni humore tam calido, quàm frigido, & magis fortasse calido quàm frigido, quia calor est qualitas vitalis, frigus verò potius lætale est, quam vitale. Hanc etiam puto esse rationem, cur calidum potius quàm frigidum attribuatur fami: cum enim fames sit appetitus cibi ad reparandum id, q̄ est deperditum, & ad vitam conseruandam,

magis autem sit vitale calidum, quàm frigidū, ideo magis attribuitur fami calidum, quàm frigidum; attamen vidimus, etiam frigido cibo famem expleri, quia fames nec calidum, nec frigidum primario respicit, sed sicum, secundario autem magis calidum, quàm frigidum, tum ob dictam causam, tum etiam quia cæteris paribus cibus calidus facilius concoquitur, frigidus verò difficilius; quia debilitat calorem naturalem, a quo facienda est eō coctio, nec potest concoqui nisi prius reddatur calidus.

TEXTVS XXIX.

Exactius autem manifestandū de his posterius est: nunc autem in tantum dictum sit, quòd animalibus habentibus tactum & appetitus insit. De imaginatione autem immanifestum, posterius autem considerandum. Quibusdā autem ad hæc inest, & secundum locum motiuum, alijs autem cogitatiuum, & intellectus vt hominibus, & si quid aliud huiusmodi, aut etiam honorabilius.


VONIAM ea, quæ Aristoteles proximè dixerat, diligentiorem tractationem requirere videbantur, ideo se excusans dicit hunc nō esse locum, in quo de his plura dicantur, sed posterius manere de his agendum exactius, videlicet de tactu, quod sit sensus alimēti, & de obiectis proprijs singulorum sensuum; de his enim loquetur tum in hoc secundo libro in particulari tractatu de sensibus, tum in fine tertij libri in ipsorum inter se comparatione, tum etiam in libro de sensu, & sensilibus. In præsentia autem satis fuisse dicit hæc pauca tetigisse ad ostendendum, quòd vbi est sensus, ibi est appetitus, quare testatur hic Aristoteles, quod ea quæ in textu vigesimooctauo dicta sunt, omnia ad hanc conclusionem probandam pertinuerunt, omne habens sensum, habet appetitum, proinde appetitum non constituere gradum viuentis distinctum a gradu sensitiuo. Verba illa, *animalibus habentibus tactum*, non ita intelligenda sunt, vt dicat illa animalia, quæ tactum habent, habere appetitum, sic enim vel nugationem continerent, cum omne animal habeat tactum, vel significarent esse aliqua animalia, quæ tactum non habeant, quod quidē falsum est; sed ita intelligenda sunt, animalib. cum insit tactus, inest etiam appetitus. Quare hæc est conclusio syllogismi facti in vigesimo octauo, nam ex tactu, qui est sensus alimenti, concludit Aristoteles, quòd omne animal, cū talem sensum habeat, habet etiam appetitū. *De imaginatione autem immanifestum, posterius autem considerandum*. His verbis occurrit Aristoteles cuidam obiectioni. Cum enim in textu vigesimo nominauerit simul appetitum, & imaginatiuam, iure aliquis postulare poterat, vt de hac quoque diceret, quomodo ratione communitatis se habeat ad alias potentias animæ, videlicet an insit omnibus animalibus sicut appetitus, an non. Ad hoc Aristoteles respondet, quòd imaginatiua habet dubitationē, ideo posterius de ipsa dicendum erit, nempe in calce huius secundi libri, secundum partitionem Auerrois, vbi agitur de ipsa imaginatiua. Sed hic dubitare quispiam posset, quia iam in textu vigesimo diximus idem esse iudicium de imaginatiua, ac de appetitu; sicuti enim datur duplex appetitus, ita etiam duplex imaginatiua; alter est appetitus imperfectus, qui omnib. animalibus inest, sicut vna est imaginatiua imperfecta, quæ inest omnibus habentibus tactum, alter verò appetitus perfectus, & altera imaginatiua perfectior, quæ non omnibus insunt animalibus, sed perfectioribus tantum. Cum igitur pari passu incedant appetitus, & imaginatiua, par ratio est de vtroque, & poterat similiter accipi imaginatiua imperfecta, quæ insequitur sensum tactus, sicut etiā appetitus imperfectus. Ad hoc dicendum puto, quòd quamuis eodemmodo distinguatur imaginatio, quo appetitus, adest tamē hæc differētia, quòd appetitus imperfectus, qui omnibus animalibus inest, euidens est, & facile cognoscitur distinctus a sensu, quia versatur circa bonum, sensus verò circa cognitionem sensibilium, ideo facilè est ostendere, quòd omnibus insit animalibus; appetitus verò perfectior, qui perfectioribus tantum animalibus inest, ignotior est, nec facilè cognoscitur, distinctus ab altero imperfectiore; ob id videntur homines confundere omnes appetitus cognoscitiuos in vnum, in quo animalia omnia conueniant. E contrariò autem imaginatio imperfectior, quæ inest omnibus animalibus, occultior est, quia est virtus cognoscitiua, & versatur circa cognitionem sensibilium, sicuti etiam sensus, quare non facilè cognoscitur distincta a sensu. Notior autem, & promptior est altera significatio imaginationis, videlicet pro illa, quæ est perfecta & hanc videntur intelligere homines nomine imaginationis. Quoniam igitur non erat facilè ostendere in præsentia, quòd

quòd omne animal habeat imaginatiuam, quia illa imperfecta imaginatiua non est nota, neque euidenter distincta à sensu, ideo Aristoteles dicit, non esse clarum, an omne animal habeat imaginatiuam, idque posterius esse cõsiderandum. Hactenus igitur Aristoteles ex quinque potentijs antea nominatis tres declarauit, & tertiam dixit non constituere propriũ gradum viuentis. Postea quando dicit, *quibusdam autem ad hæc inest & secundum locum motiuum*, declarat quartam, à qua tertius viuentis gradus constituitur, quæ est potentia motiua secundum locum, & inquit, hanc inesse quibusdam, hoc est animalibus perfectioribus; & dicit *ad hæc*, hoc est præter alias nominatas, quia hæc non est sine illis, cum illæ sint natura priores, hæc verò illis posterior. Quare significat his verbis Aristoteles id, quod in textu tertiodecimo diximus contra communem errorem, quod quælibet ex his potentijs non ita dicitur constituere gradum viuentis, vt sola sine alijs sumatur, sed vt adiecta alijs prioribus, si alias habeat priores. Tandem Aristoteles quando dicit, *alijs autem cogitatiuum, & intellectus*, ponit quintam, & vltimam potẽtiam, à qua quartus viuentium gradus constituitur, quam his duobus vocabulis appellat ad maiorem significationem, nam superius vtriusque nominibus indistinctè eum vocauit, modo διανοητικὸν modo νοῦν; his enim significauit vnum, & eundẽ gradum vitę, non duos, quare & hic. Non possumus ergo dicere, quòd significet duas distinctas potentias, sed vnam, quam in textu vigesimoseptimo quinto loco nominauit, & vocauit dianoeticam, hanc dicit Aristoteles inesse *hominibus, aut si quid aliud huiusmodi est, aut etiam honorabilius*. Hæc verba declarans Simplicius inquit, Aristotelem dicẽtem, *si quid aliud huiusmodi est*, significare animam humanam ab hoc crasso corpore separatam, non tamen omnino à corpore absolutam, quia adhuc vtitur quodã patibili corpore tenuissimo, in quo est. Dicentem autem; *aut etiam honorabilius*, inquit, significare tum dęmones, qui iuncti quidem sunt patibili corpori, sed sunt homine nobiliores; tum etiam cælestia corpora, quæ habent intellectum, & sensum, & appetitum, & motum secundum locum, vnde dicuntur animalia diuina. Sed hæc omnia vana sunt, & ab Aristotele alienissima. Primum quidem Aristoteles non cognouit animam humanam iunctam alij corpori, quàm huic sensibili, quòd a Simplicio vocatur crassum, vt patet ex definitione animæ: Definitur enim per corpus organicum, at corpus illud aereum (cui Simplicius dicit iunctam esse animam separatam) non est organicum; esset ergo definita anima per quoddam accidentale, cum possit esse etiam in corpore non organico. Præterea cum anima humana sit forma constituens hominem in sua specie, ergo etiam separata faciet hominem, non aliquid diuersum ab homine, vt ipse supponit. Dæmones autem ponere in Schola Peripatetica vanum est, Aristoteles autem non cognouit, neque concessit alias substantias abstractas, nisi celestes, quas cognoscere potuit via motus, easque tot esse dixit quot sunt orbes moti. Vanum est etiam secundum Aristotelem cælo sensum tribuere, vt antea in tex. quintodecimo ostendimus. Præterea patet Aristotelem hic considerare velle ordinem prioris, & posterioris in his animæ potentijs, ergo intellectum considerat in his tantum viuentibus, in quibus insint aliæ omnes priores potentiæ: sic enim patet, potentiam intellectiuam esse posteriorem alijs secundum naturam, quia non potest esse sine illis, illę verò esse possunt sine hac: at dęmonibus, & cælo nõ insunt aliæ omnes potentię, non enim inest eis nutritiua etiam secundum Simplicium. Nos igitur cum Themistio verba hæc ita interpretemur, vt non propterea dicat Aristoteles dari præter hominem alia animalia, quibus insit intellectus (re vera enim non dantur) sed vt indeterminatè loquatur, quia non vult hic supponere solum hominem esse animalium nobilissimum, in quo solo insit intellectus, sed satis habet in præsentia quòd dẽtur aliqua animalia, in quibus insit hic supremus animæ gradus. Talem quidem esse hominem certum est, nunquid autem solus homo sit huiusmodi, an etiam alia dentur æqualis nobilitatis, vel maioris, hoc Aristoteles non curat, ideo sub conditione loquitur, & nihil determinat. Sed secundum veritatem non dantur alia animalia, quæ omnes has animæ potentias habeant, nisi solus homo, quod patet ex ipsa tractatione de hoc supremo gradu viuentiũ, quæ habetur in tertio libro de anima, vbi patet, Aristotelem in solo homine potentiam intellectiuam considerare.

TEXTVS XXX.

Manifestum est igitur, quòd eodem modo vna vtique erit ratio animæ, & figura, neque enim ibi figura est pręter triangulum, & eas quę consequenter sunt, neque hic anima præter dictas est, fiet autem vtique & in figuris ratio communis, quę conueniet quidem omnibus, propria autem nullius erit figuræ; similiter autem & in dictis anima-

animabus. Vnde ridiculum est quærere communem rationem, & in his, & in aliis, quæ nullius erit eorum, quæ sunt propria, ratio, neque secundum propriam, & indiuiduam speciem dimittentes eā, quę huiusmodi.



DECLARATO ordine in partibus animæ, nunc Aristoteles ex eo colligit id, quod intendebat, quod anima non est commūe vniuocum, sed analogum, quo fit, vt tradita definitio animæ in communi non sit sufficiens, sed habere oporteat proprias definitiones singularū partium animæ. Particula igitur indicat hanc collectionem ex dictis; ex ordine enim partium animæ colligitur animam non esse vnam vniuocè, nam extat regula probatissima à Græcis expositoribus, & aliis, quòd illa, in quibus est prius, & posterius, non conueniunt in una communi natura. Declarat autem hanc analogicā animæ communitatem Aristoteles similitudine sumpta a figuris, nam in figuris manifestus est ordo prioris, & posterioris, triangulū enim prius est quadrangulo, & ita deinceps, & posito quadrangulo, triangulum ponitur, non è cōuerso. Sunt autem perpendenda uerba Aristotelis quibus hanc animæ, & figuræ communitatem declarat, cum dicit: *Neque enim ibi figura est præter triangulum, & eas quæ consequenter sūt, neque hic anima præter dictas est*, hæc enim possunt habere duos sensus, quorū alter est, quòd extra animam figura non existit extra species suas; neque anima extra partes animæ. Hic sensus hic non est conueniens, quia non soli communi analogo, sed etiam vniuoco competeret; etenim etiam vniuocum genus non existit extra suas species: Aristoteles autem loquitur hic de analogo solo, & vult, ipsum per hæc verba distinguere ab uniuoco. Est igitur accipiendus alter sensus, vt hęc dicantur de esse essentiæ, non de existentia, videlicet, quòd nulla est natura, seu essentia figuræ distincta a naturis specierum; & nulla est natura, & essentia animæ communis distincta a singulis partibus animæ. Quod enim tale commune est, non potest esse vniuocum, quia vniuoco respondet natura vna communis distincta a naturis specierum, sed analogum est huiusmodi, nam ipsi nulla respondet vna communis natura, sed ipsæ solę particulares naturæ rerum significatarum, vt hic Græci omnes dicunt. Per hæc igitur declarauit Aristoteles, quòd nec figura, nec anima est genus vniuocum. Sed ne credamus, ea esse nomina purè æquinoca, quorum nulla possit haberi consideratio in communi, ideo subiungit. *Fiet autem vtique & in figuris ratio communis*, quibus verbis ostendit, non esse pure æquinoca, & optime declarat naturam analogi mediam inter æquiuocum, & vniuocum. Vniuocum enim habet definitionem vnam, & naturam vnam communem illi respondentē; æquiuocum nec naturam vnam significat, nec habet vllo modo definitionem vnam; analogum verò naturam quidem vnam non habet, sed definitionem vnam habet, quæ pluribus competit secundum analogiam. Hoc igitur significare volens Aristoteles dicit, quòd quēadmodum anima vnam habuit communem definitionem, ita etiam datur vna communis definitio figuræ, quæ non est propria alicuius speciei, sed conuenit omnibus figuris, non tamen ratione vnius communis naturæ, sed secundum proportionem, *vnde ridiculum est quærere*. Declarata natura analogi colligit Aristoteles, qualis haberi debeat diffinitio animæ, vt anima bene cognoscatur, cum sit commune analogum, & dicit quòd *in his*, id est in figura & anima, *& in alijs*, id est similibus analogis ridiculum est, quærere definitionem communē (addamus nos) neglectis proprijs definitionibus analogatorum. Non enim absurdum est, quærere communem definitionem alicuius analogi, sed est absurdum in ea conquiescere, cum ea non sufficiat. Cæterum neque proprias singularum definitiones sufficere putat Aristoteles quando inquit: *Neque secundum propriam, & indiuiduam speciem*, nam præter proprias definitiones specierum, habenda est etiam definitio communis, quamuis analogica, quare nec sola communi animæ definitione contenti esse debemus, nec solis definitionibus proprijs singularum animæ partium, sed ad perfectam animæ cognitionem oportet tum communē definitionem habere, in qua omnes partes animę secundum proportionem conueniant, quę hactenus cognita est; tum etiam proprias definitiones singularum partium, quæ postea declarandę manent. Sic intelligenda sunt Aristotelis verba, non, vt putauit Ioannes Grammaticus, qui exposuit, *in his*, id est in analogis, *& in alijs*, hoc est in vniuocis, hæc enim expositio contraria est sententiæ Aristotelis, qui per hæc vult, analogum distinguere ab vniuoco, quare hæc debent competere soli analogo, vt illa verba indicant: *quæ nullius erit eorum, quæ sunt propria ratio*. Nam cur artificio vocat Aristoteles analogata τὰ ὄντα ad differentiam ipsius communis, quod nihil est, nisi nomen commune, vt in tex. octauo primi libri dictum est. Dicens autem Aristoteles, *eamque huiusmodi*, significat definitionem communem, de qua prius loquebatur. Hic considerandum est, quòd per hoc,

quod dixit Aristoteles, in analogo nec sufficere definitionem communem siue definitionibus propriis, nec proprias sine communi, distinguitur analogum à pure æquiuoco, & ab uniuoco; in æquiuoco enim sufficiũt definitiones propriæ singulorum, quia definitio communis nulla dari potest; in uniuoco autem potest etiã definitio cõmunis dici aliquo modo sufficiens. Cum enim definitio animalis significet unam quandam communem realem nautram, sufficiens est ad eam declarandam, dum ipsa secundum se cognoscenda proponitur, per eã enim perfectè cognoscitur animal ratione propriæ suæ essentiæ, quia cognoscuntur omnia eius prædicata essentialia; licet enim simpliciter ea perfecta cognitio non sit, quia ignorãtur partes subiectiuæ, est tamen perfecta ratione naturæ animalis secundum se; dum enim cognoscimus omnes uires animæ sensitiuæ, perfectè cognoscimus animal commune, & cognoscimus aliquid, quia illa communis natura est, aliquid, in quo si quis conquiescat, ridiculus certe dici non potest. At in definitione communis analogi nullo modo possumus acquiescere, quia tradenda est per analogata, ideo nullius rei essentiam perfectè declarat, & necesse est, habere proprias definitiones analogatorum, quia sola analogatorum essentiæ respondent ipsi communi nomini analogo; uniuocum autem significat naturam unam, & eius definitioni respondet vna communis essentia, quæ perfectè ab ea declaratur.

TEXTVS XXXI.

Similiter autem se habent ei, quòd de figuris, & circa animam sunt; semper enim in eo, quod est consequenter, est potentia, quòd prius est & in figuris, & in animatis, vt in quadrato quidem triangulus est, in sensitiuo autem vegetatiuum. Quare secundum vnumquodque quærendum, quæ nam sit vniuscuiusque anima, vt quæ plantæ, aut quæ hominis, aut quæ bestiæ. Propter quam autem causam consequenter sic se habent, considerandum est Sine enim vegetatiuo sensitiuum non est; à sensitiuo autem separatur vegetatiuum in plantis; iterum autem sine tactiuo quidem aliorum sensuum nullus est, tactus autem sine aliis est; multa enim animalium, neque visum, neque auditum habent, neque odoris sensum.



DECLARAT adhuc magis Aristoteles ordinem in partibus animæ non recedens ab exemplo figurarum, & inquit talem esse ordinem in partibus animæ, qualis est in figuris rectilineis, sicut enim in quadrangulo inest potestate triangulum, quia ducta diametro diuiditur quadrangulum in duo triangula actualia, ita pars animę uegetatiua inest potestate in sensitiua, & sensitiua in intellectiua. Latini hoc sic intelligunt. In parte animæ nobiliore inest facultas exercẽdi omnes operationes partium animæ ignobiliorum; sensitiua enim potest exercere omnes operationes animæ vegetatiuæ, & intellectiua potest exercere omnes operationes sensitiuæ partis, & fungi omnibus eius officiis. Ideo ex hoc loco colligunt quod in uno animato non est nisi una anima, vt in homine una est tantum anima intellectiua fungens omnibus muneribus sensitiuæ, & vegetatiuæ, in bruto verò una est anima scilicet sensitiua, quæ uim habet exercendi omnes operationes vegetatiuæ, hoc enim modo inest uegetatiua potestate, & virtute sua in sensitiua, & sensitiua in intellectiua, quod si (inquiunt) diceremus in hanc esse plures partes animæ tanquam plures substantiales formas distinctas, non esset uerum id, quod Aristoteles hic dicit, nam omnes essent actu in ipso animato, nec magis una, quam alia, at Aristoteles vult unam tantum esse actu, cæteras verò potestate, quatenus earum facultates insunt omnes in illa ultima, a qua illud uiuens constituitur. Sed expositio hæc recta esse non videtur. Est enim considerandum, quid Aristoteles intelligat per potentiam, & per vegetatiuum, quando dicit vegetatiuum inesse potentia in sensitiuo.

uo. Vel enim intelligit ipsam substantiam animæ vegetalis inesse in sensitiua, vel potentiam solam operandi; si substantiam, nullum congruum sensum habere possunt uerba Aristotelis, quo enim modo dicimus animum vegetalem inesse potentia in anima sensitiua? non enim in potentia passiua, neque in actiua; non passiua, quia sensitiua esset imperfectior vegetali: non actiua, quia sensitiua non potest producere vegetalem. Si verò intelligat inesse in potentia in sensitiua, idest potentias operandi proprias partis vegetalis inesse animæ sensitiuæ, istæ secundum eos eodem modo inerunt in ea, quo ipsamet potentia sentiendi, nam illa eadem anima animalis similiter habebit has omnes potentias sentiendi, nutriendi, augēdi, generandi, vt hæ omnes insunt actu in anima animalis. Vel si dicantur inesse potentia, non minus ipsa sentiendi potentia inerit potestate, non actu, in anima sensitiua, quod dicendum non est, neque ab Aristotele dicitur. Præterea ostendo, quod vegetatiuum nec pro potentia animæ distincta ab essentia, nec pro operatione hoc in loco sumi potest, sed solum pro ipsa substantia animæ uegetalis, quia nisi hoc dicamus non recta est comparatio, quam Aristoteles facit animæ cum figura. In figuris enim, dixit, triangulum inesse potestate in quadrangulo, idque non est uerum de accidentibus trianguli, quia hæc non competunt quadrangulo, neque in eo esse dicuntur actu, nec potentia, sed est verum de ipsa trianguli substantia; hæc enim dicitur potestate inesse in quadrangulo, quia fit actu per protractionem Diametri. Ergo si hoc pacto inest uegetatiuum in sensitiuo, oportet ipsam substantiam animæ vegetatiuæ esse potestate in sensitiua, secus enim nulla est similitudo. Hoc etiam significauit Aristoteles in textu præcedente, quando dixit, ita esse in animalibus, ut in figuris; animas enim uocauit, quia ipsas tanquam formas substantiales considerauit, non tanquam potentias operandi. Cum igitur necesse sit, vegetatiuum hic sumi pro ipsa substantiali forma, nec ullus conueniens sensus detur, quo dicatur hęc inesse potestate in sensitiua secundum opinionem Latinorum, patet non esse ad mentem Aristotelis eorum expositionem. Ego igitur dico, non posse locum hunc bene intelligi, nisi concedamus in eodem uiuente esse plures animas tanquam formas substantiales distinctas. Cum enim hæ cum materia constituant unum totum, cuius sunt substantiales partes, Aristoteles intelligit vnam esse potestate in alia sicut pars essentialis dicitur esse potestate in toto. Videamus igitur, quomodo partes essentiales in toto esse dicantur, an potentia, an actu. Certū est, hoc esse discrimē inter partes essētiales & quātitatiuas, ꝙ partes quantitatiuæ sunt eiusdē ordinis, & naturæ, nec una dicitur esse magis actu, quam alia, vel magis potestate quàm alia, vt in homine pes, & manus. At partes essentiales habent inter se ordinem perfectibilis, & perficientis, & una ad aliam dirigitur, ut materia ad formā, vt potentia ad actum, & perfectibile ad perfectionem, & contentum ad continens, ideo ultima perfectio, quę alias omnes complet, dicitur alias omnes continere, & tenere locum totius, reliquæ autem essentiales partes ab ea continētur, ab ea sumunt nomen, & esse, & definitionem, & sunt loco materiæ, & partis respectu illius, quia illa sola simpliciter tenet locum formæ, forma autem est totū, materia verò pars, vt ait Aristoteles in secundo Physicorum trigesimoprimo. Quoniam igitur postrema forma in composito tenet locum formæ, & forma est actus, ideo ea absolutè actu est, reliquæ verò omnes formæ ab ea contentæ una cum materia sunt partes, & modo aliquo actu inesse dicuntur in illo composito, modo etiam aliquo potentia. Insunt actu, quatenus secundū suam substantiam in eo insunt, potestate verò quatenus contentæ, & absconditæ quodammodo. Sunt sub forma vltimata, quæ dicit totalem perfectionem, & à qua sola sumitur nominatio totius, cui attribuūtur omnes operationes, ut homini, nominantur enim à forma imperante, & dicitur homo non solum intelligere, sed etiam sentire, & moueri, has enim omnes operationes exercere dicitur anima humana quatenus sub se alias partes aīæ continet. Et quēadmodū facit illud viuēs nō esse viuens cōe, sed hoīem, ita operationes viuētis facit esse humanas, quare oēs ipsi attribuuntur, licet per diuersas subiectas partes edat illas diuersas operationes. Hoc cū ita sit, possumus locū hunc dupliciter interpretari, primò vt per vegetatiuum, & sensitiuū intelligamus nō animas, sed animata corpora; nam in animali, quatenus est animal, sensitiua anima est forma, quę continet omnia, proinde sensitiuum est totum ipsum animal ex dicta anima constans, & ex reliquis omnibus partibus tanquam ex materia. Vegetatiuum igitur est pars sensitiui i. animalis, & habet locum materiæ, & dicitur esse in potentia cum sensitiuo, quatenus sub eo continetur, & quodammodo clauditur, & ab eo determinatur. Consona est hęc expositio verbis Arist. qui dicit: *Et in figuris & in animatis*, quare comparat figuras cum animatis, non cum animabus, nec est ita absurda expositio, ut multi putant. Sed dato etiam ꝙ comparatio ab Aristotele fiat figurarum cum animabus, nō cū animatis, possumus dare verbis Arist. sensum conuenientissimū, nā plures animę in eodē cōposito possūt intelligi duobus modis sicut in text. decimonono dictū est; vno modo, ut sint plures formę nō subordinatę, sed omnes vltimatę, & tenentes locum actus, quæ senten-

sententiam Aristoteles Platoni attribuit; altero modo, ut sint subordinatæ, & vna tantum teneat locum actus & formæ respectu aliarum, illæ vero respectu illius teneant locum materię, & potentiæ, & hoc modo fit ex eis omnib. vna anima nominata à summo actu, & huius dicuntur cæterę esse partes, & in ea contineri potestate, quatenus non sunt diuisæ ab illa, & stant sub eius determinatione, & imperio. Hoc significat comparatio cum figuris ab Aristotele facta, triangulum enim ita inest in quadrangulo, vt sit pars substantiæ ipsius, & tanquam materia respectu totius, quæ non ita inest potestate, vt aliquo modo, etiam non insit actu. Actu enim inest in quadrangulo illa pars, sed quia habet tantum locum materiæ & stat sub terminatione quadranguli, eatenus dicitur potestate inesse. Sic inest anima vegetatiua in sensitiua, quatenus non tenet locum determinantis, sed determinati; & ita potestate inest quodammodo, & quodāmodo actu; est enim in potentia ad esse separatum, non ad esse simpliciter. Hoc idem in numeris inspicere possumus, inest enim ternarius in quaternario partim ptāte, partim actu, nā est actualis pars eius. Sed qa tenet solū locū materiæ, est in potentia ad propriū esse formale, quod habet quando per se, & separatus consideratur. Ita videtur locū hunc interpretari Simplicius, dicens. Triangulum in quadrangulo non ita actu inest, vt quando per se erat; & nutritiuum non ita est actu in sensitiuo, vt quando erat per se. Significat igitur partim potestate inesse, partim actu; nam si intelligeret in pura potentia, sic non minus circulus est potestate in quadrangulo, cum in eo formari possit. Hoc idem significauit Aristoteles in textu præcedente dicens: *Similiter in dictis animabus*, has enim non solum potentias vocat, sed animas, sunt enim animæ quatenus sunt plures formæ substantiales; sed qua tenus omnes in eodem animato constituunt vnum quoddam, quod dicitur anima tota, eatenus sunt partes animæ, non sunt plures animę, sed earum vltima tum secundum seipsam dicitur anima, tum respectu aliarum, dum enim consideramus, exempli gratia in homine totū harum partium aggregatum, quod nominatur à parte intellectiua, sic intellectiua significat animam totam, quod si intellectiua sola sumatur, & ad locum aggregatum referatur, dici ēt potest pars animæ, sicuti formam dicimus partem compositi, & quādoque etiam per formā significamus totum compositum, & è conuerso Aristoteles sæpè nomine compositi significat formam, vt quando inquit, qui dicit cęlū; dicit formam. Ideo quando in principio tertij libri Arist. dicit. *De parte autem animæ, qua & cognoscit, anima & sapit*, sumit intellectiuam ut partem totius aggregati, quod ibi nomine animæ significauit. *Quare secundum vnumquodque quærendum, quæ nam sit vniuscuiusque anima*. Hæc est conclusio omnium dictorum de ordine partium animæ, quoniam enim anima est commune analogum, quod dicitur secūdum prius, & posterius, ideo non sufficit cognitio animæ in communi, neque sufficit leuis, & confusa cognitio singularum, sed oportet cognoscere distinctè animas, vt his verbis significat Aristoteles, & ita proponit in sequentibus agēdum de singulis animæ partibus, quas tres esse significat, vegetalem, quam plantæ solam habent ex omnibus prænominatis; sensitiuam, qua omnes bestiæ participant; & intellectiuam, quæ est hominis propria. Ideo notare in his verbis possumus, Aristotelem has non solum vocare potentias, sed animas, cum dicat, *vniuscuiusque anima*, de motiua verò nihil dicere, quia hęc non est anima ab illis tribus distincta, sed solum potentia quædam animæ sensitiuæ, & modo etiā aliquo partis intellectiuæ, *Propter quam autem causam*. Quoniam in partibus animæ ordinem declarauerat, nunc inquit, causam huius ordinis esse considerandam, nec tamen eam in pręsentia considerat, sed id faciet in calce tertij libri; hic enim dicere hoc voluit excusationis gratia, quia aliquis petere poterat, vt ordinis huius causam assignaret. Sed remissa ad alium locum consideratione huius causæ, nunc ipsum tantum ordinem iam declaratum repetit dicens, primam omnium esse partem vegetatiuam, quia hæc sine sensitiua esse potest, proinde sine cæteris omnibus, ut patet in plantis, non tamen è conuerso, quia sensitiua non potest esse sine uegetali, quare uegetalis est secundum naturam prior. Deinde ordinem significare uolens inter sensitiuum, & motiuum secundum locum, considerat ordinem inter tactum, & alios sensus nobiliores, quem etiam in textu decimoseptimo considerauerat. Tactus ait datur sine perfectiorib. sensibus, ut in Zoophyris, sed alij sensus non possunt esse sine tactu, quare tactus est illis prior. Quoniam igitur vbi sunt sensus perfectiores, ibi est motus progressiuus, & vbi hic, ibi illi, ideo sensus est secundum naturam prior motu. Nominans autem Aristoteles sensus perfectiores, omittit gustum, & solos tres nominat, visum, auditum, & olfactum (Auerroes autem habuit codicem deprauatum, in quo alia quędam verba addita sunt, quæ videntur respicere sensum gustus) cur autem omittat gustum, ratio est, quia ipsum confundit cum tactu, quia animalia omnia cum habeant sensum, & sumant alimentum, sensum alimenti habeant necesse est, proinde gustum aliquem saltem imperfectum. Sed hanc gustuum distinctionem Aristoteles hic facere nolens, ut etiam in textu decimoseptimo notauimus, gustum dimisit, & ipsum cum tactu confudit; satis habens nominare tres reliquos nobiliores sen-

ſus, cum quibus ſemper eſt coniunctus motus progreſſiuus. Auerroes in Commentario de guſtu loquens dicit, quòd ſi quæ animalia ex rebus ſapore carentibus nutriuntur, illa habẽt guſtum imperfectum quia diſcernunt ſolas tactiles qualitates calidum, frigidum, humidum, & ſiccum, ideo talis guſtus eſt quidam tactus. Sed in his verbis dubitatur, quia alimentum non poteſt eſſe corpus ſimplex, ſed neceſſariò eſt miſtum ex elementis, quare etiam ſapidũ, quia omne miſtum habet aliquem ſaporem. Ad hoc reſponſio ſumitur ex ipſo Auerroe, & ex Ariſtotele in tractatione de quinque ſenſibus, præſertim in capite de Viſu, vbi dicitur, quòd aliquid dicitur inuiſibile, quia vix viſibile eſt; ſic ergo dicamus, quòd omne miſtum habet aliquem ſaporem, ſed aliqua habent ſaporem ita debilem, vt vix ſentiatur, ideo nos q̃dã vocamus inſipida, quia eorũ ſapor ita debilis eſt, vt vel non moueat ſenſũ, vel vix moueat Io. Gram. hic quaſi addere aliquid volens, q̃d ab Ariſtotele fuerit prætermiſſum, conſiderat etiam ordinem inter tres ſenſus nobiliores, & oſtendit olfactum eſſe priorem natura auditu, & auditum viſu quia viſus non poteſt eſſe ſine illis, illi verò poſſunt eſſe ſine ipſo; ſic poteſt olfactus eſſe ſine auditu, ſed non auditus ſine olfactu. Mihi tamen vanus eſſe videtur Ioannis labor, quia cum ſolus tactus neceſſarius ſit animali ad eſſe, alij verò ſenſus dati ſint ad bene eſſe, nullus eſt in eis neceſſarius ordo, quo fit, vt non ſolum detur auditus ſine uiſu, vt in talpa, ſed etiam viſus ſine auditu, vt in apibus. Quòd ſi dicat, Ariſtotelem teſtari in capite quadrageſimo libri noni de hiſtoria animaliũ, dubium eſſe, an apes audiant, necne, hoc tamen habemus contra ipſum, quòd apud Ariſtotelem non eſt neceſſarium, vt vbi eſt viſus, ibi ſit auditus, hoc enim dato, non eſſet dubitandum, an apes habeant auditum, necne.

TEXTVS XXXII.

Et ſenſitiuorum alia quidem habent ſecundum locum motiuum, alia verò non habent: vltima autem & minima ratiocinationem, & intelligentiam, quibus enim ineſt ratiocinatio corruptibilium, his & reliqua omnia; quibus autem illorum vnumquodque, non omnibus ratiocinatio; ſed quibuſdam quidem neque imaginatio, alia autem hac ſola viuunt. De ſpeculatiuo autem intellectu alius ſermo eſt. Quod igitur quæ de horum vnoquoque ratio, hæc proprijſsima & de anima, manifeſtum eſt.



PROSEQVITVR declarans ordinem partium animę & eundem, quem dixit eſſe inter tactum, & alios ſenſus, nunc dicit eſſe inter ſenſum, & motum progreſſiuum. Senſus enim amplè ſumptus æqualis eſt ambitus cum tactu, & ſic motus progreſſiuus cum tribus perfectioribus ſenſibus, vt iam diximus tum in textu præcedente, tum in decimoſeptimo. Inquit igitur, quod eorum, quæ habent ſenſum, alia habent motum, alia non habent, proinde ſenſus eſt prior natura motu, quia poteſt eſſe ſine motu, at non motus ſine ſenſu. Poſtea autem quando dicit. *Vltima autem, & minima ratiocinationem, & intelligentiam*, ponit vltimum vitæ gradum, qui eſt poſterior aliis ſecundum naturam, quia non poteſt eſſe ſine illis, & illi poſſunt eſſe ſine ipſo, iſque eſt gradus humanus, quem Ariſtoteles vocat vltimum, quia poſtremus omnium eſt, & quaſi vltimum naturæ opus in hoc inferiori mundo, & aliorum operum finis, in quo natura uidetur quieuiſſe habet enim homo illa omnia, quæ ſunt in aliis rebus inferioribus, & aliquid etiam prætérea. Habet igitur vltimum, & præſtantiſſimum locum in hoc inferiori Mundo: dicit *minima*, ideſt, pauciſſima, pauciſſimis enim animalibus datus eſt diſcurſus, & vſus rationis, quia hominibus ſolis. Dictio illa, *intelligentiam*, melius uerteretur, *diſcurſum*, cum Græcè habeamus λογισμὸν καὶ διάνοιαν ratiocinationem, & diſcurſum, quibus duobus uocabulis indiſtinctè Ariſtoteles utitur ad ſignificandum quartum, & ultimum uitæ gradum, ſicut etiam ſupra notauimus, quem uocauit etiam νοῦν, & διάνοιαν; his enim omnibus uocabulis cum & in ſuperiori parte, & in tertio libro Ariſtoteles utatur ad ſignificandum intellectum noſtrum poſſibilem, & quartum gradum uitæ, certum eſt hic quoque. ſignificari partem intellectiuam, ſed non cogitatiuam, ut Auerroiſtæ dicunt. Hanc quartam animæ partem, dicit Ariſtoteles, eſſe aliis poſteriorem natura, quia ubi hæc eſt, ibi cæteras omnes eſſe neceſſe eſt, ſed addit *corruptibilium*, ut cælum excipiat,

piat (quod similiter excepit supra in textu decimotertio) in quo est potētia intellectiua absque sensitiua, & nutritiua, vnde etiam colligimus λογισμὸν, & διάνοιαν non significasse nisi partem intellectiuam. Vbi verò sunt reliquæ ibi non necesse est, partem intellectiuam inesse, vt patet in plantis, & in brutis animalibus, quare illæ sunt natura priores parte intellectiua. Quòd autem vbi sunt aliæ potentiæ, ibi nō semper sit ratiocinatio, probat Aristoteles argumento sumpto ab imaginatione, & est argumentum à maiori ad minus. Magis videtur, quòd imaginatio insit omnibus, quam quòd ratiocinatio, quia patet ratiocinationem esse multo nobiliorem imaginatione, proindè cū paucioribus communicata, quia naturæ munera, quanto nobiliora sunt, tantò maiora sunt, & paucioribus tributa a natura; atqui imaginatio non omnibus inest, ergo neque ratiocinatio inest omnibus. Quòd autem non omnibus insit imaginatio, potest duobus modis intelligi vt innuit Ioannes Grammaticus, primò enim possumus intelligere, non omnibus viuentib. sic enim clarum est non omnibus inesse imaginationem, quia non plantis; secundò possumus intelligere non omnibus animalibus, vt illa dictio, *quibusdam*, referatur ad illam dictionem, *sensitiuorum*, vt Aristoteles dicat, quibusdam sensitiuis neque imaginatio inest; quæ expositio mihi videtur probabilior, quia adeo clarum est de plantis, quòd non habent imaginationem, vt superuacuum sit id Aristotelem exprimere; secundum hanc autem expositionē erit intelligenda imaginatio illa perfectior, quę retinet species obiecti absentis, de qua in textu vigesimo diximus; hanc enim non habēnt nisi perfectiora animalia, imperfectiora verò imperfectam quidem habent imaginatiuam, sed non hanc perfectam, vt Aristoteles hic significat. Quando autem dicit: *Alia verò hac sola viuunt*, non est intelligendum, quòd aliqua habeant solam imaginatiuam sine vlla alia animæ potentia, id enim impossibile est, sed hoc dicitur ad exclusionem nobiliorum tantū potentiarum, nempè potentiæ intellectiuæ, vt significetur, dari imaginationem sine ratiocinatione, proinde esse natura priorem ratiocinatione. Neque absurdum est, quòd Aristoteles dicat, *hac sola*, licet adsint aliæ quoque potentiæ ignobiliores, quia vnumquodque denominatur ab illo, quod in ipso supremum, ac nobilissimum est; sic dicimus hominem solo intellectu viuere, quia intellectio est perfectissima omnium humanarum operationum; quare etiam bruta, quæ habent illam perfectiorem imaginationem, dicuntur hac ratione viuere hac sola, idest hanc solam in ijs esse summam animæ potentiam. Illis autem verbis. *De speculatiuo aūt intellectu alius sermo est*, excipit Aristoteles à præsenti consideratione intellectum speculatiuum, de quo dubium est, vt etiam in textu vigesimoprimo dixerat. De qua exceptione illud dicendum est, quòd eo in loco diximus, intellectus enim speculatiuus non est quid diuersum à quarto gradu vitæ, seu a parte illa animæ, quam Aristoteles modo intellectum, modo discursum appellauit, sed quia intellectus varias habet operationes, & in aliquibus diuinitatem quandam, & separabilitatem a corpore præsefert, in aliquibus verò non itē, ideo Aristoteles præcedentibus verbis ipsum considerans & ratiocinantem, & discurrētem, asseueranter dixit, esse inseparabilem ab aliis animæ partibus, quoniam hæ operationes nullum hac in re dubium faciunt. Postea verò eundem considerans vt speculantem essentias rerum, quæ est ipsius operatio præstantissima, dubium esse dicit, an sit separabilis à cæteris animæ partibus, an inseparabilis, & alium de ipso manere sermonem, videlicet in tertio libro, quare hic nihil de ipso determinat. Sunt qui dicunt, Aristotelem per ratiocinationem, & discursum significasse intellectum practicū vt distinctum à Speculatiuo, & eum dixisse inseparabilem; quam expositionem an admittamus, necne, parum refert, eadem enim est substantia intellectus nostri siue agentis, siue contemplantis, siue imperfectè, siue perfectè cognoscentis, & omnibus his modis acceptus æquè est vel separabilis, vel inseparabilis, licet non ita videatur sub vna operatione, vt sub alia propter diuersam ipsarum nobilitatem, & propter causam a nobis consideratam in textu vigesimoptimo. Possumus igitur per ratiocinationem, & discursum intelligere intellectum practicum; possumus etiam intelligere eundē vt in rerum cognitione versantem, sed cum discursu, & debiliter, & imperfectè, & cum labore, his enim omnibus modis operans nullam secundum Aristotelem habet diuinitatis, seu æternitatis speciem; sed aliquam tātum habet vt rerum essentias contemplans; quare præcedentia verba dicta sunt ab Aristotele secundū mentem propriam, ideo asseueranter; hæc verò dicuntur sub dubio, quia secundum apparētiam tantum, & secundum hominum opinionem. Tandem ex omnibus dictis concludit Aristoteles, quòd verissima, ac perfectissima animæ definitio est illa, qua singulæ partes animæ seorsum propriis definitionibus definiuntur; quamuis enim communem quoque animæ definitione assignare oportuerit, tamen scientialior, ac perfectior hæc est qua particulariter singularum partium animæ natura, & essentia seorsum declaratur.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI
Liber
DE FACVLTATIBVS ANIMAE.



Propositio, ac diuisio dicendorum.
Cap. I.



CVVM animæ naturam declarandam susceperit Aristoteles in tribus de Anima libris, neque alia ratione consideratam quã prout causa, & principiũ aliorum est, duas eius tractationes in ijs libris ab eo factas notare possumus: quoniam enim anima tum corporis animati principium est, vt forma ipsum constituens, tum operationum vt effectrix, per vtrumque respectum declarare voluit quid sit anima. Prius etenim eam definiuit per respectum ad corpus animatum, cuius est forma, dicens eam esse primum actum corporis naturalis Instrumentalis; qua communi definitione omnem animam complexus, significauit eam esse omnis animæ conditionem, & naturam, vt sit actus, & perfectio, qua corpus viuens cõstituitur, & in specie collocatur. Deinde verò eandem considerare statuit etiam prout respicit operationes, quemadmodum in contex. 33 lib. 2. videre est; & de singula animæ parte ab eo loco ad finem usque lib. 3. hac ratione diligentissimè pertractauit. Quod igitur ad priorem animæ considerationem attinet, eam nos in præsentia ad eos, qui libros Aristotelis vel voce, vel scriptis interpretentur, remittimus; quũ eorum officium sit Aristot. verba, & ipsam animæ definitionẽ, & singulas eius particulas declarare: sed & nobis alia fortassis occasio dabitur, qua aliquid de ea definitione dicamus: nũc de altero animæ respectu quædam, quæ prolixiorem disputationem postulare videntur, quã vt in commentarijs exponi conueniat, scribere constituimus: quum enim plures operationes animæ sint, quarum edendarum naturali facultate præditam esse animam constat; inde factum est, vt respectu diuersarum opinionũ diuersas etiam facultates philosophi omnes animæ attribuerint. Quum igitur Aristoteles in libris de Anima solitus sit animam, & eius partes facultatum nominibus appellare: nam certum est, vegetatiuum, sensitiuum, motiuũ, appetitiuum, intellectiuum, & alia eiusmodi nomina facultatum esse, & varias operationes respicere: illud nobis considerandum proponitur, de quo solent philosophi nostri controuersari, quomodo hæ facultates tum ad ipsam animæ substantiam, tum ad se inuicem referãtur: quæritur enim, an à substantia animæ distinguantur, an potius sint idem, quod illa; quęritur etiam, quo discrimine ipsæ discrepent inter se, & quot sint: hæc igitur consideraturi statuimus imprimis, id, quod paulò antè tetigimus, nomen facultatis in præsentia a nobis sumi propriè prout respicit operationem, & significat potentiam operandi, vnde Latini potentias animę eas appellare consueuerunt: quum enim potentia respiciat actum, duplex autem sit actus, vt Aristotel. docet in initio libri 2. de Anima; actus primus; qui est forma; & actus secundus, qui est operatio formę: duplex etiam est facultas; vna est, quæ respicit actum primum, eaque est materiæ potentia; altera verò, quæ respicit actum secundum & est potentia formæ, cuiusmodi sunt facultates animæ, de quibus in præsentia sermonem habituri sumus.

An

An facultates ab essentia animæ distinguantur, opinio Scoti, & Greg. Ariminens. cum eorum argumentis. Cap. II.

CONSIDERANDUM primo loco est, an facultates distinguantur re ab ipsa animæ substãtia, an sint idem, quod illa: sed ad omnem tollendam ambiguitatem, sciendum est, posse duobus modis intelligi id, quod Latini dicunt realiter differre: primũ enim sumitur pro eo, quod est differre subiecto, vt quãdo cum Aristot. dicimus, materiã & priuationem non esse distinctas re, id est subiecto, sicuti neque pomum & albedo, quum simul sint subiecto, distingui dicũtur, sed solum ratione. Altero modo sumitur pro eo, quod est esse res diuersas, & secũdum essentiam distinctas, etiam animo non cogitante: sic autem dicimus materiam & priuationẽ esse distinctas re, sic etiam pomum & albedinem, quum enim toto genere differant, maximè dicuntur distingui re, hoc est essentias habere diuersas: quæstio autẽ præsens nullum habet locum iuxta priorem acceptionem: quum enim in eodem viuente insint facultates, & anima ipsa, certè non distinguuntur subiecto; sed locũ habet iuxta posteriorem tantum acceptionem, quærimus enim quum simul sint in eodẽ, an potentiæ sint quid reale distinctum essentialiter ab ipsa animæ substantia, an idem sint, quod illa? Scotus lib. 2. Sentẽt. distinct. 16. & Gregorius Ariminensis ibidem quæst. 3. nituntur ostendere potentias animæ esse ipsammet animæ substantiam, quæ, quum varias operationes respiciat, varijs etiam nominibus appellari solet, quæ dicuntur potẽtię animæ, proinde hæ sunt idem re, quod ipsa animę substantia; & hãc sententiam sequitur magna pars recentiorum philosophorum. Contra verò Thomas existimauit, potentias esse qualitates secundæ speciei, manantes ab essentia animæ, proinde ab ea distinctas re, sicut apud eũ varijs in locis legere possumus; præsertim verò in 1. part. Sum q. 77. artic. 1. & in 1. Sentent. dist. 3. quæst. 4 arti. 2. Hanc eandem sententiam sequutus est Aegidius in Quolibeto 3. quæst. 11. & Ioannes Gandauẽsis in lib. 2. de Anima. Pro sententia Scoti hæc ab ipso, & ab alijs argumẽta afferuntur. Primum est, de quo dicitur definitio, de eodem dicitur & nomen definiti; atqui de forma prædicatur definitio potentiæ actiuæ, ergo & nomen; anima igitur est suæ potentiæ: maior clara est, minor probatur auctoritate Aristot. in 9. Metaph. vbi potentiam actiuam ita definit, potentia actiua est principium transmutandi aliud quatenus est aliud, atqui forma est huiusmodi principium, ergo forma est potentia actiua. Secundo sic argumentãtur: sicuti se habet potẽtia passiua ad patiens, nempe ad materiam primam, ita & potentia actiua ad agens, nempe ad formam; at potentia materiæ passiua est materia ipsa; ergo etiam potentia actiua est ipsamet forma: probant similitudinem per ea, quæ dicũtur ab Aristot. in 9. Metaphys. quæ nunc recensenda non sunt: assumptum autem ita probant, si potentia materiæ esset aliquid diuersum a natura materiæ, esset accidens; ergo aliquod accidens in materia reciperetur ante formam substãtialem, quod est absurdum. Tertio, sicuti se habet forma merè naturalis ad suas operationes, ita etiam anima ad suas; at forma merè naturalis est immediatum principium suarum operationum absque vlla potentia media, ergo & anima; nullę igitur sunt potentiæ distinctæ ab essentia animæ, sed sunt anima ipsa: similitudo est manifesta, quia non debet anima esse minoris perfectionis, quàm forma inanimati, imò debet esse maioris, forma autẽ inanimati potest exire in actum secundum absque vlla potentia media: quod probatur & de substãtiali forma, & de accidentali: forma enim substantialis est natura, at natura est principium motus immediatum, vt denotat dictio illa, primo, in definitione naturæ: tales etiam sunt formæ accidentales, nam calor ignis est immediata causa calefaciẽdi alia sine vlla potentia media, sic grauitas & leuitas sunt causæ immediatæ mouendi elementa ad sua loca, igitur anima multo magis debet esse immediata causa suarum operationum, ergo non per potẽtias medias. Quarto, natura nihil frustra facit, nec abundat in superuacaneis, atqui ipsa animæ substantia sufficiens est ad producendas omnes operationes seclusa ope cuiuslibet extra se, ergo frustra ponuntur potentię ab ea distinctæ. Quinto, agens nunquã agit in extremum, quin prius agat in mediũ, si medium habeat; itaq; si anima efficit operationes per medias potentias, necesse est vt prius agat in ipsas potentias, quod est absurdum, & inexcogitabile. Sexto, si potentiæ sunt diuersæ ab essentia animæ, & ab ea manãt, ergo ab ea pendent vt a causa, in quo igitur causæ genere? certè non vt a materia, neque vt a fine, neque vt a forma, vt patet, ergo vt ab efficiente; igitur anima aliquid immediatè producit, quod aduersarij negant, producit enim ipsas potentias: quod si dicant has produci per alias potentias medias, procedemus in infinitum, quod dicẽdum non est. Septimo, si nullum agens potest immediatè aliquid producere, sed solum per potentiam mediam; ergo neque ipsa potentia poterit immediatè operationem producere, nisi per aliam potentiam mediam, & sic illa per aliam, quare procedemus in infinitum. Octauo, si anima, vt operetur, requirit potentiam a se distinctam, vel eam requirit ob suam perfectionem, vel ob suam imperfectionem. at neutro modo requirit, ergo nullo, non ob suã imperfectionẽ, quia hoc posito, formę acciden-

tales,

tales, quum sint imperfectiores, magis requirerent huiusmodi potentias, at non requirũt, vt ante dictum est de calore, & leuitate ignis; non etiam ob suam perfectionem, quia substantiæ a materia abiunctę, ac Deus ipse, quum sint perfectiores, magis requirerent, quod tamen dicendum non est. Postremo sententiam hanc confirmant auctoritate Aristotelis in libris de Anima in pluribus locis: nam in cõtex. 9. lib. 2. inquit, si esset oculus animal, potentia visiua esset forma eius, ergo potentia est idem quod anima: deinde in contextu decimo, inquit, anima est sicuti potentia instrumenti; postea verò passim in ijs libris ita potẽtias animæ considerat, vt putet se de ipsis animæ partibus loqui; dicit enim naturas, & gradus animatorum ab his potentijs constitui, quod falsum esset, si potentiæ essent qualitates, quoniam igitur vbique potentias cum anima ipsa confundir, non censuit eas esse aliquid præter ipsam substantiã animæ, sed esse ipsammet animam.

Opinio Thomæ, & Aegidij, & eorum argumenta. Cap. III.

E CONTRARIO autẽ ad probandum potentias animæ esse qualitates, per quas anima suas operationes edat, multa argumenta a Thoma, & ab Aegidio, & a Ioanne Gandauense afferuntur, vt apud eos videre est, ego verò pauca præcipua seligam: & quia sententiam hanc veriorem esse puto, afferam etiam respõsiones, quibus ad singula aduersarij vtuntur, & quantum roboris habeant, considerabo. Primum argumentum, quo opinio Thomæ comprobatur, tale est: potentia naturalis, seu aptitudo ad operandum ponitur ab Aristotele in secunda specie qualitatis, at potentiæ animę sunt aptitudines naturales ad operãdum, ergo sunt essentialiter in secunda specie qualitatis, pinde sunt re distinctę ab anima, quæ est substantia. Ad hoc respondent aduersarij, nõ omnem potentiam operandi poni ab Aristotele in secunda specie qualitatis, sed solam potentiam ad bene, seu facile operandum, vel ad facile resistendum. Sed hæc responsio nullius momẽti est, & iam abunde reprobata a nobis fuit in lib. 1. de materia prima, quoniam differẽtia per magis & minus non variat speciem, multo igitur minus potest variare genus: & quemadmodum actus currendi non differt genere ab actu bene currendi, ita neque potentia currendi differt genere a potentia bene currendi, potentia enim respicit actum, quare vt se habet actus ad actum, ita & potentia ad potentiam. Sumitur etiam alia huius confirmatio ex habitu, & dispositione, quæ specie non differunt, sed solum secundum magis, & minus fixum: quare neque potentia bene currendi differt specie a potentia currendi absolutè. Secundo ita argumentantur: si anima esset idem, quod suæ potentię, ipsæ quoque potentię inter se essent idem, quia quæ alicui tertio sunt idẽ, etiam inter se sunt idem, igitur potentia visiua erit idem, quod potentia motiua, & quod potentia olfactiua, & quod reliquæ omnes: hoc tamen nemo assereret, quia potentiæ sunt plures, non vna. Ad hoc alij respondent, porentias animæ dupliciter considerari posse, vno modo secundum internam rationem, altero modo secundum externam: ideo si secundum internam rationem cõsiderentur, totum argumentum esse cõcedendum, hac enim ratione omnes sunt ipsamet anima, quæ vna est, & hoc solum eo argumento ostenditur: si verò considerentur secundum rationem externam, dicunt argumentum nihil habere roboris, quia quatenus eadẽ anima respicit varias operationes, appellatur nominibus diuersarũ potentiarum ratione diuersorum respectuum: quam suam opinionem declarantes dicunt potentiam esse animam ipsam, & nihil aliud ei superaddere, quàm respectum quendam, quoniam anima est substantia quædã non otiosa, sed (vt aiunt) virtuosa, & apta ad multifariam operandum; quare ista aptitudo nihil aliud est, quàm anima ipsa vt respiciens hanc, aut illam operationem. Sed contra hanc responsionem ita argumentari possumus, illæ aptitudines, quæ secundum externam rationem respiciunt varias operationes, & in quibus potentiarum discrimen consistit, vel sunt aliquid, vel nihil, si nihil, nulla igitur erit potentiarum differentia, quare argumentum cõtra eos viget: si verò aliquid, vel sunt substantiæ, vel accidentia, substantias quidem nemo diceret: sic enim non possent esse, nisi diuersæ formæ substantiales; si verò sunt accidentia, vt reuera sunt, considerandum est, in quanam sint Categoria, in Categoria quidẽ relatiuorum poni non possunt, quia non est relatio, nisi inter illa, quæ simul actu sint, nõ est enim pater nisi qui actu filium habeat, quo fit vt semper necessarium sit vno relatiuorum existente, alterũ quoque existere, at in anima sunt actu istæ facultates etiam nulla existente operatione. Neque dicere possunt esse relationem rationis, quoniam etiam animo non cogitante habet anima potentiam videndi distinctam a potentia ambulandi, nulla etiam existente actu visione, aut ambulatione: igitur hæ potentiæ non habent esse respectiuum, sed absolutum, proinde in nulla alia Categoria statui possunt, nisi in Categoria qualitatis, vt cõsiderantibus manifestum est: itaque aduersarij hoc dicẽtes veniunt in ipsammet opinionem Thomæ, qđ enim dicunt potentias omnes secundum internam rationẽ idem esse, nil aliud est, quàm dicere vnam esse animæ substantiam, a qua omnes emanant: quum autem dicunt eas distingui secundum varios respectus, fateri coguntur

guntur eas vel esse qualitates, vel nullo modo distingui, & ita argumentum aduersus eos validum esse. Alia quoque ratione potest eadem ipsorum responsio impugnari; nulla est magis interna, seu magis essentialis consideratio, quā quæ significatur per hanc duplicatiuam, quatenus: quod patet testimonio Aristotelis in 1. Poster. vbi docet hanc esse præcipuam, & supremam conditionem, quę in propositione faciat necessarium, & essentialem connexum; ergo nulla esse potest intimior ratio potentiæ visiuæ, quàm quæ significatur dicendo, potentia visiua quatenus est potentia visiua, itaque si nulla est magis interna ratio quàm hæc, & potentiæ secundum internam rationem omnes idem sunt, sequitur potentiam visiuam, quatenus est potentia visiua, esse potentiam olfactiuam, & potentiam ambulatiuam: patet igitur vanam esse eorum distinctionem internæ, & externæ, nisi intelligatur eo modo, quem diximus, nempe vnam esse animæ essentiam, potentias verò esse diuersas aptitudines ad varias operationes, & externas dici, quia sunt extra animæ essentiam, quum sint qualitates eā insequentes, quarum singula quatenus talis, absolutum quoddā est, & ab alijs distinguitur: hoc videtur cōfiteri Ludouicus Buccaferreus, qui prædicta distinctione vtitur, sed tandem veritate coactus asserit essētiam animæ esse quoddam prius, potentias verò esse posteriores, qđ est concedere eas distingui a substātia animæ. Prętereа aduersus id, quod illi dicunt, animam esse substantiam quandam virtuosam, tali argumento vti possumus ex eorū verbis desumpto. anima est virtuosa, ergo non est virtutes ipsæ, quia neque concretum potest prædicari de suo abstracto, neque abstractum de concreto; neque enim album est albedo, neque albedo est alba, igitur si anima est ipsæmet potentiæ, seu virtutes, vt illi dicunt, non rectè vocatur potēs, seu virtuosa, vel, si rectè ita appellatur, aliud est ipsa anima habens virtutes, siue potentias, & aliud potentiæ ipsæ. Præterea sic pro opinione Thomæ argumentari possumus: potentia operandi respicit actum, id est operationem ipsam, sed semper nobilior, & perfectior est actus potentia ipsum respiciente, ergo si potentia essentialiter, & secundum internam ratione esset anima ipsa, operatio, quæ est accidens, esset perfectior, quā anima, quę est substantia. Aliud quoque argumentum constituere possumus ex duobus, quæ a Thoma vt distincta ponuntur in prædicto loco primi Sententiarum: sicu ti se habet posse ad esse, ita potentia ad essentiam, sed in anima differt posse ab esse, ergo & potentia ab essentia, quod differat posse ab esse, probat ibi Thomas ratione supernaturali, quæ aliena est a nostra consideratione, nos autē id probare possumus ratione naturali, quod est aliud Thomæ argumentum in eodem loco: nam anima secūdum suum esse, respicit totum corpus vt a se formatum, & constitutum, at secundum suum posse, respicit operationes, & distinctas eiusdem corporis partes tanquam instrumenta, quibus vtitur ad operandum: hoc autem discrimen in aliqua corporis nostri parte notare possumus; aliquis enim oculos habēs cœcus est, quare in eiusmodi oculo est anima secundum suum esse, quia oculus est animatus, & habet substantiam animæ in seipso, non est autem ibi anima secundum suū posse, quia non potest operari, & videre: quoniam igitur ibi est substantia animæ absque potentia visiua, aliud est ipsa visiua potentia, aliud est substantia animæ Alijs quoque argumentis vtuntur in memoratis locis Thomas, & Aegidius, & Gandauensis, quę quum infirmiora videantur, dimittimus, pręsertim quia apud eos legi possunt.

Vera sententia, & eius declaratio.
Cap. IIII.

EGO in hac controuersia, licet magis ad Thomę, & aliorum prędictorum opinionem accedā, eam tamen penitus recipere non possum, sed adhibendam ei esse puto quādam correctionem, arbitror enim totā huiusce rei veritatem in duobus dictis esse constitutam: alterum aduersus Scotum tale est, facultates animę sunt re distinctę ab ipsa animæ substantia, & sunt qualitates secundę speciei: alterum verò aduersus Thomam, & alios est, facultates animæ non sunt agentia media inter animam, & operationem, vt Thomas, & Aegidius existimarunt, sed sunt solummodo conditiones quædam, & aptitudines animę ad operādum. Horum prius satis probatur argumentis antea pro Thoma adductis, quibus reuera nil aliud ostenditur, nisi facultates esse qualitates ab animę essentia distinctas, at non ostenditur eas esse agentia media, sicut illi existimasse videntur. Alterum autem dictum probatur argumentis Scoti, eorum enim plura contra Thomam efficacissima sunt, nec solui posse videntur, dum dicimus potentias esse agētia media inter animam, & operationes, sed a nobis hoc negantibus facillimè soluentur. Vt igitur veritas clarior fiat, & omnia aduersantia argumenta soluantur, notanda sunt quędā. Primo loco sciendum est, potentiam operandi esse accidens quoddam medium inter priuatiuum, & positiuum: quum enim notet priuationem actus, videtur esse priuatiuū potius, quàm positiuū, non est tamen pura priuatio, sed est quoddam reale, & absolutum, est enim aptitudo, ac propensio quędam ad talem actum, quam Arist. in genere qualitatis collocauit directè tāquam eius speciem: quòd si esset mera priuatio, in nulla Categoria poni posset, nisi per reductionem;

nem; adeo vt hinc colligere possimus, facultatem operandi esse quidem rem quandam positiuam, & absolutam, sed debilis admodum, ac tenuis entitatis. Secundo loco notandum est hanc potentiam, siue aptitudinem præsupponere in eadem re aliam naturam priorem, quam insequatur: hoc autem satis videtur considerantibus esse manifestum, quia omnis operatio fit ab actu, quare aptitudo operãdi, quum sit potentia, præsupponit necessario priorẽ aliquam actualem naturã, a qua prouenit, & potest inductione declarari: nam potentia recipiendi omnes formas, quæ inest primæ materiæ, ipsam materiæ naturam insequitur, & in elementis grauitas, & leuitas nil aliud sunt, nisi potentiæ naturales, quibus elementa propensa redduntur ad sua loca naturalia, hæ autem ipsas elementorum formas consequuntur: aliæ quoq; plures eiusmodi potentię naturales consequuntur alia accidentia priora, vt illæ, quæ exempli gratia nominantur ab Aristot. in cap. de Qualitate; cursor enim dicitur, qui naturalem habet potentiam bene currendi, sed hæc necesse est vt ab aliqua causa priore proueniat, veluti ab optima partium corporis inter se proportione, vel a conueniente qualitatum temperie, seu a bona totius corporis habitudine, vel ab alia aliqua eiusmodi causa, quæ necessario differt specie ab ipsa potentia, & quandoque etiam genere: nam si dicatur esse temperies, ea vel est in prima, vel in tertia specie qualitatis, non in secunda; si verò figura, ea est in quarta specie, quòd si dicatur esse situs partium, distinguitur toto genere ab ipsa potentia, quum sit in Categoria positionis: potentia verò primæ materiæ differt ab ea toto genere, quum sit qualitas, materia verò substantia. Tertiò scire oportet, tales potentias non alio modo pendere ab alia causa priore, quàm vt a causa effectrice: sed eam non posse esse effectricem propriè dictam, quæ est per transmutationem, & cum resistentia patientis, sed per solam emanationem; emanatio enim dicitur, quando absq; vlla resistentia patientis, & sine vllo efficientis conatu effectus ipsum insequitur quasi sponte sua, sicut vmbra corpus, quemadmodum alio in loco declarauimus. Quarto notandum est; potẽtiam hanc naturalem, licet sit modo quodam media inter causam quam insequitur, & operationem, nõ esse tamen causam mediam, sed causam illam priorem esse immediatã causam operationis, vt si quis actu currat, non dicimus potentiam currẽdi esse illius cursus proximam causam, animam verò, seu instrumenta, seu temperiem, seu quodlibet aliud, a quo illa potẽtia emanare dicatur, esse causam remotam, sed potius proximam, & immediatam: etenim potentia non est causa operationis, sed solum aptitudo causæ ad operandum, quod potest argumento prædicto comprobari: operatio enim fit ab actu nõ a potentia, nisi prout potentia præsupponit aliam quandam actualem naturam, a qua emanat, illi igitur tribuenda est actio, non ipsi potentiæ, quæ non est nisi conditio causæ ad operandum: patet autẽ hoc de potentia passiua primæ materiæ, est enim conditio materiæ ad recipiendum, non est tamen recipiens medium, non enim potẽtia recipit, sed materia immediatè recipit: hoc idem in qualitatibus elementorum motricibus manifestum est, grauitas enim & leuitas sunt aptitudines, & propẽsiones naturales elemẽtorum ad propria loca, proinde qualitates secũdę speciei, & omnium cõsensione distinctæ a formis elementorum, nemo tamen dixit elementa moueri a grauitate & leuitate tanquam motoribus a forma distinctis, sed vt acceptis loco formarum latentium omnes enim, qui de motore elementi controuersantur, vel a forma moueri elementum dicunt, vel a generante externo; nemo tamen dicit a grauitate & leuitate prout sunt qualitates a forma distinctę, esse autem qualitates testatur Arist. in 1. cap. lib. 2. de Partibus Animalium. Ex his colligere possumus, debile esse argumentum Aegidij in prędicto loco, quod indicat eum non sano modo hanc sentẽtiam accepisse, ac defendisse inquit enim, non potest anima edere immediatè operationes, quia est naturę nimis remotę ab operatione, natura autem non transit ab extremo ad extremum sine medio: anima quidem est substantia, & permanẽs; operatio verò, siue sit immanens, siue transiens, est accidens nõ permanens, ideo cõueniens fuit vt operatio ab anima produceretur per mediam potentiam, quę est quidem accidens, sed permanens, & ita medium inter conditiones extremorum. Videtur enim considerasse Aegidius id, quod ab Arist. & clarius ab Auerroe dicitur in lib. 8. Phys. auscultationis, motorem penitus immutabilem non posse immediatè producere effectũ nouum, & mutabilem, nisi per motorem mediũ, qui partim mutabilis, partim immutabilis sit, cuiusmodi est Cęlum, quod secundum substantiam immutabile est, secundum locum autem mutabile. Sed hęc similitudo non est omnino par, quia primus motor agit in Cęlum, & Cęlum agit in hęc inferiora, quare Cęlum est agens medium, at potentia non est agens medium inter operationem, & animam, neq; est instrumentum animę, sed conditio, & aptitudo ad operãdum, quæ eius naturam insequitur per emanationem: argumẽtum igitur Aegidij, licet ingeniosum & probabile sit, necessitatem tamen nõ habet: nulla enim ratio prohibet quin anima, quæ est substãtia permanẽs, possit esse immediata causa accidentis fluctis. Postremo notandum est, potentias prouenire quidem ab anima, vt a principio, & origine, nõ tamen in ea recipi vt in subiecto, sed in corpore ani-

re animato: quemadmodum enim operationes attribuuntur animato vt subiecto, animæ vero vt principio, & causæ, ita etiam potentię; totum enim animatum dicitur potens operari propter animam tanquam causam, a qua potentiæ emanant.

Contrariorum argumentorum solutio. Cap. V.

HIS ita constitutis, nitendum est ad argumenta contraria respondere. Ad primum Scoti sumptum ex Aristotele in 9. Metaphysicorum, dicere possumus, Aristot. ibi nec definire solam potentiam, quæ est qualitas, nec solam formam sine potentia, sed totum coniunctum, hoc est, formam potentem, seu agēs potens, hoc enim dicitur principium mutandi aliud quatenus est aliud. Dicere etiam possumus, eam definitionem competere potentiæ, & nomen illud, principium, ibi non significare causam agētem, sed rationem agendi; sic enim potentia actiua est principium, id est, ratio principij. Ad secundum negamus potentiam passiuam esse ipsammet materiæ substantiam, dicimus enim eam esse accidens manans a natura materiæ, ad probationem autem respondemus non esse absurdum, si aliqua accidētia indeterminata, & potentialia in materia præcedant formam, quum ab his materia ad nullam certam naturam restringatur, vt alibi declarauimus; accidentia quidem terminata non debent formam præcedere, quum eā insequantur; at potentia passiua non est huiusmodi, sed est necessaria materiæ vt possit esse rerū principium, & recipere formas. Thomas autem in prædictis locis aliter hoc argumentum soluit, quum concedat potentiam passiuam esse ipsammet substantiā materiæ, sed nos aliàs hanc eius opinionem reiecimus: ideo standum putamus solutioni, quam nunc attulimus. Ad tertium respondet in memoratis locis Thomas negando similitudinem quantum attinet ad formas accidentales, propterea quòd non ita se habet calor ad suam operationem, vt forma substantialis ad suam; calor enim non est causa primaria, sed agit tanquam virtus formæ, quam insequitur; quare similis potius est potētiæ animæ, quàm animæ ipsi: itaque de formis substantialibus negare videtur Thomas aliquā ipsarum agere sine potentia media, cui ego assentiendum puto, ac de accidentibus formis eius sententiam non approbo; in eo nāque errauit, quod confessus est potentiam esse agens medium inter formam, & operationem; hoc enim si dicamus, innumeris vrgemur difficultatibus, vt antea dictum est. Ego igitur de omnibus formis naturalibus, tam substantialibus, quàm accidentalibus vniuersè negandum esse puto, quòd agant sine potentia media tanquam ratione agendi; quemadmodum vniuersè de omnibus asserimus, quòd agant sine potentia media tanquam causa media, ideo vt in præsentia admittamus dictionem illā, primo, in definitione naturę significare immediatè, quod quidem fortasse verum non est, dicimus naturam producere motum in eodem corpore sine vlla causa media; neque per hoc stare quin naturam insequatur potentia motrix, per quam moueat non tanquam per causam mediam, sed tanquam per conditionem necessariam: sic formam accidentalem actiuam consequitur sua potentia, quæ ab ea distincta est, vt calorem insequitur potentia actiua, quæ est in secunda specie qualitatis, quum calor sit in alia specie: sed cauendum est ne in sumendis formis accidentalibus actiuis erremus, nam grauitas & leuitas reuera non sunt actiuæ, & dum aduersarij ex his argumentum sumunt, decipiuntur nam formæ elementorum mouēt elementa immediatè, grauitas autem & leuitas non sunt causæ medię, sed sunt propensiones ad propria loca a formis emanantes, & potentiæ naturales, quas æquum est ponere in secunda specie qualitatis, quare grauitatem & leuitatem non insequuntur alię potentiæ: & id, qđ dici solet, elementa moueri a grauitate, & a leuitate, sano modo intelligendum est, nempe ea moueri a suis formis per grauitatem, ac leuitatem, tanquam per potentias mouendi, non tanquam per causas medias. Ad quartum negamus animā esse aptam operari per seipsam sine ope alicuius extra essētiā ipsius, hoc enim manifestè falsum est, etiam reiectis potentijs, eget enim anima corporeis instrumentis, sine quibus operari non potest, sed vtcūque de alijs sese res habeat, sat est si in pręsentia dicamus, quando inquiunt, secluso quocunque extra ipsam, si intelligant seclusis potentijs, eos falsum sumere, & petere principiū, nos enim dicimus, nullum agens posse agere seclusa potētia actiua. Ad quintum dicimus, eos supponere potētias esse causas medias, quod quidem nos negamus, de solis enim medijs, & instrumentalibus causis verum est id, quod sumunt agens agere prius in medium, quàm in extremum, at potētię non sunt causę mediæ, neque instrumenta media, sed sunt aptitudines ab ipsa animę essētia emanantes. Dicimus pręterea ineptam, & incongruam in hoc argumento loquutionem esse, ab anima enim tum potentię emanant, tum operationes producuntur per potentias, nec tamen anima in potentias agere dicitur, neque in operationes. Ad sextum dicimus, nullum agens materiale posse immediatè producere aliquid per transmutationem sine potētia media, at per emanationem potest aliquis effectus ab agente immediatè prouenire, sic igitur potentiæ emanant immediatè ab essentia animæ, non per alias potentias. Ad septimum respondere

spondere alij debent, qui dicunt potentiam esse operationum causas proximas, at nobis, qui id negamus, argumentū non officit; non enim dicimus potentiam, prout est quiddam distinctum ab anima, producere operationem. Ad octauum dicimus potentiam insequentem, & animę, & formis naturalibus esse necessariam, ob earum imperfectionem; nam formæ a materia abiunctæ agunt per essentiam, ideo & potentia, & ipsamet operatio in eis idem est, q̃d essentia, at formæ materiales ob suam imperfectionem agunt per potentias ab essentia distinctas, quum non possint agere per essentiā: ideo quando dicunt, ergo etiam formæ ignobiliores agunt per potētias medias, hæc omnia concedimus. Ad Aristotelem autem, qui passim in libris de Anima sumit potētias pro ipsamet animæ essentia, dicimus, naturam animæ esse absconditam, & innominatam, ideo Aristotelem eam significasse nominibus potentiarum consequentiū, quæ nobis notiores sunt; quum præsertim ibi consideret animā vt principium operationum, sic enim conuenientissimè vocari potest nomine potentiæ ab ea emanantis: sic etiam in libris de Cęlo formas elementorum nominauit per grauitatem, & leuitatem, quia formæ non sunt nominatæ, ipse tamen grauitatem, & leuitatem, quas ibi dixerat esse formas elementorum, postea qualitates esse asserit in primo capite libri secūdi de Partibus animalium Ad hoc autem confirmandū considero verba Aristotelis in con. tex. 9. libri secundi de Anima, quæ ipsi contra nos adduxerunt: ibi namque non absolutè dicit, potentiam visiuam esse animam, sed hoc constituto, si oculus esset animal totum, quia vidit potentiam visiuam non esse animam ipsam, sed esse accidens consequens animam, qua oculus informatur: at quia non per animam, sed per potentiam visiuam distinguitur oculus ab alijs membris, ideo dixit, si oculus esset animal totum, potentia visiua esset anima eius; putauit igitur eā non esse animam, sed quid distinctum ab anima, quum reuera oculus nō sit animal totum. Argumenta verò omnia, quæ pro Thomæ, & aliorum opinione adducta sunt, nil aliud probant, quàm potentias esse re distinctas ab essētia animæ, & esse qualitates, quod nos quoque asserimus, at non probant esse causas medias: quare sunt a nobis omnia concedenda.

De distinctione facultatum Animæ inter se duæ aliorum contrariæ opiniones. *Cap. V.*

HACTENVS ostendimus facultates animæ ab ipsa animæ substantia distingui, vt accidentia a suo principio Considerandum restat quomodo ipsæ inter se distinguantur: illud quidem manifestum est, earum differentiam ab actionum discrimine deriuari, ita vt quæ est ipsarum operationum differentia, eadem sit etiam facultatum, vt enim distinguitur visio a nutritione, ita & visiua facultas a nutritiua: q̃quis igitur noscat proprios singularum operationum fines, & vtilitates, quarum gratia sunt a natura institutæ, is & operationum, & facultatum discrimen, quod a fine sumitur, optimè intelliget, idque nos tanquā difficultate carens alijs considerandum relinquimus: sed alia est vtrisque communis difficultas, quam nūc considerare decreuimus, de ipsarū tam operationum, quàm facultatum principio, & origine; quoniam enim sunt qualitates ab ipsa animæ substantia manantes, sicut antea demonstrauimus, & plures sunt animæ tanquam plures formæ secundum essentiam distinctæ, quod quidem concedere omnes videntur, minus erit illarum facultatum inter se discrimē, quę vnam & eandem animæ substantiam insequantur; illæ verò, quæ a diuersis animabus, tanquam a diuersis principijs prodeant, maiore inter se discrimine dissidebunt. Est igitur in primis considerandum quæ sit animarum distinctio in viuentibus, hoc enim declarato cognoscemus, quænam facultates vnam & eandem formam consequantur, & quæ diuersas. Duæ hac de re opiniones existunt, vna est Latinorum ferè omnium, altera plurium recentiorum, præcipuè verò Auerroistarum. Latini non concedunt in eodem viuente plures animas tanquā formas substantiales distinctas, sed solum in diuersis viuentibus, in homine enim vnam tantum esse dicunt animæ substantiam tanquam vnam formam, rationalem vocatam, in quolibet bruto vnam tātum vocatam sensibilem, & in qualibet planta vnam vocatam vegetātem, & has inter se essentialiter differre tanquam formas diuersas; quum autem in eodem viuēte vnam tantum esse animam secundum substantiam dicant, illam præditam esse aiunt omnibus facultatibus animarum ignobiliorum; vt in bruto non esse animam vegetantem, & sentientem vt duas distinctas formas, sed vnam tantummodo præditam omnibus facultatibus, & vegetantis animæ, & sentientis, sed a præstantiore facultate appellari sensibilem: sic in homine vnam tantummodo esse animam rationalem, quæ prædita est tum proprijs facultatibus, tum illis omnibus, quæ attribuuntur & vegetanti, & sentienti animę, sed a nobilioribus suis facultatibus vocatur rationalis, seu mens, seu intellectus, ita vt eadem anima humana per facultatem rationalem intelligat, & sapiat, per sensibilem sentiat, per vegetantem nutriat, & augeat, & generet aliud simile. Secundum hāc igitur opinionem omnes facultates animæ in homine insunt, & in eo vnam & eandem animæ substantiam insequuntur; prout verò in diuersis specie viuentibus considerantur, a diuersis animarū substantijs emanant: facultas enim

senſi-

sensibilis, & facultas nutritiua in bruto pēdent ab eadem anima bruti, quæ dicitur anima sensibilis, sed si ad differentiam specie viuentia referatur eadem facultas, insequitur diuersas animas tanquam diuersas formas, vt facultas nutritiua in bruto insequitur animam bruti, quæ dicitur anima sensibilis, in planta verò insequitur animam plantæ, quæ vocatur vegetans, & in homine animam humanam, quæ dicitur rationalis: ob id aliud esse dicunt animam sensibilem, aliud facultatē sensibilem, sic aliud animam nutritiuam, aliud facultatem nutritiuā, & sensibilem animam in solis brutis inesse, nō in homine, esse tamen & in homine, & in brutis sensibilem facultatem, & nutritiuā animam in solis plantis inesse, nō in animalibus, in omnibus tamen & plantis, & brutis animalibus, & homine inesse facultatem nutritiuam. Hæc dicentes illud meo quidem iudicio mirabile pronunciare videntur, omnes facultates in eodem viuente insequi vnam tantum formam substantialem, singulam verò facultatem in diuersis viuentibus diuersas etiā formas insequi; proinde maius hac ratione esse discrimē vnius facultatis in pluribus viuētibus quam plurium facultatum in eodem. Hæc igitur Latinorum sententia est. Plures autem Auerroistę putarūt partem vegetantem, & sentientem, & intelligentem esse distinctas formas substantiales, etiam in eodem viuente, vt in homine, sic in bruto duas esse formas, sensibilem, & vegetantem, ita vt eadem sit anima sensibilis in homine, & in brutis, & eadem vegetans in plantis, in brutis, & in homine: secundum quam opinionem singula facultas animæ vnam & candem animæ substantiam semper insequitur, nunquam plures, vt facultas nutritiua solam animam vegetātem, siue in plantis, siue in brutis, siue in homine cōsideretur, adeo vt in quo viuente sint ipsæ partes animæ, in eodem sint etiam facultates illarum partium proprię, proinde in quo est potentia nutritiua, in eodem sit anima nutritiua distincta ab alijs partibus animæ, si quæ in eodem insint, & in quo est facultas sensibilis, in eodem sit etiam anima sensibilis. De hac igitur controuersia nos secūdum principia philosophiæ Aristotel. disputaturi, & quæ eius sententia fuerit inuestigaturi, vtriusque opinionis argumenta seorsum referemus, deinde quid putemus sensisse Aristotel exponemus.

Argumenta pro opinione Latinorum.
Cap. VII.

LATINI, quum ad probandum nō posse in eadem materia plures simul formas substantiales inesse, pluribus argumentis vti soleant, & horum aliqua iam in libro, quem de communi rerum generatione conscripsimus, consideraiumus, nunc ea tantum, quæ peculiaritèr ad animā & eius partes attinētia adducsit, in mediū afferemus. Primum sic argumētantur: frustra fit per plura qđ æquè absolui potest per pauciora, at in bruto vna anima sensibilis sufficit ad omnes edendas operationes animæ vegetātis, ergo frustra in bruto ponitur anima vegetans distincta a sensibili: idem dicendū est in homine de parte vegetante, & de parte sensibili, quę ponantur distinctę a rationali, frustra enim ponuntur, si vna rationalis sufficit ad earum omnium operationes edendas. Secundo si in bruto essent duæ illæ distinctæ formæ, vegetans, & sensibilis, & in homine tres, vegetās, sensibilis, & rationalis, duobus interitibus obnoxium esset brutum, & homo tribus, diuersæ namque formæ distinctis interitibus destruuntur, siquidem vnius substantialis formæ interitu vnius tantum substantialis formæ destructione terminatur, prius igitur interiret in bruto anima sensibilis, deinde vegetans, sic in homine prius oporteret animam rationalem separari, deinde sensibilem, ac tandem vegetantem: ter igitur homo moreretur, & brutum bis, hoc tamē nemo afferet. Tertio si esset in homine anima vegetans re distincta a sensibili, & hæc re distincta a rationali, homo esset planta, & esset animal brutum, quoniam anima vegetans, vt ab alijs distincta, plantam constituit, & anima sensibilis, vt ab alijs distincta, constituit brutum. Quarto aliqui ita argumentantur, si anima vegetans esset in homine distincta ab alijs partibus animæ, nō esset nisi communis, & eadem, quæ in plantis est, ergo operationes quoque essent communes: qualis enim est forma, tales sunt operationes. cōsequens tamen falsum est, quia non idem est nutritionis modus, quo alitur homo, & quo planta, sed modus nutritionis hominis est hominis proprius, & nutritio plantæ est propria plantæ, igitur etiam principium nutritionis humanæ est aliquid propriū hominis, proinde est anima rationalis, non alia communior, quare anima rationalis habet altricem facultatem, & alias omnes. Vtuntur etiam maximè auctoritate Aristotelis in contex. 31. lib. 2. de Anima, vbi dicit vegetatiuum contineri in sensitiuo, vt triangulum in quadrangulo, at quadrangulum non habet actu triangulum, ita vt sint duæ distinctæ figuræ, sed vna tātum est figura actu, quæ dicitur quadrangulum, & continet triangulum virtute, non actu, sic igitur non est vegetatiuum actu in sensitiuo, esset autem actu, si esset forma distincta, sed solū potestate, & virtute, quia sensitiuum habet vim vegetatiuam, & aptum est omnibus vegetantis animæ muneribus fungi. His argumentis, & alijs, quæ missa facio, nituntur ostendere, non posse in eodem animato esse plures animas tanquam distinctas formas, sed vnam tantum fungentem muneribus aliarum.

Argumenta pro opinione Auerroistarum.
Cap. VIII.

CONTRARIA verò Auerroistarum opinio, quàm ego Aristot. fuisse arbitror, illis argumētis maximè comprobatur, quibus aliàs ostendimus animam, & formam mistionis in eodem viuente esse duas re distinctas formas: quum enim in illis res ita manifesta sit, vt eam negare vanum esse videatur, inde colligimus nihil esse absurdi, si plures quoque in eodem simul existere formas asseramus; nam si rationi & rerum naturæ non repugnat duas esse re distinctas formas substantiales in eadem materia, certè neque tres, neque decem, neque centum simul esse repugnabit: sed multis causa erroris fuit similitudo partium animæ inter se, quæ multo maior est, quàm formæ mistionis, & animæ; harum enim tanta est dissimilitudo, vt negari nō posse videatur eas esse duas distinctas formas, sicut eo in loco demonstrauimus: sed animarum inter se maior est similitudo, vt in earum communi definitione manifestū est: omnis enim anima est actus corporis naturalis heterogenei, & varijs instrumentis præditi: iccirco multi, quum animæ & formæ mistionis distinctionem confessi sint, eam tamen in partibus animæ negauerunt. Sed his aliquā potest fidem facere de distinctione animarū inter se illa continua, quam in nobis experimur, pugna sensus cum ratione; quod enim sensus appetit, ab eo ratio frequenter abhorret, & qđ ratio vult, id persæpè sensus fugit vt molestū; ita vt eadem res molesta sensui, & iucunda rationi sit, vel sensui iucunda, & molesta rationi; alia igitur est animæ substantia qua sentimus, & alia, qua intelligimus, & volumus: hoc argumento vtitur Galenus in lib. 5. de Hippocratis, & Platonis decretis, ad probandū diuersas esse animæ partes, rationalem & concupiscibilem, & irascibilem, & integrum ex Platone sumit in lib. 4. de Republ. putatq; esse efficacissimū. Si quis autem dicat hoc indicare solum facultatum discrimen, non animarum, propterea q̄ hæ inuicem pugnantes facultates eandem animam insequuntur: hoc certè absurdissimū est, quia non possunt ab eadem animæ substantia prodire duæ contrariæ, & inter se pugnantes facultates, quarum vna alteri resistere, & ei impedimento esse, & præualere contendat: neq; est quòd aliquis nobis obijciat facultatem motricem, quæ est apta mouere ad contraria loca; quia hæc est quidem facultas libera, at dum ad hunc locū mouet, non mouet ad contrarium; sed sensus & ratio simul eodem tempore mouent ad contraria, & pugnant inuicē tanquam duæ distinctæ facultates; quare non recta est comparatio: nam facultas motrix vna tantum est, quę cōtraria respicit sine aliqua pugna cum seipsa; at appetitus sensibilis, & voluntas sunt duæ distinctæ facultates, vt ipsimet aduersarij concedunt, eęq; inter se pugnantes, quare non possunt ab vna & eadem animæ substantia deriuari, sed necessariò a pluribus, ac diuersis animæ partibus prodeūt: quod ne aduersarijs absurdum, ac rationi repugnans videretur, satis illis erat considerare discrimen manifestissimū formæ mistionis, & animæ in eodem viuente, quia (vt modo dicebamus) si duas distinctas formas tolerat natura simul in eadem materia, potest eadem ratione & tres, & quatuor, & plures tolerare. Sed ad maiorem huius sententiæ comprobationem, libet nunc alia quędā argumenta ad animam attinentia considerare, pręter illa, quæ aliàs ad probādum formæ mistionis, & animæ distinctionem adduximus: qui autem plura videre cupit, is legat quæstionē Ioannis Gandauensis 8. lib. 7. Physic. vbi fusissima disputatione hāc sententiam tuetur. Primum quidem ad hanc sententiam sequendam illud me maximè mouit, q̄ forma simplex est essentia, & dat vnum tantum esse, non plura, quę igitur dat esse hominem, eadem non potest dare esse animal; igitur si homo per animā rationalem est homo, non potest per eandē esse animal, & esse viuens, sed per rationalē est homo, per sensibilem est animal, & per vegetātem est viuens: hoc significauit Aristoteles, dum frequenter formam appellauit essentiam, & τὸ τί ἦν, id quod nostri, quod quid est, seu quidditatem vocare consueuerunt, aliud namque est quid est animal, aliud est quid est homo: absurda igitur est aduersariorum sententia, qui dicūt eandem formam esse simul in eodē, has omnes quidditates, & tribuere simul plura esse, & eandē rem simul in specie, & in genere collocare. Incidunt autem in aliud quoque absurdum non minus graue: sicut enim dicunt, plura esse ab vna & eadem forma tribui, ita etiam dicūt vnum & idem esse tribui simul a pluribus diuersis formis, nam secūdum eos tā forma propria hominis, quàm forma propria equi, & forma propria leonis, dat esse animal: hoc autem tum ipsum per se cuilibet consideranti absurdum est manifestum, tum etiam hoc argumēto reprobari potest: quia si vnum, & idem esse prouenit simul a pluribus formis, ergo a singulis prouenit per accidens, vt animalitas per accidens a forma hominis, per accidens a forma equi, & a qualibet alia; illa enim est alicuius causa per accidens, sine qua illud esse potest; atqui animalitas existere potest, & existit actu sine forma humana; ergo ab ea prouenit per accidens, & eadem ratione a qualibet alia per accidens, idque a nullo ritè philosophante negari potest. Ex hoc autem possumus tale argumentum colligere: omne quod est per accidens, est reducendum ad aliquod per se, vt ait Arist. in 2. Physic. context. 66. & 67. ergo necesse

est aliam esse formam ab omnibus specierum formis distinctam, quæ per se tribuat esse animal, eamq; vnam & eandem esse in omnibus animalibus, proinde communem formam generis distinctã esse a formis specierũ: quod eo quoque argumento confirmatur, ꝙ sic seruatur vniuocatio generis, quę secundum illorum sententiam seruari non potest; illa enim verè conueniunt in vniuoco, quibus vna aliqua natura communis, qua participent, respondet, atqui secundum eos homo, & bruta non participant aliqua eadem communi natura, qua sint animalia, siquidẽ homo est animal per animã rationalẽ, equus verò est animal per propriam equi formam, ergo animal non est eis genus vniuocum; at si in omnibus animalibus vnam & eandem inesse animæ sensibilis naturam fateamur, animalis vniuocationem optimè seruamus, sic etiam per vegetantis animæ participationem dicimus in viuente tanquam communi genere cõuenire animalia omnia, & stirpes, ideoq; viuens esse illis omnibus genus vniuocũ. Ad hæc omnia solent aduersarij respondere, confugiendo ad diuersos eiusdem animę gradus, ideo hos diligenter considerare oportet; ego enim, vt liberè dicam, quum ex eorum scriptis nunquam potuerim intelligere quid sint isti gradus, non potui nõ suspicari eos quoque, licet ad hos gradus confugiant, id tamen, quòd dicunt, nõ satis intelligere. Vt igitur hac in re veritatem cognoscamus, sumamus exempli gratia animam humanam: hanc illi dicunt vnam tantum esse, & vocari rationalem, & dare homini tum esse hominẽ, tum esse animal, tum esse viuens, non tamen per eundem gradum, sed per gradum vegetabilem dare esse viuens, per gradum sensibilem dare esse animal, & per gradum rationalem dare esse hominẽ; & quamuis ea sit forma vna, & diuersa a forma equi, eam tamen in eo cum illa conuenire inquiunt, quòd continet gradum sensibilem, sicut illa; licet igitur in nulla vna communi forma conueniant homo, & equus, conueniunt tamen in eiusdem gradus sensibilis participatione: sic animalia, & plãtæ nullam habẽt communem animam, conueniunt tamen in participatione eiusdem gradus vegetabilis, quẽ continent omnes tum animalium, tum stirpium formæ, & hac ratione seruatur horũ generum vniuocatio. Ego verò ex ijs intelligere cuperẽ, quidnam sint isti gradus; quatenus enim distincti sunt, necesse est vt vel substantiæ sint, vel accidentia: nam si dicerẽt neutrum horum esse, diceret esse nihil, proinde & id, quod de his gradibus dicunt, nihil esset, nulla enim ab ijs distinctio, nulla vniuocatio prouenire posset: accidentia autem dici non possunt, quia id, quod substantiam constituit, non potest esse accidẽs: restat igitur, vt sint substantiæ, & vt sint plures distinctæ formæ, non possunt enim esse aliæ substantiæ, quàm formæ; si autem sunt formę, iam illi incidunt in sententiam nostram, vt cuilibet eam consideranti manifestũ est: ideo mirum profecto est, quomodo aduersarij multas simul in eadem materia formas concedere vereantur, nec tamen vereantur dicere formam distinctam in varios substantiales gradus, quod quidem vel absurdum est, vel est idem a quo ipsimet abhorrent: cur autem abhorreãt non video: etenim si formæ essent corpora, vtique veteri deberemus ne plures simul in eodẽ existere ponentes, diceremus corpus a corpore penetrari, sed quum secundum se incorporeæ, ac simplices sint, neque aliud sit apud Aristotelem forma, quàm essentia, & quidditas rei, nõ video quid absurdi dicamus, dũ ponimus plures subordinatas quidditates in eadẽ re, quum pateat eundem hominem esse & animal, & viuens, & hominem, quæ plures essentiæ colligatæ sunt ea ratione, quatenus vna ad aliã refertur vt potestas ad actum, nam ex potestate & actu vnum fit: dum igitur naturam, & conditionem formæ diligenter consideramus, cognoscimus nil aliud esse illos ab his positos gradus, quã formas, idq; Thomas veritate coactus aliquando confessus est, vt postea ostendemus. Præterea, aliud absurdum eorum opinionem consequitur: dicunt enim rationalem, & sensibilem, & vegetabilem in homine non tres formas esse, sed tres facultates vnius & eiusdẽ formæ, attamen harum singula apud Arist. plures habet facultates, vegetantis.n. facultates sunt nutritiua, accretiua, & generatiua, & sentientis visiua, auditiua, & aliæ plures; sic rationalis facultates sunt intellectus, & voluntas, igitur facultas habet aliam facultatem, & facultatẽ facultates insequũtur, hoc autem dicere vanum est, soli namque substantiæ animę attribuendũ est, vt habeat varias operandi facultates, quum nil aliud sit facultas, quàm potentia, seu aptitudo animę ad operandum; dicendum igitur est, vegetantem, sensibilem, & rationalem in homine tres partes animæ esse, & tres formas, & earum singulam varijs præditam esse facultatibus; & hanc sententiam significauit Aristoteles in 1. cap. libri de Vita & morte, quando dixit: *Necesse est vnam & eandem esse animæ particulam in animali, qua & animal est, et viuit, ipso autem esse plures et diuersas*. Nam esse ibi non potest significare, nisi essentiam, quare putauit eas essentialiter esse distinctas, licet ex cõnexu potestatis, & actus, vna ex eis anima fiat: nam statim rationẽ subiungens inquit. *Quia non idem est esse animal, & esse viuens*. Significat ergo distinctas essentias, quæ distinctas formas denotant, in 2. etiam cap. eiusdem libri ait. *Necesse est in corde esse principium, & sensitiuæ, & nutritiuæ animæ*. vtranque enim vocat animam in animali, quare vult duas esse animas, non vnam quæ & nutritiua, & sensitiua dicatur. Sed clarissimè signi-

significauit hanc sententiam Aristot. in 2. lib. de Ortu animal.c.3. quando dixit, conceptum in vtero prius habere animam vegetantem, postea recipere sensibilem, qua est animal, ac demum rationalem, qua est homo; sic enim asserruit has esse diuersas animæ partes, neque ad id cōfugere aliquis potest, vt dicat Aristotelem ibi ordinem naturę considerare, non ordinem temporis, nam Aristoteles manifestissimè de tempore loquitur, & inquit, nō simul fieri animal, & hominem, nec simul animal, & equū: ideo plures ex aduersarijs hoc videntes, & negare non audientes, dixerunt Aristotelem ibi non de ipsa animæ substantia loqui, sed de operationibus, & harum tantummodo ordinē significare: anima namque humana momento tēporis aduenit, non tamen simul est apta edere omnes operationes, sed prius edit illas, quæ ad partem vegetantem pertinent, deinde illas, quæ ad sensibilem, tandem illas, quæ ad rationalem. Sed hæc interpretatio a verbis Aristot. alienissima est, ibi namque non de operationibus, sed de ipsa substantia animæ loquitur, & adeo manifestum est quæstiones ibi ab Aristotele proponi de substantia animæ, non de operationibus, vt id negare pertinacis admodum hominis esse videatur: clara etiam sunt verba illa. *Non simul animal fit, & homo, nec simul animal & equus* Forma enim est, quæ dat esse, & rem constituit, nec fit homo, vel animal ab operatione, sed a forma. De hoc igitur non est vllo pacto dubitādum, sed alia potius difficultas ex ea Aristotelis sententia oriri videtur: quia si prius aduenit anima vegetans, deinde anima sensibilis, ac tandē rationalis, forma igitur generis existit sine vlla forma specifica, & datur genus extra omnes species suas, siquidē erit ibi viuens, quod nec est planta, nec animal; deinde erit ibi animal, quod non est aliqua species animalis, hoc tamen falsum videtur, & communi omnium opinioni, & rationi repugnātissimū. Sed quisquis rem ipsam, & ibi verba Aristotelis bene consideret, facilè hoc dubium soluet. Videtur dici posse conceptum prius viuere anima matris, quàm propriam recipiat animam; proinde viuere tāquam membrum quoddam illius fœminæ, non tanquam aliud indiuiduum illius speciei, omnes igitur partes animæ habet vt sibi communicatas a fœmina vtero gerente, ideoque conceptus humanus semper est homo, prius quidem est homo vt hominis pars, deinde verò vt homo integer; sed hæc tamen solutio non habet locum in illis animalibus, quæ pariunt ouum; animal enim quod ex ouo generatur, si prius animam vegetantē recipiat, vt Aristoteles omnino necessarium esse dicit, non potest esse animal per animam animalis incubantis, quum sit separatum: ideo secundo dicere possumus, conceptum in vtero esse speciem specialissimam, non quidem perfectam, sed imperfectam, & (vt aiunt) in fieri, non in facto esse, conceptus.n. humanus, quando accepit animam vegetantem vel sentiētem: est homo in fieri, & in via. & ita negandum est consequens, non.n. sequitur dari animal, quod non sit aliqua species animalis; forma autem generis ibi existens abiq; forma speciei restringitur saltem ab accidētibus, & a dispositionibus conferentibus ad formam speciei, ab his enim fit ibi la species potestate proxima, quum ex eo conceptu non possit aliud animal fieri, quā homo: illud igitur, quod dici solet, formā generis non posse existere sine forma speciei, intelligēdum est de re perfecta, & quæ iam sit in facto esse, non de re imperfecta, quæ adhuc sit in fieri, & in via, licet tunc quoque dicatur modo aliquo restricta ad aliquam speciē, nempe ab accidentibus & dispositionibus, vt dictum est. Sed aduersus ea, quę de illis gradibus diximus, fortasse obijcere nobis quispiam posset illud, quod nos aliàs de formis elementorū tutati sumus, eas habere varios gradus, ratione quorū intendi ac remitti possunt: si enim forma elementi, quæ simplex est, plures habet distinctos gradus, cur anima, quæ non ita est simplex, plures habere gradus non potest? nos autē ad hoc dicimus, non eandem esse rationem; nam forma elementi simplex est, neque habet actu plures gradus, quibus plura simul cōstituat, & det plura esse; dum enim constituit aquam, nullam aliam rem constituit, remitti tamen potest, & ita remissa constituit vnum aliquod mistū tantummodo, vt aurum, & desinit aquā constituere; at secundum illos anima hominis habet simul actu plures distinctos gradus, quibus simul diuersa constituit, quum simul det esse viuens, & esse animal, & esse hominē; quo fit, vt per eādem formam & differat homo a brutis, & conueniat cū eis; nam ratione gradus rationalis est differētia, qua distinguitur homo a brutis, ratione autem gradus sensibilis eadē est natura cōmunis, in qua cōueniunt homo & bruta, quę est manifesta repugnātia in natura, imò de forma, quæ apud Aristotel. simplex essentia est, id ne imaginabile quidem esse videtur; nos igitur non talem elementi formam esse statuimus; formam enim aquæ non dicimus, & aquam, & aurum eodem tempore constituere, & simul aquam ab alijs corporibus distinguere, & esse rationem conuenientiæ inter illa eadem. Adde, quod formæ elementorum remittuntur per gradus, non quatenus sunt formæ cōstitutrices, sed quatenus sunt materiæ, id est, quatenus sunt cōditiones materiæ mistorum, qđ significauit Aristoteles in contex. 108. Metaphysic. aliàs a nobis declarato, aduersarij autem tribuunt animæ gradus, vt fungēti officio formæ, & vt rem in specie constituenti, quod Aristoteli aduersatur, qui in prædicto loco inquit formā, quatenus est forma, esse indiuisibilem:

lem: patet igitur lõgè diuersam esse graduum rationem in anima, & in forma elemẽti: quòd si ita attribuant animæ gradus, vt nos formis elementorum, dicunt animam intendi, ac remitti posse, ita vt anima rationalis per remissionem fiat anima sensibilis, & hæc per intensionẽ, & additionem graduũ fiat rationalis, qđ quidem ridiculum est. Hanc, quam hactenus demonstrauimus, fuisse Auerrois sententiam non est dubitandum: nam sæpe Auerroes dicit omnes partes definitionis esse formas, & genus esse formam vniuersalem, differentiã verò esse formam particularem: dicit etiã genus esse compositum, & ex materia & forma cõstare: quare putauit aliam esse formam, qua constituitur genus, & aliam esse, qua constituitur species: legere autem de hoc Auerroem possumus in comment. 28. lib. 2. Physic. & in 17. primi Metaphys. & in 11 tertij, & in 43. septimi, & in 6. & vltimo octaui, & in Epitome Metaphysica, trac. 2. c. 13. nobis enim in præsentia in considerandis omnibus Auerrois verbis nõ est immorandum. Id solum apud Auerroem est notandum, in comment. 42. lib. 7. Metaphysic. Auerroem dicere genus non esse actu in specie, sed potestate, sic etiam differẽtias remotiores potestate esse in specie, non actu; solam autem vltimam esse actu: hoc. n. Auerrois dictũ si crassa Minerua intelligamus, in errorẽ labi possumus: quia si in homine non esset actu natura animalis, homo nõ esset actu animal: quum igitur homo sit actu animal, inest actu natura generis in specie; proinde dictum Auerrois est sano modo intelligendum: quoniã enim sola vltima differentia tenet locum actus, cęterę verò communiores, quæ cõstituunt superiora genera, locum habẽt potestatis, quatenus restringuntur, ac determinãtur ab vltima, eatenus dicuntur inesse potestate, sic. n. etiam materia in composito inest potestate, quia est sub forma, & ab ea perficitur, & ad determinatam naturã contrahitur, vltima verò differentia non amplius ab alio perficitur, sed perficit alia, ideo absolutè fungitur officio actus absque potestate, præterquam respectu operationis, sed nos de primo tantum actu, non de secundo in pręsentia loquimur: per hoc tamen non stat, quin materia in composito insit actu, & differentiæ ac formę communiores insint actu in specie; proinde & natura generis, quæ a propria eius forma constituitur. Hanc igitur fuisse Auerrois sententiam non est dubitandum, sed Auerrois verba, quæ in pluribus locis leguntur diligentissimè perpenduntur a Ioan. Gandauense in prædicta sua quæstione, quæ omnia apud eum legenda, & cõsiderãda relinquo. Galenus quoque huius sententiæ fuit, in 5. enim & in 6. lib. de Hippocratis & Platonis decretis, licet attribuat Aristoteli, vt dixerit esse facultates tantum eiusdem animæ, ipse tamen asserit esse partes animæ specie distinctas, non tantum facultates, idque proponit probandum in sequentibus libris, vt apud eum videre est: quòd autem in iudicanda Aristotelis sententia deceptus sit Galenus, ex eo patet, quòd Aristoteles in eo tantum Platonem carpit, quòd eas loco separauerit, non in eo quòd specie distinctas esse asseruerit.

Veræ sententiæ conclusio, & contrariorum argumentorum solutio. Cap. IX.

HAEC igitur omnia considerans probabiliorem semper existimaui plurium Auerroistarum sententiam, ad quam tuendam sunt nobis illa eadem fundamenta statuenda, quæ alias in libro de Communi rerum generatione iecimus, ac declarauimus: proinde hic repetenda non sunt: id solum notare volo, Aristotelem in libris de Anima solitum esse totam animarum collectionem in eodem viuente appellare animam totam, illarum autem singulam appellare partem animæ: quum enim ex potestate & actu vnum fiat, ex materia & forma fit vnum, & ex materia & pluribus formis fit vnum, & plures quoque formæ ita subordinatæ, & inter se colligatæ eo nexu actus, & potestatis dicuntur esse quoddammodo forma vna, quæ plures habet substãtiales partes, quas illi gradus vocabant, dum formas appellare verebantur: huic igitur toti animæ omnes operationes attribuũtur ratione diuersarũ partium: ideo Aristoteles in primis verbis 3. lib. de Anima hoc respiciens dixit. *De parte autem animæ, qua & cognoscit anima, & sapit.* Totam enim animam vocat omnium animæ partium collectionem in homine, quæ per partem vegetantem dicitur nutrire, & augere, & generare sibi simile, per sensibilem verò sentire; & per rationalem contemplari, & sapere: in alijs quoque locis hunc eundem loquendi modum annotare possemus, sed eum vnum tetigisse satis sit, quia per illum alij omnes facilè animaduerti atque intelligi poterunt. Alia quoque hac in re sunt animaduersione digna, quæ mox in soluendis contrarijs argumentis considerabuntur. Ad horum igitur solutionem venientes, ad primum negamus minorem, qua dicebatur, in bruto animam sensibilem absque vegetante sufficere ad edendas omnes operationes animæ vegetantis: dicimus enim nullam formam posse operationes edere ad aliam formam pertinentes, proinde necessariam esse in bruto animam vegetantem a sensibili distinctam, sic in homine vegetantem, & sensibilem distinctas a rationali. Ad secundum negamus consequentiam: ratio autem negationis est, quoniam, vt ex Aristotele colligimus in libro de Vita & morte, cuiuslibet viuentis mors est præcipuè, & immediatè destructio

animæ vegetantis, absque hac autem animæ parte non possunt reliquæ partes, sensibilis, & rationalis, in corpore remanere; ideo ex illius interitu aliæ quoque per necessariam cõsequutionem simul intereunt, vel a corpore separantur; vnus igitur est viuentis interitus, & vna mors, non plures neque ob id fit, vt vna & eadem sit anima, qua est homo, & animal, & viuens: quod enim non sit vna, sumitur argumẽtum a generatione, quum non simul omnes adueniant, sed prius anima vegetans, deinde sensibilis, postmodum verò rationalis, quę fuit Aristotelis sententia in 2. lib. de Ortu animal. c. 3. a nobis antea declarata: itaque a generatione viuẽtis sumitur pro nobis argumẽtum validissimum, ab interitu autem nullum, neque enim pro nobis, neque pro aduersarijs, quum viuens omnibus simul animæ partibus eodem momento destituatur. Tertium verò argumentum, vt liberè dicã, est puerile, & Philosophis indignũ: quia si anima vegetans constitueret plantam, & sensibilis brutum, vtique si homo has vt distinctas formas haberet, esset plãta, & esset brutum; sed anima vegetans reuera non plantam cõstituit sed viuens, quod est commune genus animalis, & plantæ, & anima sensibilis non brutum constituit, sed animal genus cõmune bruti, & hominis, nil ergo aliud eo argumẽto ostẽditur, nisi quòd si in homine sint hæ tres distinctæ formæ, homo est simul viuẽs, & animal & homo, hoc autẽ quis negare potest: ex his colligo necessarium esse, vt quot sunt formę in homine, tot sint ẽt in quolibet bruto: sicut enim in homine est anima vegetans, qua est viuens, & anima sensibilis, qua est animal, & rationalis, qua est homo; ita in equo necesse est præter vegetantem, qua est viuens, & sensibilem, qua est animal, esse etiam propriam formã, si enim solam sensibilem haberet, non differret specie equus a formica, sed solis accidentibus: hoc significauit Aristoteles in 2. libro de Ortu animalium, capite 3. quando dixit, non simul fieri animal, & equum; sic enim asseruit per aliam formam esse animal, & per aliam esse equum: sic in qualibet planta necesse est præter animã vegetalem, in cuius participatione omnes plantæ, & omnia animalia conueniunt, esse etiam propriam formam, qua distinguitur specie ab alijs plantis nam si per solam animã vegetantem omnes plantæ constituerentur, non differrent specie, lactuca, & quercus, sed hæ vltimæ differentiæ sunt nobis incognitæ, eas tamẽ dari fatendum est, easque esse vocandas animas; quamquam enim formam nobiliorem anima animam esse necessarium est, nobilior autem est forma speciei quàm forma generis; ergo si anima sensibilis, quæ est forma generis, est anima, propria quoque equi forma, quæ est nobis incognita, est anima, neque absurdum est plurimas animarũ species constituere, siquidem aduersarij quoque id fateri coguntur; qui enim dicant, aliam esse equi animam, aliam asini, aliam cuiusque speciei animalis, tot animas ponunt, secundum essentiam distinctas, quot animalium, ac stirpium species sunt: nisi dicant eiusdem esse speciei canem & equum, & omnia bruta, quod si dicant, cum ijs disputandum non est. Sunt autem hac in re consideratione digna verba Thomæ in 1. par. Summæ, q. [illegible] art. 4. ad primum, vbi inquit animalia bruta differre specie per diuersos gradus animæ sensitiuæ: deinde paulò post ad secundum inquit, magis & minus, prout ex eiusdem formæ intensione, ac remissione proueniunt, non variant speciem, sed quatenus proueniunt a formis diuersorum graduum, sic variant speciem: fatetur igitur id, quod nos antea ex eius opinione colligebamus, hos gradus animæ sensibilis esse diuersas formas, & vnam esse alia perfectiorem, cuiusmodi esse etiam numerosas alias cum Aristotele diximus: quare necesse est vt dicat animam sensibilem esse naturam cõmunem & generalem, varios autem eius gradus esse diuersas formas specificas, a quibus coarctatur, quæ est nostra sententia. Illud tamen est animaduertendum, duplices esse operationes formæ specificæ: etenim tũ proprias ipsa edit operationes, quas nõ edit forma generalis, vt propria hominis forma habet proprias operationes, contemplari, & sapere, distinctas penitus ab operationibus animæ sensibilis; tum etiam coarctat & restringit operationes formæ generalis, & illius speciei ꝓprias reddit; anima enim rationalis in homine vt vegetantem, & sensibilem coarctat, & eas reddit humanas, ita & eius operationes restringit, & facit hominem modo humano sentire, & modo humano moueri, & modo humano nutriri, & augeri, & generare hominem, non equum, neque animal commune, neque viuens commune; ita vt nutritio in homine tum a parte vegetante, tum a rationali prouenire dicatur; nam ipsa per se nutritio a vegetante prouenit, modus autem & coarctatio, qua fit nutritio humana, additur a rationali; quod si per rationalem animam intelligamus humanam animam totam ita appellatam a parte nobiliore, illi attribuuntur omnes operationes ratione diuersarum partium, vt nutritio ratione partis vegetantis. In illis igitur, quas ignoramus, vltimis formis brutorum, & stirpium, hoc secundum munus inspicimus, nempe coarctationem operationum formarum generalium, sed proprias earum operationes, distinctas ab operationibus formæ generis non cognoscimus, nam si enim si has haberemus, ex ijs in formarum notitiam duci possemus: vel dicendum est, nullam esse earum propriam operationem, nisi coarctationem operationum formæ generalis, hoc enim fortasse sufficit, vt illæ nobis

bis incognitę formæ dici possint otiosæ, & operationibus carentes; siquidem omnes operationes tribuũtur formę specificæ, quæ alias omnes complectitur, atque restringit. Ex his sumitur etiam quarti argumenti solutio; quemadmodum enim non datur viuens, quod neque sit planta, neque animal, ita neque nutritio cõmunis datur; sed omnis nutritio vel est humana, vel equina, vel huius plantæ propria, vel illius: dicimus igitur, neque animam vegetantẽ, quæ in homine est, neque eius operationem esse communem: quoniam anima humana tũ generales formas coarctat, tum earum operationes, facitque omnes esse humanas: quod autem anima vegetans, vel anima sensibilis dicatur communis, id fit per mentalem abstractionem; nam si eam mente concipiamus abiunctam ab omnibus conditionibus restringentibus, est cõmunis, & est illa eadem natura, quæ in aliis viuentibus inest; etenim non est in reb. vniuersale, nisi per mentalem abstractionem, quod significauit Auerroes in commentario octauo primi libri de Anima, quando dixit, intellectum esse, qui facit vniuersitatem in rebus. Postremo loco adduxere aduersarij verba illa Aristotelis in contex. 31. secundi libri de Anima; vegetatiuum inest in sensitiuo potestate, sicut triangulum in quadrangulo: sed si hæc bene perpendamus, cognoscemus ea refragari potius illorum sententiæ quàm suffragari; considerandũ enim est quid ibi significent ea nomina, vegetatiuum, & sensitiuum, an animas, & formas substantiales, an facultates animæ; ostendo enim neutrum sensum his verbis accommodari iuxta eorum opinionem: formas quidem significare non possunt, quia secundũ eos anima sensibilis est una simplex forma, in qua nullo modo inest ipsa substantia animæ vegetantis: sed neque facultates, quoniam secundum eos anima sensibilis habet actu omnes facultates, quas habet; vt enim habet actu facultatem sensibilem, ita & nutritiuam & generatiuam habet actu; attamen Aristoteles denotat esse actu sensitiuum; in quo sit potestate vegetatiuum; reliquum est, vt dicant nomen potestatis ibi non respicere actum primum, nempe vel formam, vel facultatem, sed operationẽ, & actum secundum, ita vt nil aliud significet, quã vim, & potestatem edendi operationes attinentes ad vegetantem; & verborum sensus sit hic, in sensitiuo inest potestate vegetatiuũ, id est, anima sensitiua habet potestatem edendi omnes operationes animæ vegetantis. Sed hoc quoque ab Aristotele alienum est, quia cõparatio cum figuris conueniens non esset, oporteret enim ita competere quadrangulo proprietates trianguli, ut animæ sensibili inest vis edendi operationes animæ vegetantis; id tamẽ dicere nõ possumus, quia quadrangulo non cõpetunt propietates trianguli. Itaque secundũ illorum opinionem manifestum est, nullum esse eorum verborum conuenientem sensum, si illa bene perpendamus, nec sola eorũ superficie velimus esse contenti. At iuxta sententiã nostram facilis est illorum uerborum interpretatio: nam Aristoteles ibi non de facultatibus loquitur, sed de ipsa substantia illarum partiũ animæ, quum eas in contextu præcedente vocasset animas, & dixisset non conuenire in aliqua vna communi natura vniuoca: idcircò recta est earum comparatio cum figuris, hæ nam quæ distinctæ sunt specie, sed ordinem habent inter se, & præcedens continetur potestate in sequente, vt triangulum in quadrangulo quomodo autem contineatur potestate, possumus in numeris considerare, in quibus id manifestius est; nam ternarius est pars quaternarij, & in illo inest, vt patet; neque per id stat, quin quaternarius sit vnus numerus, vtendum enim est illa distinctione vulgata, materialiter, & formaliter; ternarius enim in quaternario inest materialiter solum, at non formaliter, siquidem est pars quaternarij, pars autem est materia; formaliter vero non est ibi ternarius, quoniam vna tantum est ibi formalitas, qua vnus numerus fit, qui dicitur quaternarius; quoniam igitur res a forma constituitur, & una tantum ibi est formalitas, una etiam est species numeri, nõ plures, nec ibi est ternarius, vt species numeri sed solum vt pars quaternarij: sic de figuris dicendum est: quadrangulum est una figura, nõ plures, quia licet insit in eo triangulum, inest tamen solum vt pars, & materialiter, sed non formaliter, & vt alia species figuræ, ducto enim diametro diuiditur quadrangulum in duo triangula, quæ illius partes sunt; non igitur proprietates trianguli in quadrangulo insunt, sed ipsamet (vt ita dicam) eius substantia in quadrangulo est, quoniam area trianguli est pars totius areæ quadranguli: ratio igitur clara est cur dicatur triangulum in quadrangulo esse potestate, inest enim ut pars, & vt materia: materia autẽ in composito inest potestate: quia substat formę tanquam potestas actui, a quo perficitur, ac determinatur: quare inest quidem triangulum in quadrangulo, sed determinatur a formalitate quadranguli, tanquam materia à forma: hac ratione antea dicebamus, genus & differentias remotiores in specie inesse potestate quatenus tenent locum materiæ, sola verò ultima differentia dicitur actu inesse, quia fungitur officio actus, & formæ, & perficit, & contrahit cætera omnia ad determinatam naturam, sicut optimè declarat Auerroes in comment. 43. lib. 7. Metaphysic. & in Epitome Metaphysica, trac. 3. in cap. de Potentia & actu. Quoniam igitur Aristoteles animam totam solet nominare ab vltima parte, quæ continet alias tanquam forma materiam, & actus potestatem, ideo ubi duæ partes animæ inesse considerantur; vege-

taus,

tans,& ſenſibilis,totam vocat ſenſibilem,a qua dicit vegetantem contineri poteſtate,vbi verò & hæ,& rationalis,totam uocat rationalem,& hanc dicit continere alias poteſtate: quamuis enim ſint plures ſubſtantiales formæ, tamen ſola ultima dat nomen toti animæ, & dicitur alias continere poteſtate,quia illę reſpectu eius funguntur officio materiæ,ipſa verò formæ. In prædicto igitur loco ſumit Ariſtoteles ſenſitiuum eo modo quo reuera exiſtit, non exiſtit autem ſine anima vegetante,ideò ſumit tā quam animam totam,quæ vocetur ſenſitiua, ſed contineat etiam vegetantem poteſtate, id eſt,tanquam determinatam ab ipſa, & habentem locum partis & materiæ:ea igitur ratione anima vegetans ineſt poteſtate in anima ſenſibili, qua ſecundum Auerroem antea declarauimus ſolam vltimam differentiam eſſe actu in compoſito,& omnia continere, & eſſe totum,reliqua verò omnia eſſe poteſtate, & eſſe partes:hæc eſt illius loci vera intelligentia, neque alium ſenſum illa verba recipiunt; ſic autem intellecta fauent noſtræ opinioni, vt conſiderantibus manifeſtum eſt.

De facultatibus Animæ vegetantis. *Cap. X.*

SATIS demonſtratum eſt (vt arbitror) tres eſſe diſtinctas animæ partes, etiam in eodē viuente,vegetantem,ſenſibilem, & rationalē; idque rationi omnino conſentaneum eſt, vt quod eſt earum diſcrimen ſecundum proprias naturas,id perpetuum,ac ſemper idem ſit,ſiue illæ in diuerſis viuentibus,ſiue in eodem conſiderentur. Quoniam igitur ab harum ſingula propriæ facultates emanant, conſiderandum breuiter eſt,quasnam, & quot ſingula facultates habeat,vt harum omnium numerum, & differentiam quantum pręſens occaſio poſtulat,cognoſcamus. Vt à vegetante anima ordiamur,huic tres facultates attribuit Ariſtoteles, altricem,auctricem,& generatricē; has enim ſolas tanquā præcipuas nominare ſatis habuit, & alias,quas Medici conſiderant, tanquam ſecundarias,& illis miniſtrantes in libris de Anima commemorare neglexit, nempe attractricem, retentricem, expultricem, & concoctricem, etenim ſine harum miniſterio hæc anima neque nutrit,neque auget,neque generat; iis autem tribus ſublatis,cæteræ corruunt,quia ipſæ per ſe ſine illis tribus pręcipuis viuenti nō proſunt:at illæ tres, licet ordinem inter ſe habeant, & vna ad aliam tanquam principaliorē dirigatur,ſingulæ tamen poſſunt appellari pręcipuæ, quoniam quæ minus præcipua eſt, ea exiſtere etiam poteſt,& operari ſine principaliore; altrix enim facultas dirigitur ad auctricem,& ambæ ad generatricem,nam generare aliud ſimile,eſt huius animæ operatio maximè omnium præcipua in mente naturæ vniuerſalis, quia confert immediatè ad conſeruationē ſpeciei;huius gratia dedit viuentibus facultatē autricem,qua augerentur,donec ad perfectam ætatem peruenirent, ac debitam quantitatem adipiſcerentur,vt poſſent aliud ſimile generare; accretio igitur fuit penitus neceſſaria viuentibus propter generationem: quoniam enim ſemen à viuente abſciſſum modicæ eſt quantitatis,& viuentia omnia in principio parua admodum,proinde ad generandum inepta oriūtur,oportuit ea augeri, & perfectam quantitatem conſequi, tanquam neceſſariam ad aliud ſimile generandum: accretio autem fieri non poteſt abſque nutritione, imò neque generatio; ideo propter utramque eſt neceſſaria nutritio,ut conſiderantibus per ſe manifeſtum eſt: ſed quamuis ad has nutritio dirigatur, & illis inſeruiat,tamen ipſa quoque per ſe exiſtere poteſt abſque illis, & eſt neceſſaria propter conſeruationem indiuidui,ut patet in illis uiuentibus,quæ non amplius augentur, neque generant: videmus enim plures homines eſſe natura ſteriles, & ad generandum ineptos, ſic etiā plura animalia bruta,& plures ſtirpes,quibus, poſt quam augeri deſierunt, neceſſaria eſt nutritio ut ſeruentur uſque ad tempus eis a natura pręſcriptum,& alias edere poſſint naturales operationes,quales ſunt in homine contemplari,& ſapere,& alios regere, has enim nobiliſſimas operationes edere poteſt homo etiam ad generandum ineptus, & quando non amplius augetur; oportet igitur eum poſt abſolutam accretionem, diutius ſeruari harum operationum gratia,ſeruatur autem,& quandoque etiā diutiſſimè per nutritionem. Hæ igitur tres facultates tanquam præcipuæ ab Ariſtotele nominatæ ſunt in ſecundo libro de Anima, aliæ verò quatuor neglectæ,uel ſub illis tribus implicitè comprehenſæ, quoniam illæ tres abſq; aliis ſecundariis exerceri minimè poſſunt,& earum miniſterium neceſſario præſupponunt & continent;his autem tribus ſublatis, cæteræ auferūtur,quia ſunt prorſus inutiles, nihil autem ėſt fruſtra in natura. Eſt autem ſummoperè animaduertendum, non talem eſſe ordinem in his facultatibus,vt una poſterior aliam priorem inſequatur, & dicatur eſſe facultas facultatis, quod antea Latinis tanquam abſurdum obiecimus; non enim dicitur facultas habere aliam facultatem,ſed ſola animæ ſubſtantia dicitur omnes facultates habere,imò & omnes ab ea immediatè inſequuntur, non vna facultas aliam facultatem: ſed ordo in ſolis operationibus intelligendus eſt,una enim ad operandum pręſupponit operationem alterius,vt à natura animæ vegetantis immediatè emanant hę tres facultates,altrix,auctrix,& generatrix; ſed generatrix non poteſt operari, ſeu anima ipſa non poteſt per hanc facultatem generare aliud ſimile,

mile, nisi præsuppofita prius operatione tum altricis, tum auctricis facultatis: sic igitur dirigi vnam ad aliam dicimus ratione operationum, sed non ratione emanationis ipsarum a substātia animæ, quod quidem etiam de facultatibus animæ sensibilis, quas postea considerabimus, est intelligendum, hoc enim semel annotasse satis est. Hæ sunt vegetantis animę facultates, quas dum inter se conferimus, & earum inter se ordinationem, ac pendentiam, quam modò declarauimus, consideramus, facilè cognoscimus eas ab vna & eadem animæ substantia prouenire: at si eas cum sensibilis animæ facultatibus comparemus, tanta est illarū ab his discrepantia, vt satis apertè declaret eas a diuersis animæ partibus emanare, quum illarum operationes ad operationes harum non dirigantur, neque illis inuiant, nisi quatenus animali ad vsum sensuum necessaria est vitæ conseruatio, quam per nutritionem assequitur.

Dubia de facultatibus Animæ vegetantis, & eorum solutio. *Cap. XI.*

CAETERVM de his, quæ modo dicta sunt, dubia quædam oriuntur, quæ ad eorum plenam intelligentiam soluere oportet. Primum quidem de nutritione & accretione dubitatur, ignis enim combustibili alitur & augetur, ergo hę non sunt propriæ operationes animæ vegetantis, proinde nec propriæ eius facultates, altrix & auctrix. Multò magis de generatione dubitatur, quia neque omnibus viuentibus, neque solis competere videtur: quòd non omnibus competat, manifestum est; plures enim homines infœcundi, ac steriles nascūtur, sic alia plura animalia, & plures stirpes; imò etiam aliqua secundum totam speciem in fœcunda sunt, vt muli, & illa animalia, quę ex putri materia generantur. Quòd autem solis non competat, manifestum est in multis inanimatis, a calido enim generatur calidum, a frigido frigidum, ab igni ignis, ergo etiam inanimata generant sibi simile; quomodo igitur dici potest hanc facultatem manare ab ipsa animę vegetantis natura? nam si id verum esset, oporteret in solis viuentibus, & in omnibus hāc facultatem inesse; id enim, quod à propria alicuius rei natura emanat, necessariū illi rei est; neque aliam naturam insequi potest. Ad hæc & primò ad primum de nutritione, & accretione dicimus negādum esse eas competere igni, & rebus inanimatis, quia propriè loquendo so la animata nutriuntur & augentur: tres enim conditiones in accretione propriè dicta requiruntur, vt Aristoteles docet in primo libro de Generatione & interitu; vna est, vt ex materia extrinsecus accedente res augeatur; secunda, vt idē numero seruetur id, quod augeri dicitur; tertia demum, vt non solum toti, sed etiam singulis particulis facta sit additio magnitudinis, ita vt omnes separatim acceptæ dicātur maiores factæ: in ignis autem incremento sola prima conditio adesse videtur, reliquæ duæ absque dubio desunt, quia non manet idem numero ignis, qui auctus dicatur, sed fit alius, & alius: neque omnibus eius particulis fit additio magnitudinis, sed toti tantummodo nouus ignis accedit, ueluti si frusto ceræ aliam ceram adiungamus, tota enim cera fit maior, at partes singulæ nullum faciunt incrementum. Ob eādem rationem neque nutritio propriè dicta cōpetat igni, quoniam conditiones prædictæ enā in nutritione requiruntur, quoniam neque idē numero manet, neque singula particula nutriri dicitur, vera autem nutritio est, quando omnium partium substātia reparatur atque instauratur: igitur propriè sumendo nutritionem, & accretionem cum tribus memoratis conditionibus, sola uiuentia nutriuntur & augentur, & hæ sunt propriæ operationes animæ uegetantis. Ad secundum de generatione, quæ nō omnibus uiuentibus competere uidetur, dicimus negari non posse plura esse viuentia, quę nequeunt generare, sed hæc generandi impotentia, vel competit indiuiduis quibusdam, non toti speciei, vel etiam speciei toti: si quibusdam tantum indiuiduis competat, non toti speciei, id nullam debet difficultatē facere, quia certū est res naturales recipere impedimentum præter consilium & intentionem naturę: ideo sicuti contingit ut homo sine oculis nascatur, vel cum oculis ad uidendum ineptis, ita contingere potest ut nascatur homo sterilis, seu propter malam temperiem, seu ob alicuius instrumenti defectum, hæc enim uocantur monstra, & pręter naturæ consilium facta, in quibus concedendum est esse aliquid frustra. Si verò hęc impotentia competat toti speciei, id est, omnibus eius indiuiduis, id uel est aliquo tantum tēpore, & semper, aliquo tempore, ut omnibus hominibus nullo excepto competit ut tempore pueritiæ, & tempore senectutis nequeant generare, & in his non possumus dicere organa esse frustra: in puero enim non sunt frustra, quia sat est si aliquādo poterit generare, neque in sene, quia sat est si aliquando generare potuit ille idem homo: per hoc autem non stat, quin facultas generandi insequatur animę vegetantis naturam: quod enim ad ipsam animā attinet, ea semper habet omnes uires suas, sed quia ad eas exercendas plurium aliorum ministerium requiritur, ideo propter aliquem horum defectum, fit quandoque, ut animal generare nequeat, cuiusmodi defectus in omnibus pueris, & in omnibus senibus necessariò inest. Vbi autem tota species per omne tempus hāc impotentiam habet, maius dubium est, quod quidem contingit in mulis, & in animalibus

ex

ex putri materia genitis: sed de mulis dicere possumus non esse mirũ si non generent, sunt enim numerãdi inter animalia mõstruosa, quę præter naturæ consilium fiunt, natura enim voluit equum coire cum equa, & asinum cum asina, non asinum cum equa: sicut igitur concedimus facultatem generandi, aut etiam instrumenta generationis esse frustra in fęmina sterili, & in viro infęcundo; ita de tota mulorum specie dicendum est, eos frustra habere organa, & facultatem generatricem, quum sint animalia mõstruosa, & aliquo vitio affecta; ob id non est fortasse eis assignanda propria species, quum nil aliud sit mulus, quàm equus imperfectus, & asinus imperfectus, vt ait Ioan. Grammaticus in contextu 34. libri secundi de Anima: vt igitur tueamur naturam nihil frustra facere, satis est si dicamus equum perfectum, & asinum perfectum generare sibi simile; nã mulus, licet habeat facultatem generatricem, quatenus habet animam vegetalem, habet tamen in partibus instrumentalibus, vel in qualitatum temperie aliquem defectum, qui facit ne illa facultas possit exire in actum, & ita facultas generatrix in mulo sit frustra tanquam in animali monstruoso: quòd autem in mulo sit potentia generatrix saltem ratione suæ originis, quæ est anima vegetans, cognoscere possumus ex eo, quod scribitur ab Aristotele in 6. libro de Historia animaliũ, cap 24 inquit enim inuentam esse mulam prægnantem, sed eam non potuisse fœtum perficere, & edere prolẽ perfectam, hoc igitur est signum, & vestigium quoddam facultatis generatricis insequentis animam vegetantem: inquit etiam in eodem capite Aristoteles, & postea in cap 36. esse in Syria mulos & mulas coeuntes, & generantes prolem perfectam; sed addit, eos non esse eiusdem generis cum his mulis nostris, sed habere tantum similitudinem faciei, propter quam appellantur muli differre tamen specie a mulis genitis ex asino & equa. De animalibus verò ex putri materia genitis dicendum est, ea non esse quidem monstra, sed habere tamen naturalem quandam imperfectionem, quæ impedit facultatem generatricem ne exeat in actũ: euenit enim sæpè vt aliquid alicui competat ratione generis, quod tamẽ repugnet naturæ speciei; nam forma speciei aduenìens formæ generis, plura illi superaddit, quæ illam, & eius operationes ad certos quosdam modos restringũt, aliqua etiam demit, hoc est, affert aliquod impedimentum alicui eius operationi; quod hic dicere possumus de his animalibus ex putri materia genitis propria enim eorum forma facit in eorum natura talem defectum, vt potentia generatrix non possit edere suam operationem; imo in his quoque aliquod apparet vestigium facultatis generatricis, quia (vt ait Aristoteles in primo libro de Ortu animal. capit. sextodecimo) hæc animalia non carent omni no actu generandi, generant enim aliud, sed imperfectum, quod neque est mas, neque fœmina, neque est eis simile secundum speciem, quare habent aliquam generationem, sed imperfectam, quæ ad speciem conseruandam nõ prodest, indicat tamen esse ibi aliquam facultatem generatricem: & hæc in eis non potest dici frustra, tum quia aliquam habet operationẽ, quamuis imperfectam, tum etiam quia ne facultas aliqua animæ frustra sit, satis est si in aliquo uiuente ducatur perfectè ad actum: simile enim etiam in sensibus notare possumus: vbi enim est anima sensibilis, ibi sunt omnes eius facultates, saltem ut in origine, licet non semper omnes ut in subiecto: vt si dicamus apes auditum non habere, habent quidem apes facultatem auditiuam ratione solum originis, sed propter naturam propriam habent aliquẽ defectum illis naturalem, qui prohibet ne illa facultas possit exire ad actum: neque ob id dici potest, ibi esse frustra, quia quum insequatur necessariò animam sensibilem, quæ in omnib. animalibus æquè inest, satis est, ne frustra esse dicatur, si in aliquo animali perfectam possit edere operationem. Ad tertium dubium, q generare sibi simile uideatur etiam igni, & alijs inanimatis competere, illud idem dicendum est, quod de accretione paulò ante dicebamus, non enim utcunque generare sibi simile est proprium animæ uegetantis, sed modo quodam proprio, & cum statutis quibusdam conditionibus, quæ inanimatis competere nõ possunt proprius autẽ hic modus tangitur a T homa in 1. par. Summæ, quæst. 78. artic. 2. ad secũdum, sed non perfectè explicatur: ipse enim dicit, generationem similis in rebus inanimatis fieri penitus ab extrinseco, in uiuentibus autem fieri quodam altiori modo per aliquid ipsius viuentis, quod est semen, in quo est principium corporis formatiuum, ideoque oportere aliquam esse rei uiuentis facultatem, per quam semen præparetur, eamque esse uim generatricem: sed hanc Thomæ responsionem postea veritate declarata perpendemus: nos dicimus differentiam in hoc esse constitutam, quòd ignis ignem generat, agendo in aliam materiã extra se, & ex ea educendo aliam ignis formã: at uiuens non ita generat aliud simile, ut agat in aliam materiam extra se, sed largitur quodã modo alteri aliquid de suamet materia, & aliquid de suamet forma cum facultate actiua, dũ exhibet semen generationi: nam semen plantæ, dum est in ipsa planta, est animatum anima vegetante, qua etiam planta tota, & ab ea separatum retinet uim prolificam, & alterius plantæ generatricem, non quidem ex alia materia, sed ex illa ipsa, quæ est semine, quæ prius fuit portio quædam materiæ totius plantæ, à qua semen prodiit: separatur igitur à planta aliquid

de

de propria materia,& aliquid de propria forma cum facultate generatrice, quæ eſt agens proximum, a quo ex illa materia fit alia numero planta: huic proportione reſpondet ſemen in animalibus; eſt enim materia quædam abſciſſa ab ipſomet animali generante, retinens vim actiuam & generatiuam alterius ſimilis animalis; ſemen enim humanum propriè dicitur totum illud, quod conſtat ex ſemine viri,& menſtruo ſanguine fęminæ, ſoletq́; appellari conceptus,& eſt ſimile ſeminibus plantarum, quoniam habet inſitam vim actiuã, quæ, vt inquit Ariſtotel. in ſecundo Phyſicor. eſt natura humana non tanquam forma, ſed tanquam artifex,& agens proximum; habet etiam in ſe materiam, ex qua poteſt homo fieri, nempe ſanguinem menſtruum fęminæ: hæc enim fuit ratio diſtinctionis maris & fęminæ, propter eorũ diuerſa officia in generatione, nam maris officium eſt exhibere vim actiuam, & generatiuam alterius animalis ſimilis; fęminæ verò exhibere materiam conceptui: quæ munera diſtinxit oculatiſſimus Philoſophus Ariſtoteles; neque illa confudit, quod Medici faciũt; dum dicunt & ſemen viri eſſe materiam fętui,& fęminam quoque ſemen vi actiua præditum emittere; ita vt & virile ſemen vtroque munere fungatur, tum agentis, tum materiæ: & fęmina tum ſanguinem menſtruum exhibeat vt materiam generationis, tum ſemen præditum vi generatiua; quod quidem ſi verum eſſet, oporteret euenire aliquando vt fęmina ſine viri congreſſu concipiat, quod tamen nunquam compertum eſt. Sed repugnantiſſimum etiã illud eſt rationi, quia natura non abundat in ſuperuacaneis, nec propria rerum munera confundit: quare ſi ſtatuit a mare prodire vim actiuam, a fęmina verò materiam, non debuit fęminæ dare ſemen cum facultate generatrice, neque virili ſemini materię officium tribuere: voluit igitur fęminæ officium eſſe, exhibere conceptui materiam, ex qua a facultate actiua virilis ſeminis generetur alterum animal ſimile; & hoc genitum viuit prius anima matris, ſed poſtea viuit anima propria; quemadmodũ etiam ramus in planta uiuit eadem numero anima, qua uiuit tota planta, ſed poſtea auulſus fit alia planta numero,& ita uetus illa plãta generat alteram ſimilem, largiẽdo aliquid de ſua propria materia,& de ſua propria forma. Hæc igitur eſt alterius ſimilis generatio, quam Ariſtoteles dicit eſſe propriam uegetantis animæ operationem, cuius propria conditio eſt, ut generans exhibeat aliquid de ſua materia, & aliquid de ſua forma; nam in ſemine tum materia ineſt, tum vis quædam vitalis a forma viuẽtis proueniens,& fungens officio agentis: hoc ſignificauit Ariſtoteles in lib. de Vita & morte, cap. 14. dum generationem uiuentis ita definiuit: Generatio eſt prima participatio animæ nutritiuæ cum calore naturali; generans enim communicat aliquid de ſua anima nutritiua, quatenus exhibet ſemen animatũ, vt ipſe Ariſtoteles aſſerit in ſecundo lib. de Ortu animal. cap. 3. eſt enim ſemen præditum facultate vitali, quæ eadem in generante erat; ſed ſimul cõmunicat aliquid de ſua materia, quia forma nõ poteſt migrare de materia in materiam, quare neceſſe eſt, vt viuens generans exhibeat portionem ſuæ materię una cum portione animę nutritiuæ,& caloris ſui naturalis: fit autem poſtea alia numero anima,& aliud viuens eiuſdẽ ſpeciei. Inanimata verò ita generant aliud ſimile, vt ſolam conferãt vim actiuam in aliam externam materiam: at neque de propria materia, neque de propria forma aliquid exhibeant, ſed aliam numero formam eiuſdem ſpeciei ex illa externa materia educant. Illud autem, quod in memorato loco Thomas dixit, verum eſt, ſed ipſe materiam conſiderare nõ videtur, quę tamen in hac generatione eſt maximè conſideranda: inquit enim generationem animatorum eſſe penitus ab extrinſeco, agens enim agit in materiam extra ſe, viuentis autem generationem eſſe per aliquid ipſius viuẽtis, ſcilicet per ſemen; quæ omnia vera ſunt, ſed poſtea dicens in ſemine eſſe principium corporis formatiuum, videtur conſiderare ſemen vt habẽs vim actiuam, non ut materiam: attamen niſi materiam quoque in ſemine conſideremus, non ſatis apparet in hac facultate actiua diſcrimen, quo generatio viuentis ab inanimati generatione ſecernatur, ſiquidem etiam inanimatum habet vim generatricem alterius ſimilis: ſed res ita clara eſt, vt omnino dicendum eſſe videatur eam Thomæ incognitam non fuiſſe, quamuis eãm non expreſſerit. Sed illud quoque mihi dubium eſt, quod ibidem a Thoma ſubiungitur, oportere aliquam eſſe rei viuentis facultatem, per quam huiuſmodi ſemen præparetur, eamque eſſe vim generatricẽ: etenim duæ generatrices facultates hic cõſiderari poſſe videntur, vna, qua viuens generat ſemen; altera, qua ſemen generat aliud viuens ſimile, ipſe quidem Thomas ſignificare videtur vim illam generatricem, quę ſecundum Ariſtotel. eſt præcipua facultas animæ vegetantis, eſſe priorem illam, qua ſemen generatur: ego tamẽ puto eſſe potius alteram poſteriorem quæ in ſemine ineſt tanquam artifex,& ex illa materia generat aliud viuens: ſeminis enim generatio nil aliud eſſe videtur, quã concoctio quædam ultimi alimenti, proinde non eſt illa generatio alterius ſimilis, de qua in præſentia loquimur: neque ob id negamus eſſe in ipſomet viuente uim generatricem alterius ſimilis: nam dicendo eam in ſemine ineſſe, dicimus in viuẽte, a quo eſt abſciſſum ſemen, & a quo hanc vim recepit: viuens igitur non ea ratione dicitur habere vim generatricem, quatenus poteſt

ex alimento generare semen, sed quatenus semen in viuente genitum habet vim generatricem alterius viuentis similis. Alia plura de his vegetantis animæ facultatibus & operationibus dici possent, quæ consultò omittimus, tã quam ad singularum facultatum, & operationum distinctam declarationem pertinentia; nunc enim consilium nostrum est generalem tantummodò harum facultatum partitionem & enumerationem facere: hac eadem ratione de aliarum animæ partium facultatibus nunc aliqua dicere aggredimur, aliàs fortasse de singulis diligentius atque accuratius locuturi.

De facultatibus Animæ sentientis.
Cap. XII.

SENTIENTIS verò animæ facultates in duas classes diuidi solent, in externos, & internos sensus, externi sunt illi, qui ab obiectis ipsis materialibus patiuntur, iique sunt quinq; visus, auditus, odoratus, gustus, & tactus. de internorum autem numero ambigitur, quum ab alijs plures, ab alijs pauciores statuantur: ego duos propriè loquendo esse arbitror, sensum communem, & phantasiam, a nostris imaginatiuam appellatam, vel tres, si memoriam addere velimus, sed quia nomen sensus cognitionẽ denotare videtur, memoria verò nõ est cognoscitiua, sed solum conseruatiua imaginum, & tanquam promptuarium imaginatiuæ: ideo dubium est an memoriam liceat sensum appellare: sed qualiscunque sit, certũ est esse vim quandam animæ sensibilis, & posse facultatẽ huius animæ nominari, quæ immediatè inseruit imaginatiuæ: nam ex imaginatione imago imprimitur in organo memoratiuæ facultatis quod est proximum organo imaginatiuæ, & est tanquam liber apertus, in quo imaginatiua inspicere, ac ueluti legere imagines sensilium rerum potest: sed ipsa per se memoria vim cognoscendi non habet, neque habere debuit, propterea quòd facultas cognoscitiua non potest sine cognitione recipere speciem, species enim recepta nil aliud est, quàm cognitio ipsa, plura autem simul cognosci minimè possunt, ideò facultatem illam, quæ plura simul retinere apta esset, cognitione carere oportuit, immediate tamen inseruire cognitioni, & hac tantũ ratione posse appellari cognoscitiuam. Sensus communis ad quinque externos eam habet rationem, quam habet centrum quod vnum est ad quinque distinctas lineas ab eo prodeuntes: est enim tanquam ipsorum radix atque principium, & comparat inter se plurium sensilium obiecta, & illorum discrimen cognoscit, nõ tamen operatur, nisi præsente obiecto externo, quemadmodum neque ipsi externi sensus. At imaginatiua res quoque absentes imaginari potest: etenim necessarium quidem est eam moueri primum ab aliquo externo sensu; sed postquam semel apprehẽdit, & idolum impressit in memoria, potest postea illud idem sæpè imaginari, etiam absente obiecto materiali. Præter hos verò ponunt aliqui alios internos sensus, vt æstimatiuam, & cogitatiuam, seu ad ratiocinandum, & discurrendum a noto ad ignotum in particularibus: seu ad ea comprehendenda, quæ a sensu cognosci nequeunt: ut ouis uidens lupum, sentit solos colores, & magnitudinem, & figurã lupi, & hæc omnia imaginatur; neque tamen propter hæc fugit lupũ, sed propter inimicitiam & periculum, quod simul cognoscit per facultatem æstimatiuam, licet sub externum sensum non cadat: ob hanc igitur rationem ponit hanc facultatem Thomas in 1. part. Summæ, quęst. 78. artic. 4 & inquit appellari in brutis æstimatiuam, in homine autem cogitatiuam, quia perfectius in homine, quam in brutis, prædictum munus exercet; etenim bruta res, quæ a sensibus nõ apprehenduntur, non concipiunt per earum inter se collationem, sed naturali quodam instinctu, homo verò per collationẽ ipsarum inter se: ideo accedere in hoc videtur Thomas ad opinionẽ Auerrois, qui præter facultatem imaginatiuã posuit in homine cogitatiuam, cui tribuit vim affirmandi, & negandi, & ratiocinandi. Ego verò hac in re arbitror non esse ab Aristotele recedendum, qui præter sensum communem, & phantasiam, & memoriam, non posuit aliam internam animæ sensibilis facultatem, quæ ad cognitionem pertineat; etenim enuntiãdi vim multo autem magis ratiocinandi & discurrendi propriam esse voluit solius animæ rationalis, vt in 3. lib de Anima videre manifestè possumus Vanũ igitur est, & ab Aristotele alienũ, ponere vllam aĩæ sensibilis facultatẽ ratiocinatricẽ, vel enunciatricẽ: ad concipiendas aũt res sensiles ẽt absentes sufficit sola imaginatrix facultas, quare aliam ponere superuacaneũ est: atq̃ imaginatio secundũ Aristot. est motus ab externo sensu factus, proinde nihil possumus imaginari, quod prius in sensu non fuerit; ideo multi considerantes fieri aliquando imaginationem ẽt illorum, quę nunquam fuere in sensu, imò & eorum, quæ nihil penitus sunt (imaginamur.n. montem aureum, & aĩalia monstrosa) alias facultates, quarum id munus esset, introduxerunt. Attamen certum est hęc oĩa præstari a sola imaginatiua, phantasma.n. fuit aliq̃n sub sensu, saltem ratione partiũ suarum separatim, licet non ipsum totum, sensu namque & montem seorsum apprehendimus & aurũ; quæ igitur sensus separata cognouit, hęc a phantasia coniunguntur, & ita montem aureum imaginamur: sic etiam vidimus magnitudinem montis, & vidimus animal, ideo magnitudinem cum animali cõiungentes, imaginamur

namur animal magnum instar montis, & alia eiusmodi: hac igitur ratione omnis imaginatio ortum habeta motu facto ab externis sensibus neque credendum est eam enuntiare, quando imaginatur montem aureum; non enim affirmando dicit, mons est aureus; sed absque vlla enunciatione duo componit, & concipit simplicia tanquam vnum. Quod verò aliqui dicunt de cõceptu rerum, quæ nullo modo sub sensum cadunt, dignum est aliqua consideratione; ouis enim fugit lupum propter inimicitiam, quam nullo sensu cognoscit, sed naturali tantum instinctu; sic auis cognoscit vtilitatẽ paleæ ad nidificandum, nec tamen aliquo externo sensu illam vtilitatem percepit: ideo illi ducti sunt ad ponendam facultatem ęstimatiuam, distinctam ab imaginatiua, vt Thomas in loco prædicto. Attamen, si bene consideremus, non oportet ob id ponere aliam animæ sensibilis facultatem distinctam ab imaginatiua; iucunditas enim & molestia non sunt aliquid in obiecto sensili inexistens, sed sunt passiones quædam rem cognitam insequentes: nam in palea inest quidem color, & figura tanquam res quædam, sed non inest iucunditas, quam dicatur auis sentire, proinde iucunditas illa in palea nihil est; visionẽ autem paleæ consequitur in aue perceptio iucunditatis, non ꝙ iucunditas insequatur colorem paleæ secundum se, neque naturam animæ sensibilis secundum se, sed quia propriam illius animalis naturã insequitur ille naturalis instinctus, quo percipit iucunditatem ex intuitu paleæ, inditus a natura, vt excitetur appetitus apprehendendi paleam ad nidificandum; sic ex uisione lupi fit molestia quædam in oue, vt excitetur appetitus fugiendi ad se conseruandã, illa tamen molestia in lupo nihil penitus est: ideo notandum est ex Aristotele in 3. lib. de Anima, a contex. 28. vsque ad 32. in rerum sensilium perceptione tria hæc ordinatum fieri: primum sentitur res a sensu externo sub ratione obiecti proprij, vt color a visu quatenus est color: secũdo percipitur iucunditas, vel molestia, siue eadem res quatenus delectans, vel molestans, quia, vt diximus, nulla est in ipso obiecto iucunditas, vel molestia tanquam res sensilis, sed obiectum in sensu iucunditatem, vel molestiam efficit per impressionem suæ speciei; & Aristoteles perceptionem obiecti sub propria obiecti ratione attribuit sensui externo, perceptionem verò iucunditatis, uel molestiæ sensui communi, qui est communis radix, & centrum omnium sensuum; idque non sine ratione fecit, quia hæc iucunditatis, vel molestiæ perceptio non est propria alicuius sensus, sed omnium communis conditio indita a natura propter animalis conseruationem, ideo iure ascribitur sensui communi, qui est commune principiũ omnium sensuum externorum; ab hoc igitur apprehenditur obiectum ab externo sensu oblatum, & simul percipitur ut iucundum, vel ut molestum: tertio demum excitatur appetitus, qui in duos diuiditur, prosequutionem, & fugam; iucundum enim appetimus, molestũ autem fugimus, & quia a sensu communi offeruntur phantasiæ obiecta sensilia, quæ in ea producunt phantasmata, phantasia imaginatur obiectum tam præsens, quàm absens, tum sub ratione obiecti, tum sub ratione delectantis, vel molestantis, ideo similiter ex imaginatione obiecti absentis excitatur appetitus prosequendi, vel fugiendi. Horum igitur trium duo priora ad eandem facultatem pertinent, nempe ad sensum, uel ad phantasiam: idem enim est animę operandi modus circa utrumque, quum similiter apprehendatur, & cognoscatur utrumque, seu a sensu communi, seu a phantasia, licet unum ex altero, prius enim apprehenditur obiectum sub ratione obiecti sensilis, deinde uerò ut iucundum, uel molestum, sed cum hoc discrimine, quòd apprehensio obiecti sub ratione obiecti pertinet absolutè ad naturam sensus quatenus est sensus, seu phantasiæ quatenus est phantasia, idcirco animalib. omnibus competit, sed apprehensio eiusdem, ut iucundi, uel molesti nõ amplius ad sensum pertinet quatenus est sensus, neque ad phantasiam quatenus est phantasia, sed quatenus restringuuntur, & coarctantur a propria forma cuiusque animalis, iam enim diximus propriã cuiusque formam coarctare formam generis, & eius operationes contrahere ad quosdam proprios modos, & ad proprias cuiusque animalis conditiones, colorem igitur, & figuram paleæ omne animal uisu præditum uidet, & imaginatur, sed non omne animal percipit ex ea uisione iucunditatem, sed aliqua tantum animalia, quæ egent palea ad nidificandum. hęc igitur apprehensio rei, ut iucundæ, cõpetit sensui illius animalis, non prout sensus est, sed ut determinatus, & coarctatus a propria illius animalis natura, sed quum hæc sit nobis incognita, solemus eam nomine naturalis instinctus appellare. Tertium verò illorum trium, quod est prosequi, vel fugere; ad aliam eiusdem animæ facultatem, quæ appetitiua dicitur, pertinere existimo, nec dicendum esse cum quibusdam unam & eandem animæ facultatem esse sensitiuum, & appetitiuum, sed potius duas distinctas, sicut ostendere nititur Thomas in 1. part. Summæ, q. 78. artic. 1. quæ fuit etiam sentẽtia Aristotelis, si bene perpendamus ea, quę ab ipso in 2. libro de Anima, context. 20. & 22. & 27. scribuntur, & potest etiam ita demostrari: vbi diuersi sunt modi operãdi circa idem obiectum, ita ut in uariis modis anima ab illo obiecto immutetur, ibi diuersæ facultates iudicandæ sunt, quemadmodum ubi idem est operãdi modus circa diuersa obiecta, ibi una & eadẽ est facul-

facultas animæ iudicanda; eodem enim modo operatur sensus in visione albi, & in visione nigri; ergo facultas visiua vna est: atqui non est idem operandi modus, quo anima sentit & iudicat, & quo appetit idem obiectum: ergo non per vnam facultatem, sed per duas hæc duo p̄stat: minor probatur; quia sentire est cognoscere, & fit per transitum obiecti ad animam; in cognitione enim obiectum quodammodo ad animam trahitur, at in appetitu trahitur potius anima ad prosequendum obiectum: quoniam igitur sensus omnes, & phantasia sunt facultates cognoscentes per obiecti receptionem, diuersa ab his est facultas appetitiua, cuius operatio, quamuis cognitionem obiecti præsupponat, non est tamen formaliter cognitio, sed potius propensio animæ ad prosequendum obiectum, quod prius cognouit: eadem igitur anima sensibilis per diuersas suas facultates hæc omnia præstat; cognoscit enim tum sensu, tū imaginatione, & cognitionem insequitur appetitus prosequendi, vel fugiendi. Ex appetitu aut m incitatur ad motum, vt quærat quæ vtilia sunt, & fugiat noxia; ideo tandem hæc eadem anima habet facultatem motricem, quæ fuit animalibus necessaria ad ipsorum conseruationem. Vt igitur omnes sensibilis animæ facultates colligamus, tres sunt in animali operationes certo ordine dispositæ, cognoscere rem, cognitam appetere, ad demum ad eam moueri: harum gratia datæ sunt animalia natura plures facultates: ad cognitionē quidem propter rerum sensilium diuersitatem non satis fuit vna facultas, ideo plures in animali sunt facultates cognoscitiuæ, quinq; externi sensus, & tres interni, nempe sensus communis, phantasia, & memoria; licet enim memoria non sit cognoscitiua, nullum tamen aliud habet officiū quā inseruiendi cognitioni; inseruit enim suppeditando obiectum, quod in ea seruatur, vt ab ea moueatur phantasia: ad prosequēdum autem & fugiendum data animali est facultas appetitiua demum ad se mouendum facultas motrix, hæc tamen non omnibus inest animalib. sed perfectioribus tantum; illa namque imperfecta animalia, quæ a Græcis ζωόφυτα appellantur, non habent facultatem motricem, sicuti tribus quoque perfectioribus sensibus destituta sunt, & duos tantum habent, tactum & gustatum; ob id facultas motrix apud Aristotelem constituit gradum viuentis distinctum a gradu sensibili; phantasia verò & appetitus non constituunt alium gradum: quoniam enim quatuor graduum distinctionem Aristoteles non aliunde accepit, quam ex maiore, & minore amplitudine, & communitate, appetitus autem & imaginatio sunt æquè communia, ac sensus, quia vbi sensus, ibi imaginatio, & appetitus, ideo hæc non faciunt gradum viuentis distinctum a gradu sensibili: at facultas motrix non omnibus sentientibus inest, ideo hæc proprium viuentis gradum constituit; in quo sunt animalia non omnia, sed perfectiora. Hæc de anima sensibili, atque de eius facultatibus in præsentia dixisse satis sit.

De facultatibus Animæ rationalis.
Cap. XIII.

ANIMAE rationali tres facultates aliqui attribuunt, intellectum, voluntatē, & memoriam; ita vt intellectu res apprehendat atq; cognoscat, voluntate ad eas prosequendas trahatur, memoria verò conseruet. Aliqui verò memoriam quidem huic animæ ascribunt, sed negant esse facultatem diuersam ab intellectu, vt Thomas in 1. parte Summæ, quæst. 79. artic. 7 Sed de memoria alio in loco opportunius disputabimus: nunc satis sit breuiter dicere, duas tantum esse mentis nostræ facultates, vnam cognoscendi, alteram appetēdi, seu volendi; nil enim aliud est voluntas, quàm appetitus animæ rationalis: quemadm. dum enim cognitionē sensus insequitur propensio ab obiectum, quæ dicitur appetitus, & ita mentis cognitionem proprius appetitus consequitur; quem vt ab appetitu sensibili distinguerent, voluntatem appellarunt. Harum duarum facultatum discrimen ex iis, quæ paulò ante de sensu diximus, manifestum est; aliud enim est cognoscere, aliud est rem cognitam appetere, & longè diuersus est operādi modus hic ab illo; nam mens nostra cognoscit patiendo & recipiendo species à phantasia, per quam receptionem dicitur fieri res ipsæ; obiectum igitur, vt cognoscatur, ad animam fieri oportet, & in ea recipi: sed in volendo trahitur potius mens ad prosequendum obiectum: quod etiam in se diuersitatem habet, nam cognoscitur quatenus ens, appetitur autem quatenus bonum. Ipsa autem facultas cognoscitiua una tantum statuenda esse videtur, quia hæc animæ pars non habet illam, quam aliæ, ex organis varietatem, quum nullo prorsus proprio organo vtatur; sed in ipsamet anima, non in organo, species recipiuntur, vnde solà ab Aristotele vocata est locus specierum; & ob id vnus tantum in ea notari potest modus, quo ab obiectis immutatur, & dicitur recipiendo fieri singula. Est autem consideratione dignum, quum Aristoteles in tertio libro de Anima distinguat intellectum practicum a speculatiuo, num hi dicendi sint duæ distinctæ facultates, an vna & eadem. Thomas in quæstione prædicta, articulo 11. inquit esse vnam & eandem facultatem, & hac utitur ratione: id, quod accidit obiecto sub ratione obiecti, non variat potentiam; at rebus, quæ mente apprehenduntur, accidit ut dirigantur ad opus, vel non dirigantur ad opus; ergo hæc differentia non potest

varias

varias potentias constituere, sed vna tantum est, quæ res omnes eodem modo apprehendit, & harum alias ad actionem dirigit, alias non dirigit, sed simpliciter contemplatur: hoc significare visus est Aristoteles in contex. 49. libri 3. de Anima, dum dixit, intellectum practicum à speculatiuo distingui fine, sunt enim ambo cognoscentes eodem modo, proinde vnam, & candem animæ facultatem denotant; sed speculatiuus finem habet ipsammet cognitionē, practicus verò eam ad actionem dirigit: sed quamuis ratione vltimi finis distinguātur, pro ximo tamen & immediato fine non secernuntur, quia etiam intellectus practicus habet proximum finem cognitionem veri in rebus agendis. Ego verò arbitror, intellectum practicum, & speculatiuum, duas notare rationalis animæ facultates, quum enim tria in intellectu practico consideraucrit Aristoteles, quemadmodū etiam in sensu, apprehensionem rei, affirmationem, vel negationē rei, affirmationem, vel negationem, vel fugam, certum est in duob. priorib. nullum intellectuum discrimen oriri, quū in illis non pōt intellectus alio noīe appellari, q̄ speculatiuus, res.n. contemplatur per unam & candem suam facultatem, quæ intellectiua dr̄, quia ēt bonum contemplatur, quatenus est verum, in solo igitur tertio necesse est horum discrimen non esse constitutum, imo & propriā intellectus practici conditionem, qua dicitur practicus in eo solo consistere, vt nomen quoque ipsum declarat, nam in duobus reliquis cognoscit tm̄, & contemplatur, in tertio aūt actionem respicit, & per hoc solum distinguitur a speculatiuo, videlicet per propensionē ad prosequendum bonum & fugiendum malū, quæ dicitur voluntas, & differt ab apprehensione, quemadmodum diximus; per hoc aūt denotatur diuersitas obiecti sub rōne obiecti, q̄a licet verum & bonum, vt ibi Thomas inquit, re idē sint, & vnū in altero sit inclusū, tñ differunt rōne, & per has duas distinctas rōnes constituunt duo distincta obiecta duarū facultatū, apprehēditur.n. bonū prout est quoddā verū: appetitur aūt nō ut verū, sed ut bonū: qm̄ igitur distinctę sint obiectorū rōnes, quatenus obiecta sunt, & diuersi ēt modi operandi circa illas, nō pñt nisi duas aīæ rōnalis facultates significare, non tñ alias, q̄ easdē duas, quas antea considerauimus, intellectus.n. est facultas apprehensiua, & cognoscitiua obiecti, vt veri, voluntas verò est facultas prosequutiua eiusdem, vt boni: illę igitur intellectus, qui dicitur speculatiuus, est prior facultas, seu operatio prioris tantū facultatis, fine altera posteriore; ille verò, q vocatur practicus, est operatio utriusque, & eatenus notat aliā aīę facultatem, quatenus est operatio uoluntatis, imo hæc propria condirlo intellectus practici qua distinguitur a speculatiuo, quū in apprehēsione, seu veri, seu boni ab eo non differat, sed hanc pręsupponens videtur esse formaliter electio, quæ est operatio uoluntatis, igitur intellectus practicus, & intellectus speculatiuus eatenus duas aīę facultates significant, & quatenus discrimen denotant intellectus & voluntatis. Hanc sñiam tuetur Io. Gandauēsis in q. 39. lib. 3. de Anima. Ad argumentū aūt Tho. dicimus de apprehensione rei totum esse concedendū: quum enim possit cognitio tū dirigi ad actionem, tum non dirigi, accidit ei vt dirigatur, & accidit ut non dirigatur, & proinde hæc sūt apprehensioni accidentalia discrimina, nec pñt facultates diuersas constituere, quū apprehensio respectu omnium rerum eodē modo fiat: obiectum quoque quatenus apprehenditur, seruat in omnibus eādem obiecti rōnem, quia ēt si sit bonum, cognoscitur tñ quatenus ens quoddam, cui ut cognoscibili accidit bonitas, illa præsertim, quæ est rei agendæ, quum hæc possit esse tum bona tum mala, & tam bona, q̄ mala, quatenus apprehenditur, apprehenditur ut ens quoddam, & q̄n affirmatur esse bona vel mala, cognoscitur illa affirmatio ut uera. Per hoc igitur argumentum, nil aliud ostenditur nisi intellectum practicum in ipsa apprehensione non denotare facultatem distinctam ab illa, qua significatur per intellectum speculatiuū iam enim diximus, hos in apprehensione nullam habere differentiam, nisi accidentalē quæ sumitur a rerum differentiis, prout diuersæ res sunt, sed non prout habent rationem obiecti. At si tertium intellectus practici actum, qui electio est, consideremus, mutatur ratio obiecti, licet enim sit ens, eligitur tamen non amplius vt ens, sed ut bonum; sic ergo neganda est minor argumenti, quia non est amplius illi accidens, vt ad actionem referatur, sed necessarium & essentiale, propria enim ratio obiecti voluntatis est, quatenus bonū, sicut propria ratio obiecti intellectus est, quatenus ens, bonum autem est per se omnium humanorum actionum finis: quoniam igitur in intellectu practico fit prius apprehēsio deinde prosequutio, obiectū nō est idem in utraque, quia mutatur ratio obiecti, apprehēditur aūt non ut ens, sed ut bonū.

TEXTVS XXXIII.

Necessarium autem est, eum, qui de his perscrutationem facturus est, accipere vnumquodq; eorum, quid est; postea sic de attinentibus inuestigare. Si autem oportet dicere, quid vnumquodque ipsorum, vt quid intellectiuū, aut sensi-

ſenſitiuum, aut vegetatiuū, prius adhuc dicendum, quid ſit intelligere, & quid ſentire, priores enim potentiis actus, & operationes ſecundum rationem ſunt. Si autem ſic, his autem adhuc priora obiecta, oportet cōſideraſſe de illis primum, vtique oportebit determinare propter eandem cauſam, vt de alimento, & ſenſibili, & intelligibili.



BSOLVTA tractatione de Anima in communi, Ariſtoteles hic ſe parat ad particularem tractationem ſingularū partium, & antequam id facere incipiat proponit primū in hoc contextu methodum ſeruandam in hac ſingularum partium conſideratione: Et hic textus duas partes habet, in prima proponit tanquam fundamentum dicēdorum eum ordinem doctrinæ, quem etiam in textu tertio primi libri propoſuit; in ſecunda, dubium eſt, an alterum quendam ordinē doctrinæ proponat, an potius viā doctrinæ, quæ propriè methodus dr̄, qua de re ſuo loco dicemus. In prima parte proponit Ariſtoteles ordinem doctrinæ ſeruandum talem, ut prius cognoſcendæ ſint propriæ eſſentiæ, & quidditates ſingularum animæ partium, deinde verò accidentia, & operationes ipſarum. Hoc idem dixit Ariſtoteles in textu tertio primi libri, quare & hic & ibi ſignificat ordinem doctrinæ inter libros de anima, & alios ſequentes libros, qui vocantur parui naturales; prius enim in libris de anima docet Ariſtoteles, quid ſit anima, & quid ſingula eius pars, deinde in paruis naturalibus aggreditur conſiderationē accidentium conſequentium, ut clarè teſtatur Ariſtoteles in principio libri de ſenſu, & ſenſilibus; prius enim agendum fuit de forma animatorum corporum, deinde verò de accidentibus conſequentibus, quæ hic Ariſtoteles vocat ἐχόμενα idest cohærentia, ſiue conſequentia ipſam animæ eſſentiam, & coniuncta quodammodo cum illa. Sic interpretatur locum hunc Themiſtius & rectè: Auerroes autem non rectè, qui in ſuo codice habuit, *de contingentibus*, & expoſuit conditiones eſſentiales ipſarum potentiarum, animæ, ut an potentia intellectiua ſit ſeparabilis, necne; ſed deceptus eſt, quia cum Ariſtoteles duo hic proponat, conditiones eſſentiales continentur ſub primo, nēpe ſub conſideratione eſſentiæ, & quidditatis ſingularum animæ partium, ergo non ſub ſecundo, cum Ariſtoteles dicat, *poſtea*, & ſeparet hanc tractationem ab illa. *Si autem oportet dicere quid vnumquodque ipſorum*. Hæc eſt ſecunda pars, cuius variæ ſunt opiniones, ſed mihi maximè probatur illa, quam affert Auerroes, & multò etiam clarius Themiſtius, qui dicunt Ariſtotelem loqui in hac parte de via doctrinę ſeruanda ad inueſtigandas proprias naturas ſingularum animæ partium, & illud idem dicere, quod communiter de omnibus rebus naturalibus dixit in proęmio primi Phyſicorum, ibi enim in primo textu propoſuit ordinem doctrinę dicens a principijs auſpicandum eſſe, deinde in ſecundo textu viam doctrinæ, qua vtendum eſt ad principiorum cognitionem. Cum enim primo loco de principijs agendum ſit, ea autem occurrant ignota, viam aliquam tenere oportet, qua cognoſcātur, ideo viam tenēdam eſſe dixit Ariſtoteles ab effectis tanquam a notioribus nobis. Sic etiam hic cum in prima parte textus Ariſtoteles hoc fundamentum conſtituerit, quòd ordine doctrinæ agendum, primo loco eſt de eſſentia ſingularum partium animæ, & quid ſingula ſit, quod quidem expletur in libris de anima, ideo ſubdit in hac ſecunda, quòd ad cognoſcendum quid ſingula ſit, oportet hac via vti à nobis notioribus, hæc autem eſt vt prius agamus de operationibus, quàm de ipſis animæ potentijs, & prius de obiectis, quàm de operationibus, adeo ut ab obiectis ad operationes, & ab his ad ipſas potentias animæ progrediendo, cognoſcamus, quid ſint ipſæ potentiæ ſingulæ, notiores enim nobis ſunt actus, & operationes potentiis, & notiora obiecta ipſis operationibus, quam methodum in tractandis ſingulis animæ partibus ſeruari ab Ariſtotele manifeſtum eſt, licet dubium ſit de ſola parte intellectiua, vbi videtur incipere non ab obiecto, ſed ab operatione, ſed hoc diſſoluere pertinet ad illos, qui in tertio libro uerſantur. Hæc eſt Themiſtij, & Auerrois expoſitio, cuius etiam Ioannes Grammaticus mentionem facit, quæ facilis, & plana eſt, præterquam quòd hac difficultate vrgetur, quòd Ariſtoteles dicit operationes eſſe potentiis priores, *ſecundum rationem*, at ſecundum rationem ſignificat ſecundum naturam, non ſecundum nos, vt patet in textu duodecimo huius libri, & in quadrageſimooctauo, & quadrageſimonono primi Phyſicorum, vbi Ariſtoteles ſumit notius, & prius ſecundum rationem pro eo quod eſt prius ſecundum naturam, cui opponitur id, quod eſt notius ſecundum ſenſum. Hac ducti ratione Alexāder referente Io. Grammatico, & Simplicius, dixerunt Ariſtot. ſignificare proceſſum a notioribus ſecundū naturā, nō a notiorib. nobis; q̄uo aūt operationes

ſint

sint priores, ac notiores potentiis secundũ naturam Græci ita declarant. Potentiæ referuntur ad operationes tanquam ad actus, idque videtur significare voluisse Aristoteles in textu, dum operationes uocat actus, actus autem est natura prior, quàm potẽtia, quia est natura perfectior, patet enim melius esse formam operari, quàm esse otiosam, quamuis igitur potentia sit tẽpore prior actu, tamen actus est prior potentia secundum naturam, idest secũdum perfectionem. Addit etiam Ioannes Grammaticus cum Alexandro, & alij recentiores, quòd licet operatio sit effectus ipsius potentiæ, tamẽ est etiam eius causa finalis, sicut Aristoteles docuit in secundo libro Physicorum, quod efficiens, & finis sunt sibi inuicem causæ. Sed mihi magis placet Themistij, & Auerrois expositio, quòd Aristoteles intelligat processum à notioribus nobis. Vt igitur omnis difficultas tollatur, in memoriam reuocandum est id, qđ in principio ostendimus, Aristotelem in his libris agere de anima non tanquam de subiecto, sed tanquam de principio; natura autem, & essentia principij, quatenus est principium consistit in respectu ad principiata, est igitur declaranda animæ natura per relationem ad suos effectus; hi autem duo sunt, unum ipsum compositum animatum, cuius est causa formalis; alterum operationes, quarum est causa efficiens. In definitione quidem animæ vniuersaliter acceptæ vterque respectus apparet, in ea enim dictum est, animam esse actum primum, sic enim respicit compositum vt eius forma; & corporis organici, seu potentia vitam habentis, qđ significat potentiam ad operationes, sic etiam in textu vigesimoquarto dictum est, animam esse id, quo primo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus, quibus uerbis distinctius est significatus vterque respectus: significãt.n. animam esse formam, qua singuli illi uiuentiũ gradus constituuntur cũ potentia ad proprias singulorum operationes. Sed in tractatione de singulis animæ partibus separatim Aristoteles per solum respectum ad operationes declarabit, quid illæ singulæ sint, propterea quòd de altero respectu nihil amplius dicendum manet præter id, quod supra de anima vniuersaliter dictum est. Anima enim sensitiua nil aliud est, quàm actus primus, quo animal est animal; & intellectiua actus primus, quo homo est homo, vt Aristoteles significauit in textu vigesimoquarto. Remanet igitur, ut propriæ essentiæ singularum animæ partium ab Aristotele declarentur in sequenti parte per solum respectum ad operationes, qualis reuera erit tota tractatio sequens tum secundi, tum tertij libri. Hoc significat Aristoteles, nunc dum inquit, quòd declaraturus, quid hæ potentiæ sint, debet prius cognoscere operationes, quia hæ sũt sumẽdæ in definitionibus singularum, & quia hæ fiunt ex actione, & passione, quę fit inter potentiam, & obiectum, ideo necesse est prius loqui de obiectis ad cognoscendas operationes, deinde de operationibus ad cognoscendum, quid singula anima sit. Consideremus igitur, qualisnam sit iste processus. Certum est, quòd procedere ab operationibus ad essentiam animæ, est procedere ab effectu ad causam, & a posteriori ad prius, & à notioribus nobis ad ignotiora nobis, nam operatio animæ est multò euidentior, quàm ipsa animæ potentia, quæ non potest cognosci nisi per operationem, & per eã definitur tanquam causa per suum effectum. Attamen quatenus ea, quæ alicuius definitionem ingrediuntur, habent quodammodo rationem prioris respectu rei definitæ, eatenus ipsæ operationes per quandam similitudinem, & proportionem sunt quodammodo priores potentijs secundum naturam, quia secundum definitionem. Hoc significare voluit Aristoteles, dum dixit, *secundum rationem*, hoc est secundum definitionem, nõ quidem secundum naturam simpliciter loquendo, sic enim potentię sunt priores operationibus, sed secundum ordinem definitionis, & secundum naturam harum rerum ut a nobis cognoscibilium. Quęritur enim, ac definitur anima ut principium, quare non potest aliter cognosci, quam per effectus suos, quia non habent priora principia, cum sit causa prima in rebus animatis. Non est igitur talis processus a posteriori, qui faciat cognitionem confusam ipsius animæ, sed distinctam, quantum haberi potest, quatenus anima est principium, definitio enim rem distinctè significat, non potest enim definiri anima nisi per suos effectus. Hic itaque uocatur ab Aristotele progressus a notioribus secundum rationem, idest secundum naturam partium animæ ut a nobis cognoscibilium, qui in idem concidit cum progressu a notioribus nobis, est enim reuera a posterioribus, & a notioribus nobis absolutè loquendo, sed ratione conditionis animæ est a notioribus secundum naturam & rationem, quoniam alia uia non potest melius cognosci. Propterea possemus etiam interpretari, *secundum rationem*, idest secundum uiam doctrinæ rationabilem, quod in eundem sensum cadit, est enim rationi consentaneum ita procedere, quia anima respectu operationis non est nisi potentia, cui respondet operatio tanquam actus, actus autem est notior nobis, ideo dum cognoscemus, quid sit ipsa operatio, idest quomodò producatur, & qualis actus sit, facilè cognoscemus, quid sit ipsa animæ potentia. Hoc modo est intelligendum quòd operatio est prior, quam potentia secundum rationem, scilicet definitiuam, sed non vt alij existimarunt. Non enim rectè dicũt Græci, quòd operatio est prior, quia sit perfectior, hoc enim falsum est, cum Aristoteles su-

mat potentiam pro ipsa anima, quæ est substātia, sic enim perfectior est operatione, quæ est accidens, id quidem non negamus, animam operantem esse nobiliorem, ac perfectiorem anima otiosa, attamen Aristoteles non intelligit progressum ab anima operante ad animam non operantem, sed ab operatione, quæ est accidens ad ipsam animæ substantiam. Deterius etiam dicunt recentiores, quòd operatio referatur ad animam, vt causa eius finalis, nunquā enim in his libris comperiemus Aristotelem dicere, quòd operatio sit causa animæ ut causa finalis, sed in sequentibus appellabit ipsam animam causam finalem, nunquam eam uocabit effectum respectu operationis, vt causæ, oporter tamen secundum eos animam dici effectum; & hac ratione etiam Deum diceremus, habere causam finalem, quòd quidem vanum est. Ratio autem huius rei legi potest in secundo libro nostro de medio demonstrationis capite decimo, vbi ostendimus, quòd dictum illud Aristotelis finis, & efficiens sunt sibi inuicem causæ, non intelligitur de efficiente primario, sed secundario, & instrumentali, quod pendet ab efficiente priore, nam causa finalis est causa eorum, quæ propter finem fiunt, non eorum quæ propter finem agunt, licet moueat illa; sed hæc ibi fusius legas. Patet etiam ex dictis solutio alterius difficultatis, quam antea tetigimus, nam dubium est, & apud interpretes controuersum, an hic processus ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias, sit uocandus ordo, an via doctrinæ, mihi enim clarum videtur, quod non ordo est, sed uia, ordo enim est plurium rerum ordinata tractatio, quæ singulæ propter se sequeruntur: ordo enim dicitur, dum unam prius, aliam posterius tractamus; sed quando unā tractamus alterius gratia, non propter se, ea dicitur uia doctrinæ, non ordo, una enim est tractatio de illa re, cuius gratia considerantur reliqua. Cū igitur in his libris non sit intentio Aristotelis agere de obiectis, vel de operationibus partiū animæ, sed de ipsa anima; & docere, quid sit anima, idque doceat ex operationum, & obiectorum consideratione, via doctrinæ est ad cognoscendum quid sint hæ potentiæ animæ, nō ordo. Verba omnia huius contextus clara videntur; vocat autem obiecta ἀντικείμενα quasi opposita, est enim inter agens, & patiens oppositio quædam; obiectum autem, & potentia se habent inuicem ut agens, & patiens, sed hoc iam fusius declarauimus in decimo textu primi libri. Hoc unum considerandū est, quòd via hæc quam diximus esse a posterioribus simpliciter, est etiam aliqua ex parte a prioribus, nam ab operatione ad potentiam est a posteriore, sed ab obiecto ad operationem est verè a priori, quia obiectum est causa operationis, proinde natura prius illa, tamen dum animam ipsam respicimus, cuius cognitio quæritur, via dicenda est potius a posteriori: Declaratur enim anima per respectum ad operationē, quæ est effectus, de obiecto autem agitur ad cognoscendam operationem. Est tamen tota hęc uia a notioribus nobis; obiecta enim sunt nobis notiora operationibus, cum sint res ipsæ, quæ extra animam actu existunt, nempe alimentum, sensibile, & intelligibile, nam omne ens est intelligibile, notiora autem sunt ipsa naturalia corpora, quæ habent esse permanens, quam operationes animæ circa illa, quę habēt esse fluxile, & sunt motus quidam; operatio verò tanquam actus est notior, quam potentia animæ ad eam, per quam potentiam ipsa animæ natura, quæ adhuc ignotior est, significatur. Ob id nil aliud deberemus in hac methodo considerare, quam quod est a notioribus nobis ad declarandas naturas partium animæ. Nam si contingit, ut simpliciter loquendo sint tum a priori, tum a posteriori, id uidetur per accidens. Non enim ab obiectis progreditur tanquam causis, neque ab operationibus tanquam effectibus. sed ab utrisque ut a notioribus nobis ad declarandam naturam partium animæ, & sine quibus non posset essentia animæ cognosci, qua ratione hic uocantur notiora secundum rationem. Id significat Aristoteles, dum dicit, *propter eandem causam;* quia neque operationes cognoscere possumus, quid sint, nisi cognoscamus obiecta, ideo notius secundum rationem hoc in loco, nec omnino eodem modo sumitur, quo in textu duodecimo huius libri, & in quadragesimooctauo, & quadragesimonono primi Physicorum, nec etiam omnino diuerso, ibi namque sumit Aristoteles notius secundum rationem, prout opponitur ei, quod est notius secundum sensum, & *nobis* tantum notius, & nobis prębens cognitionem tantum confusam, proinde pro eo, quod simpliciter notius est secundum naturam; hic autem prout in idem concidit cum eo, quod est nobis notius, & secundum sensum. Tale tamen, per quod ducimur ad cognitionem animæ distinctam.

TEXTVS XXXIIII.

Quare primum de alimento, & generatione dicendum est. Vegetatiua enim anima & alijs inest, & prima, & maximè communis potentia est animæ, secundum quam inest uiuere omnibus. Cuius sunt opera, generare, & ali-

mento

mento vti, naturalissimum enim operum, quæ in viuentibus, quæcunque perfecta, & non mutilata sunt, aut generationem spontaneam habent, est facere aliud, quale ipsum, animal quidem animal, plantam autem plantam, vt ipso semper, & diuino participent secundum quod possunt. Omnia enim illud appetunt, & illius causa agunt omnia, quæcunq; agunt secundum naturam.



IOANNES Grammaticus putat Aristotelem, hic aggredi tractationem de anima vegetali, quod tamen verũ non est, iam enim Aristoteles dixerat procedẽdum esse in singulis ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias, & nũc quoque dicit primum de alimento dicẽdum esse, quod est obiectum animæ vegetalis, tamen postea aggredietur dicere de operationibus nihil dicens de alimento, quare non seruaret illam Methodũ, quam proposuerat. Ego igitur puto, tractationem de anima vegetali non hic incipere, sed postea in textu quadragesimosecundo, vbi Aristoteles proponet incipiendum ab alimento, & statim de eo loqui aggredietur. In hac autẽ parte vsque ad locum illum vult Aristoteles quandam præparationem præponere ad tractatum de anima vegetali, & facere quædam præludia, quæ sunt quædam necessaria fundamenta dicendorum. Tollet enim quasdã difficultates, & quosdam antiquorum errores remouebit, qui impedimento fuissent ipsi tractationi de hac animæ parte. Et quamuis Aristoteles in hac parte aliqua etiam dicturus sit, quę ad alias quoque partes animæ pertinebunt, ea tamen dicet præcipuè propter vegetalem, de qua sermonem statim aggressurus erat. His autem tanquam fundamentis stabilitis, incipiet postea in quadragesimosecundo loqui de anima vegetali. In hoc textu Aristoteles duo facit, primo proponit, de qua parte animæ dicẽdum est primum, deinde antequam de ea loqui aggrediatur, incipit facere id, qđ modo diximus, videlicet præludia quædam necessaria prę mittere pro tractatione de anima vegetali. Prima in duas diuiditur, prius enim facit consequentiã, deinde eam probat. In primis verbis huius contextus videtur Aristoteles duas cõsequentias facere, cum enim sit aggressurus tractationem particularem de singulis animę partibus, primum colligit esse agendum de anima vegetali, nam dicit oportere primum agere de alimento, quod est obiectum animæ vegetalis, & de generatione, quæ est principalissima operatio eiusdem. Hæc igitur est vna consequentia, qua infert esse prius de hac anima agendum, quàm de cæteris. Cum verò dicat, *primum de alimento*, quod est obiectum, postea dicet, *& generatione*, quæ est operatio, indicat alteram consequentiam, qua colligit ex ijs, quæ dicta proximè sunt, quòd prius de obiecto animæ vegetalis agendum est, postea de operationibus, quasi dicat, incipiendum ergo est primum a vegetali, ideoque primo loco de alimento, quod obiectum eius est, dicendum est. Secunda consequentia manifesta est ex proximè dictis in trigesimotertio, ideo Aristoteles primã probat, quæ a remotioribus deducitur, ex ijs, quæ antea de ordine partium animæ dicta erant, quæ etiam hic breuiter repetit. Primam cõsequentiam deducit, cum inquit. *Nutritiua enim anima.* (Sic enim legendum est, non autem, *vegetatiua*, vt nostri Codices habent, nam θρεπτικὴ est nutritiua, licet dicatur pro φυτικὴ, quæ est propria appellatio, quia vniuersè significat huius animę naturam, non sic nomen nutritiua, quia eam significat quatenus nutrit, attamen eius operationes, sunt & nutritio, & augmentatio, & generatio,) sed non absque ratione Aristoteles vtitur hic hoc nomine, *nutritiua*, vt sermonem continuet de eadem anima, de qua præcedentibus verbis loquebatur, dixerat autẽ περὶ τροφῆς de nutrimento, ideo stat in eadem appellatione dicens ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ quasi dicat. Illa anima cuius obiectum est nutrimentum. Probatio autem Aristotelis videtur sumpta a duobus fundamẽtis; Vnum est, quòd hæc anima inest non animalibus tantum, verum etiam plantis, quod Aristoteles indicat, quãdo dicit: *Et alijs inest.* Alterum verò est, quòd hæc est omnium prima secundum naturã, est enim prima ordine naturæ generantis, & eam aliæ necessario præsupponunt, & sine illa esse non possunt, quod significat Aristoteles dicens. *Et prima.* Deinde quando dicit: *Et maximè communis* Declarat primum fundamentum ostendẽs hanc omnibus viuẽtibus inesse, & animalibus, & plãtis. Ratio igitur Aristotelis ita formatur. Illa, quæ secundum naturam priora sunt, & illa, quæ communiora, in doctrina sunt anteponenda, & anima vegetalis est, & omnium prima secundum naturam, & omnium communissima, (quia ipsa sola inest omnibus viuentibus, aliarum autem nulla omnibus viuẽtibus inest,) ergo ab hac est incipiendum. Maiorem supponit Aristoteles vt notam. Minorem breuiter declarat, dicens potentiam vegetalẽ esse omnium communissimam, quia per eam viuens

nens est viuens, quare omnibus viuentibus inest. In maiore notandum, Aristotelem ex prioritate naturæ inferre rationem ordinandi, cum dicat, nutritiua anima est prima omnium, ergo de ea primum agere oportet, quia quæ sunt priora secundum naturam, prius tractāda sunt. Hoc videtur repugnare ijs, quæ diximus in primo libro nostro de Methodis, vbi ostendimus non ex ordine rerū naturali, sed ex nostra meliore cognitione sumi rationem ordinādi. Sed eodem in loco omne dubium soluimus, nam diximus, quòd vbi nulla attēdi potest ratio melioris cognitionis, ibi seruatur ordo naturæ, sed si ratio melioris cognitionis aduersaretur ordini naturæ, ea seruanda esset neglecto ordine rerum naturali. Hoc patet per Aristotelem ipsum, qui antea in decimoseptimo, & trigesimoprimo dixit, tactum esse natura priorem alijs sensibus, & communiorem, (ita vt eadem sit ratio tactus ad alios sensus, quæ est animæ vegetalis ad alias animas) tamen in tractatione de singulis sensibus non incępit a tactu, sed a visu, & tactum in postremo loco posuit, quia ratio facilioris doctrinæ hoc postulauit. Itaque si similiter melior cognitio nostra postularet, vt prius de anima sensitiua ageretur, quàm de vegetali, vtique Aristoteles sensitiuam præposuisset vegetali, licet priori secundum naturam, & communiori; sed quia vel ratio melioris doctrinæ requisiuit, vt vegetalis præponeretur; vel etiam nulla attendi potuit ratio melioris cognitionis, ideo Aristoteles seruare voluit ordinem naturalem. Ideo hæc maior vera est, stante hoc supposito, quòd nullus attendi possit ordo facilioris doctrinæ hoc enim stante oportet ea anteponere, quæ sunt prima secundum naturam, & communissima. Notādum est in verbis Aristotelis, quòd prius dicit. *Nutritiua anima*. Significans, hanc non solum esse potentiam animæ, sed animam, & hanc, inquit, inesse etiam alijs, quare vult animalibus non solum inesse nutritiuā potētiam, sed nutritiuam animam, vt distinctam ab alijs animabus, quia hanc animam, dicit, esse primam omnium, & in omnibus inesse. Postea verò eandem vocat potentiam animæ, quare nil aliud intelligit per potentiam, quàm substantiam animæ, & animam ipsam, sed non potentiam, vt distinguitur a substantia animę, qđ patet cum dicat statim, quod per hanc potentiam inest viuere omnibus viuentibus. Nomine igitur potentiæ nil aliud intelligit, quàm formam, & materiam, quia officium formæ est constituere rem in esse specifico, quare vult animalia quoque per hanc animam esse viuentia, tanquam per animam distinctam ab alijs partibus animæ, sed non per sensitiuam, vt præditam potentia nutritiua, hæc enim non potest vocari anima nutritiua, quia nominatur a sua perfectiore potentia, vt dicunt illi, qui eam sententiam sequuntur, quòd vna tantum esse possit anima in eodem animato. Patet etiam ex his alius error communis, putant enim, plantam cōstitui in suo esse per animam vegetalem, quod si vera esset oporteret per hanc distingui plantam ab animali, attamen Aristoteles vult hanc esse communem animam plantæ, & animalis, & per eam constitui non plantam, sed viuens, quod est, quid communius planta. *Cuius sunt opera generare, & alimento vti*. Cum proposuerit incipiendum esse a tractatione de anima vegetali, multi putant Aristotelem nunc aggredi hanc tractationem, ideo Ioannes Grammaticus dicit, Philosophum auspicari a principalissima huius animæ operatione, quæ est generare sibi simile, hæc enim respectu aliarum habet rationem finis, sed hæc aduersantur Aristoteli, vt antea diximus, qui iam proposuit agendum prius de obiectis, non prius de operationibus. Ob id dicendum potius est, Aristotelem nondum agere de anima vegetali, sed præmittere quædam præludia, & prælibamina ad eius tractationem, remouendo quasdam difficultates, quæ nobis poterant esse impedimento. Primo loco occurrebat hęc difficultas, quòd cum hæc anima habeat tres operationes, nutrire, augere, & generare simile, de duabus satis clarum esse poterat, quòd sint eius operationes, at de generatione magis obscurum est, quòd ab hoc principio deriuetur. Quòd enim nutritio fiat ab anima nutritiua, nemo potest rationabiliter dubitare, sed iure dubitare potest, an generatio ab eadem proueniat, ideo Aristoteles vult hoc fundamentum stabilire, quòd generatio est operatio animæ nutritiuæ, hoc enim negato non posset postea de ipsius operationibus agere. Proponit igitur in primis, quòd huius animæ operationes sunt. *Generare, & alimento vti*. Quibus verbis multi putant Aristotelem significare duas operationes distinctas, vt alimento vti significet alere, & subintelligatur tertia operatio media inter has duas extremas, quæ est augere. Sed melius est, vt dicamus, quòd alimento vti significat communiter omnes operationes huius animæ; quoniam enim in præsentia non de omnibus agere vult Aristoteles, sed de sola generatione, ideo eam solam expressè nominauit, sed ne dicere videatur nullam esse aliam huius animæ operationem, ideo subdit vniuersè loquendo, eius operatio est alimento vti, nullum enim aliud obiectum habet, nisi alimentum, ex hoc vno, & nutrit, & auget, & generat sibi simile, quoniam semen ex alimento fit. Deinde quando dicit. *Naturalissimum enim operum*. Probat, quòd generare sibi simile sit propria operatio animæ vegetalis, & facit Syllogismum talem. Illa operatio, quæ omnibus viuentibus est naturalissima, prouenit

ab

ab illa forma, qua viuens est viuens; at generare sibi simile est operatio naturalissima viuentibus omnibus, ergo prouenit a forma, qua est viuens, proinde ab anima vegetali. Maior tanquam clara ab Aristotele omittitur, sumit enim naturale pro essentiali, quod fluit a principio interno, & a natura ipsa rei, hæc autem est forma, vt patuit in secundo libro Physicorum, quare illa operatio, quę maximè omnium est naturalis, maximè etiam omnium dicenda est prouenire a propria natura, & forma ipsius rei solum minorem exprimit Aristoteles, & eam probat tum in hoc, tum in sequenti contextu. In qua minore tria nobis consideranda proponuntur: Primum, vt intelligamus verum sensum ipsius minoris; Secũdum, vt declaremus quasdam exceptiones, seu limitationes ab Aristotele appositas ad eam verificandam; Tertium vt eiusdem probationem expendamus, quæ duplex erit, vna per inductionem, altera per causam finalem. Quòd ad primum attinet, dubitari meritò posset, cur Aristoteles generationem dicat esse naturalissimam omnium operationum, quæ in viuentibus fiunt, quia operationes procedẽtes a propria forma, & natura rei videntur omnes æquè dicendæ naturales, nec videtur vna dici posse naturalior alijs. Ad hoc dicendum est, quòd si naturam consideremus vt principium effectiuum operationum, æquè prodeunt omnes ab eodem principio, neque potest vna magis vocari naturalis, quàm alia, & sic ab anima vegetali æquè producitur nutritio, & auctio, & generatio; sed quia natura agit propter finẽ, ideo si consideremus finem intentum a natura operante, potest vna operatio in intentione naturæ principalior esse, quàm alia, vt in præsentia contingit: Nam principalis intentio naturæ est, speciem conseruare, ne pereat, quod facit per generationem, viuens autem non potest generare nisi ad ætatem perfectam perueniat, ideo natura dedit ei augmentationem, hæc autẽ sine nutritione fieri non potest, quare nutritio, & augmentatio diriguntur ad generationem similis, tanquam ad finem principalissimè intentum a natura, & hac ratione generatio est naturalissima omnium operationum, quia principalius, quam cæteræ est intenta a natura operante. Minore ita declarata, cõsiderandæ sunt limitationes quæ ad eam verificãdam ab Aristotele apponuntur, hæ autem tres sunt: Prima, *quæcunque perfecta*; Secunda, *& non mutilata sunt*; Tertia, *aut generationẽ spontaneam habent*. Per primam limitationem excipit Aristoteles illa viuentia, quæ nondum perfecta sunt: hæc enim nondum possunt generare simile, vt pueri antequam ad perfectã suam ætatem, & quantitatẽ peruenerint, quod etiam in plantis adhuc teneris euenit. Per secundam excipit ea, quæ sunt mutilata, nempe quæ carent aliquo membro generationi necessario, siue a natura, siue ab aliqua alia causa: hæc enim generare non possunt. Sunt etiam aliqua, quæ licet habeant omnia instrumenta ad generationem necessaria, tamẽ sunt inepta ad generandum siue ob aliquam malam qualitatem, siue quia aliqua necessaria qualitate carent, cuiusmodi sunt muli: tales etiam sunt aliqui homines, tam mares, quam fęminæ, qui propter temperaturam steriles sunt: hoc idẽ de senibus dicimus, quibus propter ætatem facta est talis temperies, vt non possint amplius generare. Hos omnes aliqui putant, per primam exceptionem excludi, sunt enim imperfecti, sicut etiam pueri, ita vt dicendo, *quæcunque sunt perfecta*, excludantur omnia animalia, & omnes plantæ, quæ ob aliquam qualitatem non possunt generare. Sed alij dicunt, hæc excludi per secundam potius limitationem, vt Aristoteles mutilata intelligat non solum illa, quæ sunt orbata membris ad generationẽ requisitis, sed etiam illa, quæ carent temperie debita, siue totius corporis, siue alicuius partis, sine qua non possit fieri generatio, omnibus enim modis dicuntur orbata, siue careant tota ipsa substantia membri necessaria, siue quantitate debita, siue qualitate, & hęc secunda expositio mihi magis placet, licet sit parui momẽti difficultas, cum sit satis intelligere, quòd omnia prædicta viuentia ab Aristotele exclusa sunt. Per tertiam demum limitationem, quando ait: *aut quæ generationem spontaneam habent*, excipit Aristoteles (vt omnes concordes dicunt) ea, quæ ex putri materia generantur, hęc enim dicuntur sponte genita non quia casu generãtur, & sine vlla certa causa, sed quia cum non generentur a simili in specie, non habent suæ generationis causam manifestam: ob id cum propriam, & propinquam eorũ causam ignoremus, referimus ipsorum generationem in causam vniuersalem in calorem solis: tamen necesse est, ea habere etiam causam propinquam, quam cum non cognoscamus, dicimus ea sponte generari, vt culices, vermes, & alia eiusmodi animalia, quæ a simili in specie non generantur, ideo non habent vim generandi simile, vt docet Aristoteles in primo libro de generatione animalium. De genitis autem ex putri, vide tertio de generatione animalium capite vndecimo. Clara igitur est minor cum limitationibus ab Aristotele appositis, qui postea dicens, *animal quidem animal, planta autem plantam*, videtur eam inductionem confirmare, species enim viuentis sunt animal, & planta, quare si animal generat animal sibi simile, & planta plantam, patet, quòd omne viuens generat sibi simile in specie, est hæc inductio demonstratiua, quia statim cognoscitur essentialis terminorum connexus, videlicet naturæ viuentis cum ipsa generatione tanquam causę

cum

cum effectu, quod ipse Aristoteles significauit, qui non solum dixit, omne viuens generare alterum quale ipsum, sed dixit, naturalissimum esse ipsi viuenti, id est maximè essentiale. Quoniam igitur est per se notum, quòd omne viuens generat sibi simile, cum per solam inductionem manifestum sit, proinde alia probatione non indigens Aristoteles, subiungit probationem, qua demonstrat propter quid, cum ipsum quod per se notum sit, & probatio est per causam finalem, per quam non solù ostenditur, propter quid viuentia generent sibi simile, sed etiam declaratur id, quod dixerat Aristoteles, hanc operationem esse maximè omnium naturalem, & essentialem, hoc est principalissimè intentam a natura, vt nos supra exposuimus. Est autem causa finalis generationis in viuentibus conseruatio speciei, natura enim voluit indiuiduum cõseruari per nutritionem, & augeri vsque ad quantitatem perfectam, vt possit generare aliud simile, & ita speciem æternam seruare. Videtur autem huius finis alium principaliorem, & vltimum finem Aristoteles adducere, qui est assimilatio perfectioni diuinæ, est enim æternitas conditio diuina, omnia igitur entia quærunt assimilari Deo, quantum possunt, dum quærunt seruari æterna, corruptibilia enim cum in indiuiduo seruari semper non possint, quærunt saltem seruari secundum speciem. Ob id natura eis dedit generationem, quare generatio alterius similis dirigitur ad æternam speciei conseruationem, tanquam ad finem. & similiter conseruatio speciei ęterna dirigitur ad alium finem, ad participandum conditione diuina, & assimilandum se, quantum fieri possit diuinæ perfectioni, & hac ratione dicitur apud Phylosophos Deus esse omnium rerum vltimus finis, quod hic significat Aristoteles dum dicit, quòd *omnia ipsum appetunt, & eius gratia agunt omnia, quæcunque agunt secundum naturam*. Sic enim significat omnes omnium entium operationes esse propter hunc vltimum finem. Rectè autem addit: *Secundum naturam*. Quia contingere potest, vt quæ præter naturam aguntur, ad illum finem non tendunt; multi enim sibi voluntariam mortem intulerũt, aut filijs; multi etiam abutuntur hoc naturali generandi appetitu, qui fœminis medicamenta exhibent, ne concipiant, vel vt abortum faciant, & qui in turpiorem Venerem procliues sunt, hæ nanque omnes sunt dispositiones præternaturales, quæ non tendunt ad conseruationem speciei, sed potius ad eius destructionem, & ij quærunt potius dissimiles fieri Deo, quàm similes, sed actiones omnes secundum naturam editę ad eum finem tendunt.

TEXTVS XXXV.

Ipsum autem cuius causa duplex est; hoc quidem cuius, illud verò cui. Quoniam igitur communicare non possunt ipso semper, & diuino continuatione, propterea quòd nihil contingit corruptibilium idem, & vnum numero permanere, secundum quod potest participare vnumquodque, sic communicat, hoc quidem magis, illud verò minus, & permanet non ipsum, sed quale ipsum, numero quidem non vnum, specie autem vnum.



CVM causam generationis finalem adduxerit, distinguit statim ipsum finem; deinde ad declarandum id, quod dixerat, reuertitur, dicit finem esse duplicem, vnum, cuius gratia, alterum verò cui. Licet enim vterque vocari possit cuius gratia, tamen propriè loquendo, ille cuius assequendi gratia aliquid fit, vocatur id, cuius gratia, vt medicationis finis est sanitas. Finis autem cui, est ille, cui alter ille finis acquiritur, hoc modo finis medicationis est homo ipse, cui est acquirēda sanitas. De hoc loquens Aristoteles in textu vigesimoquarto secundi Physicorum dicebat, nos esse quodammodo finem omnium eorum, quæ fiunt ab artibus omnibus; omnia enim propter nos fiũt, sumus igitur finis cui, non finis cuius. Hic autem non declarat Aristoteles, vtro modo accipiat finē; satis enim fuit distinxisse, cum manifestum sit æternitatem, & participationem conditionis diuinæ, esse generationis finem vt cuius, non vt cui, ideo Aristoteles tradita distinctione statim prosequitur, declarans quomodo æternitas speciei est causa finalis generationis, sicuti prius diximus, & verba omnia clara sunt. Id autem, quòd Aristoteles dicit, alia magis, alia minus participare æternitate, potest intelligi duobus modis, primo dicere possumus, quòd illa, quæ in indiuiduo seruantur ęterna, dicũtur magis participare æternitate, vt corpora cœlestia secundum Aristotelē, minus verò illa, quæ secundum speciem tantum ęterna sunt, vt ho-

mo,& alia caduca,maior enim eſt æternitas indiuidui,quàm ſpeciei,quoniam illa hanc quoque coniunctam habet,non hæc illam. Secundo dicere poſſumus, quòd corruptibilium alia magis; alia minus æternitate participant, vbi enim ſine vlla interpolatione ſpecies ſeruatur æterna, maior eſt æternitas, quàm vbi eſt cum interruptione. Illa quidem animalia, quæ non fiunt niſi a ſimili in ſpecie, ſpeciem æternam habent, ſine vlla interruptione, vt homo,ſemper enim eſt homo aliquis; illa verò,quæ fiunt ex putri materia,vel ſaltem non a ſimili,vt mu lus,poſſunt etiam non continuato tẽpore exiſtere,& cum interpolatione, quia quandoque actu ſunt, quandoque autem ſolum poteſtate in ſuis cauſis,ideo minus æternitate participãt. Poſſumus etiam vtrumque ſimul modũ coniungentes ſtatuere plures, quàm duos gradus huius participationis ęternitatis. Dubitatur prę terea; Non videtur verum,quòd generare ſibi ſimile ſit in intentione naturę operatio omniũ principaliſſima,quod probatur dupliciter. Primo,quia nutritio magis pertinet ad conſeruationem ipſius viuentis, cum ſine illa, nec ſpecies, nec indiuiduum conſeruentur, quare debet eſſe principalior,quam generatio,quæ con fert quidem ad conſeruationẽ ſpeciei,ſed non ad conſeruationem indiuidui. Secundo, illa operatio in intentione naturæ eſt principalior, quæ eſt perfectior, (id enim quod eſt perfectius,magis habet rationem finis,) ſed intelligere eſt perfectius, quàm generare,ergo principalius intentum a natura, non eſt igitur verum,quòd generare ſibi ſimile ſit opus principaliſſimè a natura intentum in viuentibus. Ad primum de nutritione dicendum eſt,ꝙ principalior in intentione naturæ eſt conſeruatio ſpeciei,quàm conſeruatio indiuidui, quoniã conſeruatio ſpeciei æterna eſt, conſeruatio autem indiuidui temporaria,& finita,ideo ipſa per ſeipſam ſpernitur a natura vniuerſali,& dirigitur ad conſeruationem æternam ſpeciei per gene rationem, etiam ſi hæc ſit cum detrimẽto indiuidui, præfert enim natura durationem ſpeciei æternam cum debilitatione indiuidui in ipſo generandi actu, maiori durationi indiuidui cum deſtructione ſpeciei,at ſi vnum indiuiduũ poteſt perpetuo idem ſeruari,vel poſſit per ſolam nutritionem eſſe æternum, vtique natura ſperneret generationẽ, quia fruſtra fit per plura, quod poteſt fieri per pauciora, quare ſi in vno indiuiduo poteſt ſpecies æterna ſeruari, fruſtra quęreretur eius ſucceſſiua æternitas per generationem. Quòd autem dicitur,etiam nutritionem conferre ad ſpeciei cõſeruationem, quæ ſine ipſa non fieret,verum eſt,ſed nutritio non eſt cauſa durationis æternæ, vt adæquata, ſed vt remota, & ſine qua non, ipſa enim ſola poſita,non poneretur cõſeruatio ſpeciei,at generatio eſt cauſa adæquata, & proxima, & in eam dirigitur nutritio, vt prædiximus. Sed poſſet aliquis obijcere, ſi duratio ſpeciei eſt tantæ perfectionis,vt tanti æſtimetur a natura, ergo illa, quæ diutius viuunt, eſſent perfectiora illis, quæ ſunt breuioris vitæ,proinde multa animalia bruta,& multæ etiam plantæ eſſent homine nobiliores, quia diutius viuunt. Ad hoc dicendum eſt, inualidam eſſe conſequentiã,non enim diutius durare notat perfectionem, ſed perpetuo durare, quare inter illa, quæ finitam habent durationem, maior duratio non dicit maiorem perfectionem,immo ſecundum Ariſtotelem competit hoc quibuſdam plantis, & quibuſdã animalibus ob eorũ imperfectionẽ, quia habent tẽperiem terream a prædominio, ideo magis reſiſtunt, & diutius viuunt; terrea autem temperatura dicit imperfectionẽ. Cauſa autem deceptionis in hac re eſt,quòd ſi ęterna vita eſt perfectiſſima, videtur vita diuturnior eſſe perfectior,quàm vita breuior quia videtur diuturnior propius accedere ad æternã, quàm breuior; attamen hoc minimè verũ eſt, quia omnis vita finita, ſiue longa, ſiue breuis, æquè incomparabilis eſt cum infinita,& ab ea exceditur eodem exceſſu, ſcilicet, infinito, vt tempus centum annorum ęquè diſtat a tempore infinito,ac tempus vnius horæ. Ad alterum de intellectione reſpõdet quidam, intellectionem eſſe operationem generatione nobiliorẽ, ſed Ariſtotelem nõ comparare generationem niſi cum nutritione, & augmentatione, quare ſic intelligendum eſt eius dictum. Inter operationes viuentis quatenus eſt viuẽs,id eſt animę vegetalis principaliſſima eſt generare ſibi ſimile,quæ reſponſio videtur ſententiæ Ariſtotelis ſatis accommodata,videtur enim reuera loqui de ſolis operationibus animæ vegetalis; nam ſi comparentur cum operationibus aliarũ animę partium, certum eſt,quòd omnis operatio animæ ſenſitiuæ eſt nobilior omni operatione animæ vegetalis,& omnis operatio intellectiuę eſt nobilior omni operatione ſenſitiuę. Videtur tamen adhuc dubium in hac remanere,quia videtur vigere Ariſtotelis ratio; generare ſibi ſimile confert ad ſpeciem perpetuandam, quod principaliſſimè intenditur a natura,intellectio verò nihil cõfert ad æternitatem ſpeciei, ergo generare eſt nobilius,quàm intelligere. Ob id quidam alius alia vtitur reſpõſione, quæ & ipſa ſecundum ſe vera eſt. Dicit, ſi generatio, & intellectio ſecundum ſeipſas, & ſecundum proprias rationes conſiderentur,nobilior eſt intellectio,vt patet, quare ſimpliciter loquendo eſt longè perfectior operatio intelligere,quàm generare ſibi ſimile; ſed ſi conſiderentur,prout ad aliud aliquid conducũt,poteſt generatio ad aliquid conferre,ad quod nõ conferat intellectio, & hac ratione eſſe nobilior, ſed non ſecũdum ſeipſam, & vt talis operatio. Reſpectu igitur perpetuationis ſpeciei melior

eſt

est generatio, quàm intellectio, quia intellectio nihil confert ad speciem perpetuandam; at sine hoc respectu nobilior est intellectio, nobilius enim est esse intellectiuum, quàm generatiuum, ideo multi Phylosophi spreuerũt coitum propter speculationem, & aliqui etiã abscidebant sibi virilia, ne appetitus Venerei impedimento essent contemplationi. Sic etiam apud nos Christianos magna virtus est virginitas, quia spernere operationes materialiores, & viliores, vt altioribus incumbamus, laude dignum est, & operatio propria hominis nobilior est, quàm illa, quæ est ei communis cum brutis, & cum plantis, sicut nobilius est esse hominem, quam animal vel viuens. Nos igitur possumus vtranq; simul responsionem coniungentes dicere, quod dum inter se conferimus solas operationes animæ vegetalis, generatio est simpliciter perfectior alijs, quia est finis aliarum, augetur enim viuens, vt ad ætatem perfectam perueniens possit generare sibi simile, nutritio autem dirigitur ad conseruationem indiuidui, quæ ignobilior est conseruatione speciei, ideoq; ad illam dirigitur. Si verò etiã aliarum partiũ animæ operationes consideramus, quælibet earum simpliciter loquendo, est nobilior generatione, sed dum referuntur ad hũc finem, ad speciem perpetuandam, ad eum nihil conferunt, generatio autem confert, ideo secundum quid, id est ratione huius finis dicitur principalior, quàm illæ in intentione naturæ. Alia quoque ratione dicere possumus, ꝙ generare sibi simile sit nobilius, quàm intelligere, quamuis enim sit operatio viuentis, quatenus est viuens, tamen viuens commune non generat viuens commune, sed hæc planta hãc plantam similem specie, & hic equus hunc equum, & hic homo hunc hominem. Ideo dum consideramus generationem hominis, ea est propagatio, & perpetuatio potentiæ intellectiuæ, potẽtia autem intellectiua nobilior est, vt per propagationem perpetuata, quàm vt in hoc indiuiduo homine corruptibili. Ideo generare quatenus est propagare virtutem intellectiuam dici potest nobilius, quàm intelligere, & verè dicere possumus, quod natura magis intendat potentiam intellectiuam, vt perpetuatam, quam vt caducam in hoc homine, attamen semper dicẽdum est, quòd ipse actus intelligendi est simpliciter nobilior ipso actu generandi secundum se considerato. Est vltima difficultas in hac parte, quæ Ioanni Grammatico magnum negotium facessit. Videmus, animal generare animal quale ipsum, vt hominem generare hominem, generat ergo potentiam sensitiuam, & potentiam intellectiuam, quæritur igitur a qua virtute generetur sensus, & intellectus in homine, nam si a sensu, & ab intellectu, vt videtur, quia simile debet fieri a simili, ergo non est propria operatio partis vegetalis generare sibi simile. sed cõpetit etiam sensitiuæ, & intellectiuæ, quare falsum est dictum Aristotelis; Si verò a parte sola vegetali, etiam hoc est absurdum, quia sic pars vegetalis ageret supra proprium gradum, quod fieri non potest, pars enim ignobilior non potest generare nobiliorem, cum præsertim simile generet simile, non dissimile, vt esset, si vegetalis generaret sensitiuam. Ad hoc dubium Ioãnes Grammaticus multa dicit, sed adeo leuia, imò adeo absurda, vt difficultatem potius augere, quàm tollere videantur. De productione quidem animæ intellectiuæ ipse nihil dicit, quia supponere videtur eam extrinsecus accedere, sed de sensitiua ostendere nititur, quòd non eget facultate generatiua, propterea quòd seruatur æterna secundum numerũ; inquit enim, quòd sicut ramus ab arbore abscissus retinet omnes simul animæ potẽtias, & similiter quælibet pars animalis annulosi diuisa retinet sensum, & motum; ita semen ab animali separatum retinet potentiam sensitiuam eandem, quam habebat prius in animali emittente semen, id est partem illius sensitiuæ, quæ postea separata a tota sensitiua incipit esse alia numero anima sensitiua, quæ prius erat eadem numero. Sed hæc responsio tum secundum se vana est, tum difficultatem non tollit. Quòd enim in semine sit sensus est omnino falsum, sic enim sequeretur, quòd semen esset animal, omne enim per se subsistẽs, & habens sensum animal est, attamen quomodo potest habere animam sensitiuam, si est corpus similare, non organicum? Dicendum est igitur, quod in semine animalis emisso non inest anima vt forma, sed anima, vt artifex, id est retinet potentiam agendi, & generandi aliud simile impressam ipsi ab anima animalis generantis, quare anima sensitiua in genito educitur de potentia materiæ a potẽtia seminis generatiua, sed non est eò delata a semine eadem numero. Sententia igitur Ioannis falsa est, sed ea quoq; admissa, dubium non tollitur, imò augetur, quicquid enim ipse dicit de sensitiua, dici potest etiam de vegetatiua, inest enim etiam hæc similiter in semine, quare seruatur æterna. Hoc eodem modo secundum numerum, & a generante communicatur ipsi genito, sicut ipse fingit de sensitiua. Igitur si hoc est generare sibi simile, etiam sensitiua generat sibi simile; si verò non est generare sibi simile, nec vegetatiua generat sibi simile, quod quidẽ Aristoteli aduersatur. Illi qui putant vnam tantum esse animã in animali, quæ fungatur officijs omnium partium animæ, quia in bruto inest anima habens potentiam sentiendi, & potentiam generandi, & nutriendi, putant hoc dubium facilè solui dicẽdo, quòd sensitiua bruti generat sensitiuam, non tamen quatenus est sensitiua, sed quatenus in se continens gradum vegetalem,

&si-

& similiter intellectiua hominis generat intellectiuam, vel saltem inducit dispositiones ad recipiendum alterā intellectiuam, non tamen quatenus intellectiua, sed quatenus habens in se potentiam vegetandi, & nutriendi, cuius est proprium generare sibi simile. Sed hoc si bene consideretur, difficultatem non tollit: nam si in equo vna est anima secundum substantiam, hæc vocatur propriè sensitiua, non vegetalis, licet retineat omnes potentias animæ vegetalis. Naturam igitur, & substantiam animæ sensitiuæ consequitur potētia generatiua, quomodo igitur Aristoteles dicit, hanc esse propriam potentiam animæ vegetalis? Nec satis est dicere, quod habet potentiam generatiuam ratione gradus vegetalis, cum enim sit forma, proinde substantia simplex, quicquid habet, habet ratione sui; vel saltem sequeretur, quòd nō esset apta producere sensitiuam, sed solum alteram vegetalem, quomodo igitur agens ratione solius gradus vegetalis potest producere sensitiuam? Alij quidam tolli hanc difficultatem putant, effugiendo ad semen, animal enim non nisi per semen generat animal simile, semen autem generatur a sola potentia nutritiua, quæ est animæ vegetalis. Dicunt igitur, negari non posse, quòd sicuti vegetalis generat vegetalem, ita sensitiua generat sensitiuam, & intellectiua intellectiuam, sed Aristoteles tribuit potētiam generatiuam soli vegetali habita ratione seminis, quod ex sanguine fit a sola vegetali. Mihi tamen videtur hac ratione minimè dubium solui, quia licet generare semen sit solius vegetalis, hoc tamen non facit, quin secundum eos etiam sensitiua habeat vim generandi sensitiuam, & intellectiua intellectiuam, cur igitur Aristoteles hoc nunquam docuit? & cur soli vegetali tribuit vim generatiuam? Præterea, hoc dicere nil aliud est, quàm difficultatem transferre a generatione animalis ad generationem seminis, de hac enim similiter dubitabitur, nam vel in semine est vis sensitiua generatiua sensitiuæ vel non est; si est, quomodo a sola vegetali est genitum semen, vt ipsi dicunt? sic enim vegetalis ageret vltra proprium gradū, dum generaret semen cum virtute sensitiua; si vero non est, quomodo potest semen non habens vim sensitiuam, potest producere sensitiuam? sic enim similiter sequeretur, quòd vegetalis, quæ est in semine, ageret vltra proprium gradum, quare hæc sententia dimittatur. Ego puto soluendam esse hanc difficultatem sic: Quamuis anima vegetalis sit communissima pars animæ, & constituat viuens, quatenus est viuens, tamen extra animam non reperitur communis, id est quæ constituat viuens commune, quod non sit nec planta, nec animal; sed reperitur solum contracta, & limitata ad certam viuentis speciem, & est semper vegetatiua equi, vel hominis, vel huius plantæ, vel illius. Quid igitur mirum, si homo generet hominem, & equus equum? vegetatiua enim humana non potest nisi hominem generare, & equina equum, si simile generat simile. Hoc significauit Aristoteles in contextu dicēs, animal generare animal, plantam generare plantam. At dices, si sola vegetatiua generat, quomodo generat sensitiuam? vel si hanc non generat, quomodo generat animal? dicendum ad hoc est, quod sicuti forma propria hominis, vel equi contrahit illud viuens ad hanc speciem viuentis specialissimam, & facit esse tale viuens, quod dicitur equus: ita etiam contrahit omnes operationes pertinentes ad animam vegetalem, & facit eas esse humanas, vel equinas, sed non communes omni viuenti, nutritio enim in equo fit, vt conuenit equo, & modo equino, & in homine fit modo humano; quare contrahitur etiam generatio, & fit generatio equi, vel generatio hominis, anima igitur vegetalis generat sensitiuam equi, quatenus est contracta per sensitiuam. Considerandum enim est, quòd ex aggregato omnium graduum animæ, in eodem composito fit vna anima tanquam ex perficiente, & perfectibili, quæ tota nominatur a gradu nobiliore, vt in homine vocatur rationalis, seu humana, & hæc generat alteram animam humanam, ratione partis vegetalis, quam continet in seipsa, adeo vt generare simpliciter tribuatur vegetali, contractio autem generationis tribuatur parti animæ nobiliori contrahenti vegetalem. Ideo si quis quærat causam, cur animal generet animal, non vna causa assignanda est, sed duæ, nam causa cur generet, est, quia habet animam vegetalem, causa autem cur animal, vt equum, est, quia habet eam contractam per sensitiuam equi, adeo vt non sensitiua equi producat sensitiuam, sed solum contrahat, & restringat generationem illam ad generationem equi.

TEXTVS XXXVI.

Est autem anima viuentis corporis causa, & principium. Hæc autem multipliciter dicuntur; attamen anima secundum determinatos tres modos causa dicitur, etenim anima causa est vnde motus, & cuius causa, & vt essentia animatorum corporum. Quòd

igitur sit substantia manifestum est, causa enim ipsius esse omnibus substantia est.



IN hoc textu, & in trigesimoseptimo sequente docet Aristoteles, animam esse causam viuentis corporis in triplici genere causæ, videlicet vt formam, vt finem, & vt effectricem, sed præcipuus eius scopus est ostendere, quòd est causa efficiẽs respectu operationum, continuatio autem cum præcedẽtibus, & cum sequentibus talis est. Acturus erat Aristoteles in primis de anima vegetali, cuius tractatio incipiet in textu quadragesimosecundo, ob id in hac parte præmittere voluit quædam præludia, (vt antea diximus,) necessaria ad tractatum de anima vegetali, non enim poterat de ipsius operationibus agere, nisi ostẽderet prius, quænam sint eius operationes; quoniam igitur non erat satis clarum, quòd generare sibi simile sit operatio huius animæ, ideo hoc Aristoteles in præcedentibus declarauit; in sequenti autem parte vult Aristoteles docere, quòd & nutritio, & augmentatio sunt operationes huius eiusdem animæ, & refellere errores quorundam antiquorum, qui negabant has procedere ab anima, & eas referebant in alias causas, qua in re hunc ordinem seruat. Prius in his duobus textibus ipsam rei veritatem declarat, docens animam, esse causam effectricem harum operationum, deinde hac veritate cognita refellet in quatuor sequẽtibus antiquorum errores. Non est autem ignorandum, quòd satis erat Aristoteli hic ostendere, quòd nutritionis, & augmentationis causa est animæ pars vegetalis, ipse tamen vt tractationem faceret vniuersalem, voluit id ostendere de omni anima, abhorret enim tractare particulariter illa, quæ vniuersalibus competunt, quam in primo Posteriorum vocauit tractationem Sophisticam. Ideo licet huius considerationis occasio sit tractatio de parte vegetali, cuius gratia hæc dicuntur, tamen quia esse causam effectricem operationum, non competit vegetali tantum animæ, sed omni animæ, ideo de omni anima hoc declarat, & ob eandem rationem docet etiam, animam esse causam formalem, & finalem, vt tractatio esset vniuersalis, & perfecta, & omnes modos cognosceremus, quibus anima dicitur causa in corporibus viuentibus. Hoc videtur hic considerasse Themistius, qui de causa formali, & finali hic nihil dicit, sed solum ostendit, quod anima est causa efficiẽs, quia cognouit hanc esse præcipuam Aristotelis intentionem, & propter animam vegetalem, vt diximus. de ipsa enim acturus erat in relatione ad suas operationes, ideo nihil dicere poterat, nisi prius statutum esset, quòd omnes prædictæ sint eius operationes, quod in hac parte statuere vult. Sed notandum est, quòd Aristoteles non sine ratione separare videtur nutritionem, & augmentationem a generatione, de qua hactenus dixit: nam si res simpliciter, & secundum se consideremus, sine vllo Phylosophorum antiquorum respectu, de nutritione, & augmentatione non est dubiũ, quòd sint operationes animæ, est enim res euidens; at de generatione non ita est euidens, ideo Aristoteles supra de sola generatione probauit, quòd sit operatio huius animæ, non de nutritione, & augmentatione, quia sup posuit, de his rem esse manifestam. Sed si aliorum Phylosophorũ dicta spectemus, illi etiam res euidẽtissimas negare ausi sunt, vt motum, & numerum entium, quamuis igitur per se notum sit, quòd nutritio, & augmentatio sunt animæ opera, quia solis competunt animatis, idque secundum se nulla egeat probatione, tamen quia Empedocles, & alij quidam antiqui id negare visi sunt, ideo Aristoteles vult eorũ errores refellere, sed prius vult ipsam rei veritatem statuere, quòd anima est harum operationum causa, quod in his duobus textibus facit. vbi enim patet, quod eorum causa est anima, patet etiam, quod est anima vegetalis, cum tam plantæ, quàm animalia augeantur. Proponit igitur Aristoteles id, quod ostendere vult, & inquit, animam esse causam viuentis corporis, deinde declarat eam esse causam in triplici genere causæ, mox omnia probat in hoc, & in sequente contextu. Duæ illæ dictiones. *Causa, & principium*, hic sumuntur, vt idem significantes ad maiorem declarationem. Dicit autem: *Viuentis corporis*. Non dicit animalis, quia considerat animam non vt animalis causam, sed vt viuentis in vniuersum. *Hæc autem multipliciter dicuntur*. Causa, & principium dicũtur quatuor modis, vt in secundo libro Physicorum ostensum est, attamen (inquit Aristoteles) non his omnibus modis anima dicitur causa, sed tribus tãtum, est. n. & forma, & finis, & efficiens, nam essentia est ipsa forma, & Aristoteles nomine essentiæ formã semper significat. Inquit autem hic quoque, *animatorum corporum*, vniuersaliter, non dicit, animalium, quia vniuersaliter de omnibus viuentibus loquitur, & vniuersaliter de omni anima, & omnem animam vult esse essentiam, & formam dantem esse animato corpori, sicut etiam dixit in textu octauo. Quòd autem dicit. *Secundum determinatos modos tres*. Significat secundum tres ex modis causarum determinatis iam in secundo Physicorum, præsertim verò respicit id, quod dixit in textu septuagesimo illius libri, qđ tres modi causarum quandoq; in eodẽ cõcurrunt, quæ-

quælibet enim forma materialis eſt, cauſa formalis reſpectu compoſiti, eſt finis reſpectu materię, & eſt efficiens reſpectu operationum, quod hic Ariſtoteles aſſerit de ipſa anima. *Quod igitur ſit vt eſſentia.* Incipit probare, quòd anima tripliciter ſit cauſa, & primum probat duobus argumentis, quòd ſit cauſa formalis, primo ſic. Illud, quod eſt cauſa ipſius eſſe, eſt eſſentia ipſa, & forma rei, anima eſt cauſa ipſius eſſe viuenti corpori, ergo eſt forma eius. Minorem probat ſic: Viuere eſt eſſe ipſius viuentis, anima eſt cauſa ipſius viuere, quare & ipſius eſſe. Ariſtoteles primum ponit maiorem, quando dicit. *Cauſa enim ipſius eſſe omnibus eſſentia eſt.* In qua notandum eſt, Ariſtotelem apponere articulum & ſubiecto, & prædicato, quod ſignificat reciprocationē terminorum, ſi enim cauſa ipſa ipſius eſſe eſt ipſa eſſentia rei, etiam ipſa eſſentia eſt ipſa cauſa ipſius eſſe; cauſam autem ipſius eſſe intelligit eam, quæ dat rei eſſe ſpecificum, & eam conſtituit in ſuo eſſe, hæc autem eſt forma. Hinc colligimus, quòd materia non eſt pars eſſentiæ, ſeu quidditatis rei, cum Ariſtoteles per articulum prædicato appoſitum ſignificet ſolam formam eſſe ipſam rei eſſentiam.

TEXTVS XXXVII.

Ipſum autem viuere viuentibus eſſe eſt, cauſa autem, & principium horum anima. Amplius autem actus eius, quod potentia eſt ratio eſt. Manifeſtum autem eſt, quòd & cuius gratia cauſa anima, vt enim intellectus gratia alicuius facit, eodem modo & natura, & hoc eſt ipſius finis. huiuſmodi autem in animalibus anima, & ſecundum naturam. Omnia enim naturalia corpora animæ inſtrumenta ſunt, ſicut animalium, ſic & plantarum, tanquam gratia animæ exiſtentia. Dupliciter autem dicitur ipſum cuius gratia, & cuius, & cui. At verò & vnde primum, qui ſecundum locum motus anima eſt, nō omnibus autem viuentibus ineſt potentia hæc. Eſt autem & alteratio, & augmētum per animam, ſenſus enim quædam alteratio eſſe videtur: nihil autē ſentit, quod non habeat animam. Similiter autem & de augmento, & decremento ſe habet, nihil enim decrementum patitur, neque augmentatur naturaliter, niſi alatur: alitur autem nihil, quod non communicet vitę.



PONIT in hoc textu, dum dicit. *Viuere autem viuentibus eſt eſſe.* Probationem minoris, eſt enim maior proſyllogiſmi. Deinde dicens, *cauſa autem, & principium horum anima.* Ponit minorem tam ſyllogiſmi, quàm proſyllogiſmi, *horum,* enim intelligit, id eſt ipſius viuere, & ipſius eſſe, anima eſt cauſa ipſius viuere, quæ eſt minor proſyllogiſmi, quare eſt cauſa ipſius eſſe, quæ eſt minor ſyllogiſmi probata. In illis autem verbis. *Viuere viuentibus eſt eſſe.* Notandum eſt, quòd viuere poteſt duo ſignificare, ſignificat enim ipſam operationem, vt ſæpè diximus, nam vita eſt operatio, ſignificat etiam ipſum eſſe ſpecificum rei viuentis, qui eſt effectus principalis ipſius formæ; primo enim rem conſtituit; ſecundo dat operationes, hoc in loco ſignificat eſſe ſpecificum, nam de operatione eſſet falſa hæc propoſitio. Viuere viuentibus eſt eſſe, vt notat Sanctus Thomas in prima parte Summæ, quæſtione quinquageſimaquarta, articulo primo, & ſecundo, quare ſumitur hic viuere, prout dicit actum primum; ſic enim eſt ipſum eſſe ſpecificum rei viuentis. Sic igitur ex eo, quòd anima eſt id, quo viuens habet ſuum eſſe ſpecificum, & eſt viuens, oſtendit eam eſſe formalem cauſam, & eſſentiam ipſius viuentis corporis, quæ probatio non eſt noua, quia ſuperius fuit fuſius explicata ab Ariſtotele in textu tertio, & quarto, deinde etiam diſtinctius in vigeſimoquarto, & eſt probatio ab effectu poſteriore, vt etiam in dictis locis notauimus, è quibus hic Ariſtoteles hanc rationem ſumit, nam eſſe, & eſſentia videntur differre ſicut concretum, & abſtractum, abſtractum autem prius natura eſt concreto, & habet locum cauſæ formalis, nā albedo eſt for-

ma albi, id est ratio formalis, qua albũ est albũ. *Amplius, actus eius, quod potentia est, ratio est.* Affert secundam rationem ad probandum, quòd anima sit forma, quæ talis est, Actus, & perfectio materiæ habentis potẽtiam, est ratio, idest essentia & forma rei, anima est actus propriæ materię existentis in potentia ad ipsum, ergo anima est ratio & forma. Patet autem, Aristotelem hic pro eodem sumere formã, & essentiam, & rationem, id est definitionem, & quod quid est, quod etiam fecit in definitione animę vsq; ad decimum textum. Maior patet, quia illud, ꝙ adimplet potentiam materiæ, est actus, potentia enim respicit actum, actus autem est forma, & essentia constituens rem in suo esse specifico. Minor clara est ex definitione animæ, & ex tota ferè præcedenti parte; dictũ est enim, animam esse actum, & complemẽtum, ideoque ex ea, & corpore vnum fieri, quia vnũ fit ex potentia, & actu; & tota ratio clara est, quia illud idem, quod adimplet potẽtiam materiæ est forma rem constituens. Differt autem hæc secunda ratio a prima, quoniam illa sumebatur a composito perfecto, hæc autem a composito imperfecto, & habẽte adhuc esse potentiale, materia enim hominis est homo imperfectus, & potestate homo, ergo illud, qđ est eius perfectio, ad quam est in potentia, est absque dubio hominis forma: in prima autem ratione considerabatur, quod compositũ iam actuatum, & perfectum habet suum esse a forma; ideo paruum est harum duarum rationum discrimen, est enim officium formæ esse id, quo compositum iam perfectum dicitur tale, & est officium formæ facere id, quod est potestate tale, actu tale. *Manifestum autem est, quòd & cuius gratia causa anima.* Probat, quòd anima sit etiam causa finalis, & primo loco sumit ex secundo libro Physicorum hoc fundamentum fusè declaratum in calce eius libri. Natura quicquid agit, propter finem agit, & hoc etiam hic declarat a simili dicens, *vt enim intellectus gratia alicuius agit,* nobis enim, qui intellectum habemus, & per ipsum agimus, scilicet, per illum, qui dicitur intellectus practicus, notum est, & familiare, quòd intellectus agit propter finem, nos enim ipsi intellectu agimus propter finem, per intellectum igitur tanquam nobis notiorem (quantum ad hoc, quod agit propter finem) Phylosophus declarat naturam agere propter finem. Docuit autem in Textu octuagesimo primo secundi Physicorum, quòd finis naturæ est ipsa forma, natura enim disponit materiam propter receptionem formæ, & forma est illud, quod acquisitum terminat operationem naturæ, cessat enim operatio naturæ acquisita forma. Hoc iacto fundamento, Aristoteles ita ratiocinatur. Id, cuius gratia agit natura in productione animatorum, est finis ipsius naturæ, hoc est causa finalis eorum, quæ in tali productione fiunt a natura, at anima est huiusmodi, id est, est illud, cuius gratia natura omnia facit in productione animatorum, igitur anima est finis naturæ, & causa finalis omnium, quæ in viuentibus a natura fiunt. Maiorem ponit Aristoteles ijs verbis, *& hoc est ipsius finis,* idest, id, cuius gratia agit natura, est finis naturæ; hinc enim sumitur maior prædicta in animantibus solis. Minorem ponit, cum inquit, *huiusmodi autem in animalibus anima.* Omnia postea, quæ sequuntur pertinent ad declarationem ipsius minoris. Maior ex fundamento iacto manifesta est, sed ad eius plenam intelligentiam notandum maximè est id, quod scripsi alias de causa finali in calce secundi libri mei de medio Demonstrationis. Finis respectu efficientis dicitur mouere illud ad agẽdum, & dicitur causa finalis, non tamen eiusdem efficientis, mouet enim finis efficiens primarium, & non est eius causa finalis, est autem causa finalis efficientis secundarij, & instrumentalis, sed non mouet ipsum. Faber facit ferram gratia incisionis, incisio mouet fabrum ad efficiendam ferram, non mouet ferram, & est causa finalis ferræ non fabri. Nec tamen se mutuò consequuntur, si quid enim est finis agentis primarij, illud statim intelligitur esse causa finalis agentium secundariorum, quæ ipsius gratia fiunt: & è conuerso, si est causa horum finalis, mouit etiam agens primarium ad eorum fabricationem. Sic igitur natura tanquam primarium agens facit materiam, vel saltem dispositiones materiales propter receptionem formæ, vt in viuentibus facit organicas partes propter animam, tanquàm propter finem, qui mouit quidem naturam, sed est causa finalis ipsius materiæ, id est, partium organicarum. Aristoteles igitur dicens, id cuius gratia agit natura, esse ipsius finem, intelligit vt mouentem sed vt inde colligamus illud esse causam finalem eorum, quæ a natura aguntur propter formam. In propositione autem minore consideranda sunt illa verba ab Aristotele adiecta, *secundum naturam,* quorum puto hunc esse sensum. Natura agens propter finem, non semper finem illum assequitur, sed quandoque impeditur, & ex eius actione fit aliquid, quod ab ipsa non intendebatur, ideoque fit quidem a natura, sed non secundum naturam, hoc est non secundum intentionem naturę, quare non est finis. Aristoteles igitur dicit, quòd anima non solum terminat operationes naturæ, sed est etiam secundum naturam, sic enim dicit, animam esse finem a natura intentum in productione animatorum. Deinde quando dicit, *omnia enim naturalia corpora,* declarat minorem, & declaratio clara est, ex iis, quæ modo diximus, & sumitur etiam ex iis,

quæ

quæ dicta sunt in primo libro de partibus animalium capite primo, & vltimo, vbi dictum est, quòd omnia ipsa animalium corpora sunt instrumenta facta propter animam, quia distincta sunt in varias organicas partes, quibus vt instrumentis anima vti debet. Volens igitur Aristoteles declarare minorem, quæ erat, quòd anima est finis naturæ, in productione animatorum, dicit corpora ipsa, id est partes corporeas organicas tam animalium, quàm plantarum esse instrumenta animæ, & facta a natura propter animam tanquam propter finem, vt nos modo dicebamus. Ideo aduertendum, ne in horum verborum constructione cum latinis erremus, qui dicunt omnia naturalia corpora tam animata, quàm inanimata esse propter animam, & ipsi aliquo modo inseruiunt. Sed hæc non est mens Aristotelis, vt patet in Græcis verbis, intelligit enim naturalia corpora partes instrumentales animatorum, quia constructio ita est facienda. Omnia naturalia corpora, sicut animalium, ita & plantarum sunt instrumenta animæ tanquam gratia animæ existentia; partes enim viuentium corporeæ propter animam sunt tanquam propter finem, & ita anima est earum causa finalis, quia fuit finis mouens naturam ad talium corporum fabricationem. Cũ enim sit prædita varijs potentijs, postulauit etiam varias instrumentales partes, quæ illis potentijs inseruient; Verba Græca sunt καθάπερ τὰ τῶν ζώων οὕτω τὰ τῶν φυτῶν, quare articulus τὰ indicat hæc verba referri ad illa, πάντα τὰ φυσικὰ σώματα, & est res manifesta. *Dupliciter autem dicitur ipsum cuius gratia.* Quia dixerat, animam esse finem, & ipsius gratia esse ipsa animatorum corpora, subiungit hic distinctionem finis eandem, quam attulit etiam supra in textu trigesimoquinto. Finis duplex est, finis cuius, & finis cui, sed cum non exprimat, vtro duorum modorum velit animam esse finem, id nobis considerandum relinquitur. Quicquid alij dicãt ego puto animam vtroque modo esse finem, cum & informet corpus, & vtatur corpore iam à se informato, quatenus enim informat est finis cuius, eius enim gratia disponitur materia, quare omnis forma, quatenus est forma, est finis cuius; quatenus autem anima vtitur corpore informato, & ipsum corpus ad eam refertur vt instrumentum, non vt materia, eatenus anima est finis, cui: natura enim ipsi animæ tale instrumentum parauit, quo vteretur, finis enim cuius gratia instrumenta fabricantur, est operatio; finis autem, cui fabricantur, est ipsum operans, & vtens instrumentis illis, vt in viuentibus anima, & hoc tantum respexit hic Aristoteles. Operans autem, & vtens dupliciter dicitur, ipsum quidem animatum vt quod, anima verò vt quo ipsum operatur, & instrumentis vtitur, ideo vtrunque dicitur finis cui. Sed Auerroes in Commentario quædam dicit, quæ hac in re dubium faciunt; declarans enim hanc distinctionem finis, inquit, animam esse finem, cuius, respectu corporis accepti pro materia, totum autem compositum est finis, cui, respectu corporis, & animæ, est enim & anima, & corpus propter animatum tanquam finem cui. Hoc autem si verum est, non videtur anima esse finis cui, quia talis finis nõ potest dirigi in alium finem. Sed soluitur dubium, quia sumit Auerroes animam vt formam, non vt vtentem, nam quatenus est forma, eatenus est finis materiæ, vt finis cuius, & vtraque pars est propter compositum, vt finem cui, finis enim agentis, formam de materia educentis est generatio compositi, dum autem sumitur anima vt vtens corpore animato, iam a se informato, hoc modo est finis cui, respectu partium instrumentaliũ, ita tamen, vt intelligatur vtens non vt quod, sed vt quo, sic enim non duo sunt vtentia, sed vnum, quod vtitur per vim animæ tanquam principium sibi insitum. Id quoque aduertendum est, quòd cum dicimus, corpus tanquam materiam dirigi in animam tãquam formam, & finem cuius, intelligimus animam cum tota sua perfectione, hoc est operantem non otiosam; hic enim est finis naturæ in eductione formæ per generationem. Hoc dico ad excludendum errorem multorum, qui dicere solent operationem esse finem cuius gratia respectu animæ, & animam esse propter operationem, hoc autem apud Aristotelem nunquam comperiemus, operatio enim aliquam dicitur causa finalis respectu vtentis, sed respectu instrumentorum, quibus vtitur ad operandum, anima enim ipsa ab Aristotele vocatur finis respectu materiæ, finis autem intelligitur quoddam perfectum, & absolutum, non quid imperfectum, ideo anima cum omnibus suis operationibus est finis naturæ, & causa finalis materiæ, operationem verò, quæ est accidens, dicere causam finalem ipsius animę, vanũ omnino est, quia causa finalis debet esse quid nobilius eo, quod eius gratia est, anima tamen est substantia, proinde nobilior omnibus suis operationibus. *At verò & vnde primum, qui secundum locum motus, anima est.* Tandem probat Aristoteles, quòd anima sit causa efficiens, nempè respectu operationum viuentis corporis, & quia solet effectricem causam vocare causam vnde motus, ideo probare nititur, ꝙ anima est causa, & principium motus in corpore viuente, sic enim patebit, eam esse causam efficientem. Primum quidem considerans motum principalem, qui est motus localis dicit animam in animalibus esse primum principium, huius motus, nam alia quoq; sunt mouentia secundaria, & instrumentalia, vt mẽbra, & spiritus, sed anima est motor primus.

Verum quia per motum localem non ostenditur, quod omnis anima sit principium motus, sed solum ostenditur de sensitiua, ac de intellectiua, vtraque enim est principium motus localis in homine, in brutis autem perfectioribus sola sensitiua, quoniam motus hic neque omnibus viuentibus competit, nec omnibus etiam animalibus, ideo Aristoteles pergit considerans alias species motus, & ostendit, animam esse principium motus sensationis, quæ est alteratio quædam. (sumitur enim hic sensus pro operatione, quæ dicitur sensatio) est autem alteratio, quia est quædam impressio qualitatis in organo sensus, licet sit qualitas spiritalis, ideo cum hæc non sit propriè dicta alteratio, Aristoteles dicit. *Quædam alteratio esse videtur*. Satis enim habet ostendere, quod modo aliquo anima est principium etiam alterationis. Quod autem huius motus principium sit anima, manifestum est (inquit Aristoteles) per inductionem, nihil enim sentit, nisi habeat animam, vt in singulis sentientibus notare possumus. Ex hoc loco colligere possumus, quòd sensus non solum passiuè concurrit ad sensationem, vt Aristoteles in capite de sensu dicturus est, sed etiam actiuè, quia non ostenderetur, quòd sensitiua anima sit causa efficiens sensationis, si sentire esset solum pati, sed oportet etiam animam actiuè concurrere, reuera enim sentire est pati, quatenus organū animatum recipit speciē, sed eatenus est etiam agere, quatenus anima speciem receptam iudicat, nam sine iudicio non fit sensatio, sed hoc non est præsentis speculationis. Sed quia per sensum non ostenditur, quòd omnis anima sit principium motus, sed quod sola sensitiua de vegetali autem nondum probatum est, ideo tandem Aristoteles per tertiam speciem motus, quæ est augmentatio, probat quod anima est principium motus, & hoc competit soli vegetali, quia augere est eius propria operatio, vt alibi dictum est. Quod autem huius motus principium sit anima, facile probat Aristoteles, & argumentatur a nutritione ad augmentationem, quia notius est de nutritione, quòd solis competat animatis, quàm de augmentatione, & inquit. Quicquid augetur nutritur, non enim fit augmentatio, neque diminutio sine nutritione, at nihil nutritur, nisi sit viuēs, quod per inductionem manifestum est in omnibus, nam & animalia, & plantæ omnes eatenus nutriuntur, donec viuunt, post mortem non nutriuntur. Dicit autem Aristoteles, *augmentatur naturaliter*, ad excludendum augmentum impropriè sumptum, quale est augmentum ignis, & corporum inanimatorum, hæc enim in hoc sensu non dicuntur augeri naturaliter, quia non a principio interno, natura enim est principium internum motus, ideo omnis motus, qui fit ab interno principio rei motæ, est motus naturalis, huiusmodi est sola augmentatio viuentium, illa verò, quæ est inanimatorum non est naturalis hoc pacto, licet alio modo possit fortasse vocari naturalis, cum modo aliquo sit operatio naturæ. Notant aliqui, Aristotelem hic ostendere, quòd anima est causa effectrix operationum, nihil dixisse de intellectione, sed solum nominasse nutritionē, augmentationem, sensum, & motum, quæ ad alias animæ partes pertinent, quod factum esse dicunt ad excludendum partem intellectiuam, de qua Aristoteles hic non loquitur, vnde colligunt; quòd etiam prius quando ostendit, quod anima sit forma non considerauit intellectiuam, sed alias tantum animæ partes. Sed vana est hæc eorum consideratio, quia merito Aristoteles hic non nominauit intellectionem, est enim operatio adeo sublimis, & plena difficultatibus, vt nihil de ipsa dicere potuerit, qualis nam motus sit, præsertim cum non fiat in organo proprio, proinde non videatur dici posse alteratio, quia nulla pars corporis afficitur, nec reali affectione nec spiritali. Hęc fuit causa cur intellectionis mentionem non fecerit, sed non, quia partem intellectiuam excipere voluerit; immo eam cōplexus est, nam dixit, motum progressiuum fieri ab anima, in tertio autem libro in tractatu de potentia motiua docet motum in homine fieri non a solo sensu, sed etiam ab intellectu, ergo etiam intellectus est causa motus, & ita per motum localem, satis ostenditur, quòd pars intellectiua est principium efficiens operationum. Adde, quod licet Aristoteles hic de omni anima hæc dicat, tamen occasio huius sermonis, ac scopus est anima vegetalis, de qua statuere hoc fundamentum voluit, quòd est causa efficiens nutritionis, & augmentationis, ideo postremo loco hoc dixit, quia erat eius principale consiliū, & ita facit connexionem claram huius partis cum sequente, in qua considerabit aliorum errores, qui non cognouerunt nutritionem, & augmentationem fieri ab anima. Nil igitur mirum, si de ceteris animæ partibus breuius, & obscurius locutus est Aristoteles. Hoc autem, quod hic dicitur, animam esse causam in triplici genere causæ, dicitur etiam in primo capite primi libri de partibus animalium. Dubitatur etiam de eo, quod dixit Aristoteles, omnia animalium, & plantarum corpora esse instrumenta animæ, per hoc enim videtur partem intellectiuam exclusisse, cum in tertio libro dicat, hanc nullam habere organum proprium. Sed dicendum est, intellectum propterea non excludi, etsi enim non habet organum proprium, tamen inseruiunt, ac ministrant ei omnia organa potentiarum organicarum, remotè igitur, & per potentias inferiores vtitur organis omnibus, sed nullo proprio, ideo dicebat Auerroes in Commentario

tario quinto tertij libri, quòd totum hominis corpus est instrumentũ ipsius intellectus, cum ipse omnibus hominis partibus, & facultatibus, & toti hominis corpori imperet, & ita instrumentis vtatur non per seipsum, sed per potentias inferiores.

TEXTVS XXXVIII.

Empedocles autem non bene dixit hoc, addens augmentum accidere plantis, deorsum quidem cum radicantur, propterea quòd terra sic fertur secundum naturã, sursum autem propterea quòd ignis similiter. Neque enim sursum, & deorsum bene accipit, nõ enim idem sursum, & deorsum omnibus, & ipsi vniuerso, sed vt caput animalium, sic radices plantarum sunt, si congruit instrumẽta dicere diuersa, & eadem operibus.



DECLARATA veritate, quòd operationes proueniunt ab anima, & inter eas nutritio, & augmentatio, hic Aristoteles se confert ad antiquorum errores refellendos, qui nutritionem, & augmentationem nõ in animam, sed in aliam causam referebant; Incipit ab errore Empedoclis, quem in hoc textu, & trigesimonono sequente considerat, ac reijcit. Empedocles dicebat, causam augmentationis in plantis non esse animam, sed naturalem motum elementorum, cum enim planta ex elementis constet, terra, cum sit grauis; inferam plantæ partem petens, nempe radicẽ, eam nutrit; ignis verò, qui leuis est, ad superam partem ascendens, eam nutrit, scilicet ramos, & folia. Hanc sententiam, Aristoteles carpit in duobus. Primo in hoc textu, altero in sequente. Hic illi obijcit, quòd non bene acceperit in planta superam, & inferam partem dicens radices esse partẽ inferiorem, & ramos superiorem, hoc enim inquit Aristoteles falsũ esse, cum potius è contrario sese res habeat, radix enim est superior pars, rami verò pars inferior. Errorem autem Empedoclis, inquit Aristoteles, ex eo processisse, quòd putauit sursum, & deorsum eadem regula iudicari in singulo corpore animato, ac in mundo vniuerso, vt illud dicatur superius, quod a centro mundi remotius est, & illud inferius, quod eidem centro propinquius est, sic enim vtique radix est inferior pars in planta; attamen non eadem ratione hæ differentiæ statuẽdæ sunt in mundo, ac in singulo viuente, in mundo enim sumuntur in centro, & circumferentia, in viuente autem non a centro, sed a sumptione alimenti, illa enim pars est dicenda superior, ex qua sumitur nutrimẽtum, quare radix in planta est pars superior, rami vero pars inferior, quod probat Aristoteles argumento sumpto ab animalibus Caput animalis vocamus partem superiorem, quia ab ea sumitur alimentum, etiamsi in animalibus brutis hæc non omnino superior sit respectu mundi, cum prona incedant; quoniã igitur instrumenta sunt dicenda diuersa, uel eadem ex operationibus, quæ sunt illorum fines, necesse est, vt, si eadem inspicitur operatio in animali, & in planta, instrumentorum quoque eadem sit appellatio, atqui in planta, & in animali eadem inspicitur nutritionis natura, & sumptio alimenti, ergo sicuti pars animalis, a qua alimentum sumitur, vocatur superior, sic etiam radix plantæ vocanda est pars superior proportione respondens capiti, quia ex ea alimentum sumitur, pars verò opposita inferior. Sciendum hic est, quòd cum quatuor sint potentiæ animæ, quæ distinguunt gradus animatorum, ex tribus sumuntur sex differentiæ positionis in viuentibus. Nam ex parte intellectiua, cum non sit organica, nulla potest differẽtia positionis desumi; in tribus autem reliquis, quomodo res se habeat, docet Aristoteles in quarto capite libri de incessu animalium. A potentia vegetali sumitur appellatio, ac distinctio superioris & inferioris, cum enim communis eius operatio sit alimento uti, ex hac iudicamus sursum, & deorsum, ubi enim sumitur alimentum, ibi dicimus sursum tam in planta, quàm in animali, deorsum verò in his habet aliquam differentiam, nam in animali eam partem vocamus deorsum, per quam excrementa emittuntur, quæ etiam superiori parti opposita est, at in planta ex sola oppositione fit appellatio inferioris partis, non ex emissione excrementi, quia plantæ non habent excrementa, sumunt enim a terra alimẽtum ita præparatum, ut statim sit aptum uerti in substantiam, quare cum nullà fermè elaboratio fiat, hoc est segregatio vtilis a non vtili, non fit excrementum, vel si quod fit, id modicum est, & per ramos, & folia disperditur; animalia verò sumunt alimentum non præparatum, quare ipsum multifariam præparare coguntur, in ore, in ventriculo, in hepate, in corde, in singulis mẽbris, ideo necesse est multa generari excrementa, quę in-

ternè

ternè confimi,& disperdi omnia no possunt, sed per aliquam partem emittenda sunt. A sensu autem iudicamus partem anteriorem,& posteriorem; illam enim anteriorem vocamus in qua vigent sensus. oppositam verò illi posteriorem. Tandem ex motu discernimus dextrū à sinistro; dexteram enim partem vocamus illam,a qua fit initium localis motus,oppositam vero sinistram. Hinc fit, vt plantæ duas tantū habeant differentias positionis,sursum,& deorsum,nō alias quia non habent motum, neque sensum; Zoophyta verò habent sursum,deorsum,ante,retro; at dextrum, & sinistrum non habent,cum non habeant motum. Patet igitur,quòd in viuentibus assignandæ sint hæ differentiæ ex ipsamet viuentium natura, non ex relatione ad vniuersum, hoc est ex situ, quem habent viuentis partes inter se, non ex situ respectu vniuersi sic enim etiam in secundo lib. de Cęlo assignauit Aristoteles Cęlo has differentias ex consideratione propriæ naturæ, & suarum partium inter se comparatione, ideo sursum dixit esse antarcticum polum,arcticum verò deorsum,sed non respectu centri mundi. Ideo nec animalis dextram partem vocamus illam,quæ spectet dextram cęli,vel alterius animalis,sed solum secūdum propriam illius structuram,& habitudinem suarum partium. Hic igitur fuit primus error Empedoclis qui radicem dixit esse partē inferiorem plantæ, quod falsum est, quoniam ex operatione propria radicis iudicamus eam esse similem capiti animalis,& ita esse partem superiorem. . . .

TEXTVS XXXIX.

Ad hæc autem quid est quod continet, quæ in contraria feruntur, ignem & terram? distrahentur enim nisi aliquid erit prohibens. Si verò erit, hoc est anima, & causa augendi, & alendi.



CARPIT Aristoteles Empedoclem in altero, quod ad propositum magis pertinet,nempe in eo, quod ponebat causā augmentationis in planta esse naturalem motum elementorum,& aduersus eum ita argumentatur,si dogma hoc verum esset; oporteret elementa,quæ sunt in planta, separari ab inuicem,& singula petere propria loca,& ita plātam dissolui;at hoc falsum est,quia planta semper nutritur,& augetur,& diutissimè seruatur, ergo falsum est,quòd motus elementorum sit causa augmentationis in planta. Patet consequentia quia si ignis in plantā ascendit ad supera,terra verò ad infera descendit, ad augendas diuersas partes plantæ, deberent ab inuicē hęc elementa separari, cum tendant ad contraria loca, idque omnino necessarium esset, si nihil esset,quod ea cohiberet, ac coerceret, ne separentur. Quoniam igitur falsum est consequēs, quia non segregantur ab inuicem, necesse est in planta aliquid esse ea continens, & eis imperans, hoc autem non potest esse nisi anima, quoniam igitur anima imperat potentiis elementorum,& prohibet ne separentur, ipsa erit causa auctionis plantæ,non uires elementorū, quæ nullum ibi imperium habent,sed obediūt imperio animæ,tenent enim locum materiæ, anima verò formæ,forma autem materiam cōtinet,& moderatur,nō materia formam,quod videmus clarè in motu animalium,in animali enim est propensio elementi dominantis ad descendendum quia est à prædominio graue, anima tamen separat hanc inclinationem, nec sinit corpus animalis cadere, imo imperat,animal quandoque ascendere. Sic etiam in nutritione,& augmentatione facit,nam alimentum graue non minus ad supernas partes mittit, q̄ ad infernas, & spiritus vitales, qui leues sunt, non minus ad infernas partes mittit, quàm ad supernas. Iure itaque Aristoteles reprehendit Empedoclem,qui dominium operationum in plantis attribuit materiæ, non formæ cui sunt attribuendæ.

TEXTVS XL.

Videtur autē quibusdam ignis natura simpliciter causa nutritionis,& augmentationis esse,etenim ipse videtur solus corporum aut elementorum ali, & augmentari; vnde & in plantis,& in animalib. putabit vtique quis hunc esse id, quod operatur.



CONFVTATA opinione Empedoclis,transit Aristoteles ad considerandam sententiam aliorū quorundam,quam in hoc textu proponit,ac declarat,deinde in sequente reprobabit. Putabant illi,causam nutritionis, & augmentationis esse non elementa omnia, ut Empedocles,sed ignem solum. Inquit autem; *simpliciter causa*, ad significandam causam princi-

principalem, quę à nulla superiore coerceatur, nam ipse in sequenti textu testabitur, se nō negare ignem esse causam secundariam, & instrumentalem, animam uerò principalem, penes, quam sit imperium nutritionis, & augmentationis. Sed illi non ponebant ignem, seu calorem esse instrumentum animæ, sed simpliciter causam, idest primam causam, non coercitam ab alia causa principaliore. Quando autem inquit, *Etenim videtur ipse solus corporum, aut elementorum*, adducit rationem, quę illos mouet ad ita sentiendum, hæc autem fuit, quia videbant solum inter elementa ignem nutriri, & augeri, alitur enim rebus combustilibus, & eis augetur, quòd in aliis elementis fieri non uidemus, nō enim habent tātam actiuitatem, quantā ignis, ut possint statim ea quæ apponuntur uertere in suam naturam, cum igitur plantæ, & animalia ex quatuor elementis constent, uidetur solus ignis esse causa, ut uiuentia augeantur, & nutriantur, cum solus inter elemēta nutriatur, cætera enim elementa non possunt esse causa, cum ipsis secundum se nutritio, & auctio nō competant. Quando autem dicit Aristoteles, *Solus corporum, aut elementorum*, dictio *aut* correctiua est, seu declaratiua non enim omnino solus inter corpora augetur ignis, cū etiam corpora uiuentia augeantur, sed solus inter corpora simplicia, quæ elementa dicuntur, proinde ergo est, ac si dicat, solus corporum, idest simplicium. Notandum hic est, quòd licet secundum apparentiam uideatur solus ignis inter elementa ali, & augeri, tamen eadem auctio, & nutritio secūdum rei ueritatem competit omnibus elementis, licet non ita uideatur, eaque est impropriè dicta, quia propriè sola uiuentia nutriuntur, & augentur. Videmus autem etiā aquam per appositionem augę maiorē fieri, & aerem per appositionem aeris, quæ non est nisi iuxtapositio, huiusmodi est etiam augmētatio ignis, generatur enim nouus ignis & apponitur alteri igni, hoc tantum interest, quòd nouus ignis est genitus ab illo altero igne vertente materiam in ignem, quod aqua non facit, uel saltem non ita cito, ut ignis. & hoc facit hanc apparentiam, quod soli igni competat augmentatio, quia uidetur ab ipsa ignis natura uerti combustibile in substantiam, hoc tamen faciunt etiam alia elementa, licet non ita cito, sed saltem post longum tempus, omnia enim sunt actiua, licet minus, quàm ignis, & illa auctio, tam in igne, quàm in aliis est solum appositio, quia desunt illi conditiones ueræ augmentationis declaratæ ab Aristotele in primo libro de generatione.

TEXTVS XLI.

Hic autem concausa quidem quodammodo est, nō tamen simpliciter causa, sed magis anima; ignis enim augmentum in infinitū abit, quousque fuerit cōbustibile, natura autem constantium omnium terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti, hæc autem animæ sunt, sed non ignis, & rationis magis, quam materię.



EXPENDENS Aristoteles illorum opinionem, declarat, in quo sensu admitti possit, & in quo sensu sit falsa, & inquit: Si intelligamus ignem esse cōcausam quodammodo nutritionis, idest instrumentum causæ principalis, sententia vera est, calor enim est causa nutritionis, non tamen primaria, sed gubernatus, & coercitus ab anima. Dicit, *quodam modo*, ad significandum, quòd ignis non est ita concausa ipsi animæ, vt sit æqualis virtutis, & ad nutritionem æquali imperio cum anima cōcurrat, sed ut illi subiectus, & ut eius instrumētum. Deinde quando dicit, *Non tamen simpliciter causa*, ponit sensum falsum eius opinionis, si namque intelligant ignem esse simpliciter causam, idest primariam causam nutritionis, falsa est eorum sententia, quia non ignis, sed anima est causa primaria, quod Aristoteles ita probat: Auctio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat cōbustibile, quo augeatur, sed animatorum auctio non procedit in infinitum, terminatur enim ad certam quātitatem, ergo auctio animatorum non est ab igne, sed potius ab anima, anima enim regit potentiam ignis, nec permittit ignem operari secundum eius totam potentiam, quod quidem multis quoque artificibus contingere uidemus, qui vtuntur igne, ut ad liquafaciendum aurum, vel comburendum aliquid, non enim permittunt, ignem agere, quantum agere potest, sed regunt, ac limitant eius actionem ad certos usque terminos, determinatio enim fit ab agente principali, non a secundario, & instrumentali, quod indefinitum esse solet. Serra potest secare omnia ligna, neque habet ullum terminum suæ operationis, sed artifex secans præscribit ei certum terminum, quousque debeat secare. Sic igitur augmentatio animatorum non fit ab igne, quia terminata est, ignis autem nullos sibi terminos pręscribit in sua augmentatione, fit ergo ab anima, & rationabiliter, quia elementa in mixto habent locum materiæ, anima verò formæ, terminatio autem, limitatio, & regimen debet tribui formæ, non materiæ. Hæc

est

est (ut ego puto) Aristotelis ratio, sed est difficultas maxima in expositione verborum, sunt enim in contextu duo dicta, quæ inter se pugnare videntur. Vnum est: Auctio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat combustibile; Alterum est: Omnium natura constantium terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti, ex hoc enim secundo sequitur, quod etiam ignis habet terminos suæ magnitudinis & sui incrementi, cum sit corpus natura constans, quomodo ergo per primam propositionem dicitur incrementum ignis procedere in infinitum? Auerroes, Ioannes Grammaticus, Aegidius & Albertus, limitant secundam propositionem, ut solum intelligatur de animatis, non de omnibus corporibus natura constantibus, vt Aristoteles dicat, omnium natura constantium propriè augmentabilium (hæc autē sunt sola animata) terminus est magnitudinis, & augmenti: sic autem tollitur contradictio, quia sub secunda propositione ignis non continetur. Remanet tamen difficultas in prima propositione, quomodo ignis possit augeri in infinitum, cum mundus sit finitæ magnitudinis, nec detur moles aliqua infinita. Hanc Latini ita soluunt. Si ignis consideretur secundū se, & secundum propriam naturam, ei non repugnat in infinitum augeri, dummodo ei subministretur cōbustibile: sed ratione ordinis vniuersi hoc impossibile est, quia datur certa quantitas ignis, qua non datur maior; Hoc est, secūdum potentiam Logicam potest ignis augeri in infinitum, quia secundum eius propriā naturam id ei non repugnaret, at repugnat naturæ vniuersali, quæ ob id etiam prouidit, ne semper haberet combustibile, hic enim vocatur combustibile id tantum quod facile in ignem verti potest, res autem aliæ præter ignē, præterquam quod omnes habent molem finitam, non possunt etiam dici cōbustibiles, quia natura fecit virium æqualitatem in elementis, quare alia resistunt igni. Aduertendum tamē, quòd primaria ratio, cur ignis non in infinitū augeatur, non est assignanda ipse defectus materiæ cōbustibilis, vt aliqui Latinorū assignāt, sed potius intentio naturæ vniuersalis, cui hoc repugnat, ideoque non dedit ei materiam cōbustibilem infinitam. Sed posteriores omnes hanc Latinorum sententiam impugnant, primo, non admittunt illam expositionem secundæ propositionis, quòd omnium natura constantium intelligamus animatorum; dicunt enim, Aristotelem vniuersaliter loqui, & omnia naturalia corpora complecti etiam ignem, omnia enim sunt naturalia corpora, ut dicitur in principio secundi Physicorum, & alijs in locis. Confirmāt authoritate Aristotelis primo Physicorum trigesimosexto, vbi disputans contra Anaxagoram dicit, omne corpus naturale habere determinatam magnitudinem in maximo, & in minimo, neque de animatis tantum ibi loquitur, sed vniuersè de omnibus, vt ibi patet. Addunt etiam rationem: quia quodlibet naturale corpus habet propriam formam, at formæ est terminare, ergo omnis forma requirit propriam quantitatem terminatam, nec potest stare cum infinita mole. Hinc colligunt etiam expositionem primæ propositionis falsam esse, qua dicebant Latini ignem secundū propriam naturam posse in infinitum augeri; at (dicunt isti) dicere secundum propriam naturam, est dicere secundum propriam formam, huic autem repugnat infinitudo, licet materiæ nō repugnaret, quare Latini id, quod conuenit materiæ, attribuunt formæ. Igitur posteriores omnes in hoc consentire videtur, quòd omnia natura constantia hic debeant vniuersaliter accipi, etiam pro elementis. Vt autem contradictionem tollant, nituntur limitare primam propositionem Aristotelis, quod faciunt varijs modis, vt legere possumus apud Ioannem Gandauensem hic, & apud Zimarā in Theorematе sexto, & in aliorum multorū scriptis, quæ circumferuntur; Duo autem sunt modi præcipui, unus Zimaræ in loco prędicto, alter Gandauensis, Zimara dicit, quòd quando Aristoteles inquit, ignem aptum esse augeri in infinitum, non sumit ignem, vt per se subsistē tem, tanquam naturale corpus, sed ut naturam animati corporis una cum alijs elementis; quā sententiam etiam quidam recentior sequitur, dicens infinitudinem conuenire materiæ, finitudinem uerò formæ, ideoque ignem, quatenus secundum se consideratur, ut corpus natura constans, determinatam habere quantitatē, quam nō potest excedere; sed quatenus in corpore animato habet locum materiæ, ipsi quatenus materiæ non repugnaret crescere in infinitum, sed cohibetur ab anima. Hæc tamen sententia non uidetur probanda, quia reuera manifestum per se est, Aristotelem hoc dicere de igne per se considerato, nō autem in mistione; inquit enim, ignem esse aptum augeri in infinitum dum habet combustibile; hoc autem non conuenit igni existenti in mistione, is enim non comburit, sed manifestum est id competere igni per se subsistenti. Nec potest aliud Aristoteles intelligere, quia sumit hoc tanquam manifestum, non est autem manifestū nisi de igne separato, & Aristotelis argumentatur ab igne separato, ad ignem, qui est in misto, ut uis argumenti in hoc consistat. Eadem esse debet natura ignis in misto, & extra mistū, ergo si in misto est causa prima augmentationis, deberet augere in infinitum, quia etiam per se subsistens crescit in infinitum, dum habet combustibile, sic enim Aristoteles argumentatur de noto ad ignotum. Confirmatur: quia etiam illi antiqui hoc argumento utebantur, nam ex natura ignis separati, qui maximè omnium

nisi uidetur augeri, argumentabantur de igne, qui est in misto animato, & in eum referebant causam auctionis ipsius animati corporis. Patet igitur, Aristotelem dicentem ignem posse augeri in infinitum, loqui de igne per se subsistente, quare prædicta contradictio adhuc viget. Gandauensis autem fatetur quidem Aristotelem de igne separato dicere, quod potest crescere in infinitum, sed dicit eum loqui de igne non secūdum propriam naturam, sed respectu magnitudinis corporum animatorum. Quod enim ignis secundum se possit in infinitū crescere, hoc dicit esse mendacium, sed dicitur augeri in infinitum respectu magnitudinis oīum animatorū quatenus potest augeri supra quantitatem cuiuslibet animati corporis; data enim maxima viuentis quantitate, vt Elephantis, vel piscis, vel magnæ arboris, ignis potest augeri ad maiorem molem, dummodo habeat combustibile. Hæc quoque expositio mihi videtur parum consona verbis Aristotelis, qui absolute dicit, ignem esse aptum augeri in infinitum, dum habet combustibile, nec vllam facit comparationem cum quantitatibus animatorum. Nec videtur etiam satis propria, nec congrua locutio augeri in infinitum pro eo, quod est excedere omnem animatorum quantitatē, sed propriè significat augeri supra quamlibet datam quantitatem, siue alienam, siue suam; quocunque enim dato igne, videtur dari posse maior per additionem combustibilis. In hac igitur amplitudine uidetur sumendum dictū Aristotelis præsertim cum hi omnes dicant, alteram propositionem Aristotelis, proferri cōmunissimam de omni corpore natura constāte, non de animatis solum. Ego puto primā sententiam Latinorum, & Auerrois de sensu secundæ propositionis verissimam esse, videlicet, quòd Aristoteles dicens omnium natura constantium terminus esse magnitudinis, & augmenti, loquatur de solis animatis, dicit enim terminos esse augmenti, & augmentum propriè sumptum solis competit animatis, ignis autem augmentum non uocaret Aristoteles simpliciter augmentum, sed augmentū ignis, sicuti cadauer non uocatur homo, sed homo mortuus. Clarius etiā hoc significant sequētia uerba, cū Aristoteles ait: *Hæc autē animæ sunt*, hæc idest terminus, & ratio magnitudinis & augmenti ab anima sunt, asserit ergo de se solis animatis eam propositionem protulisse. Præterea notanda est dictio aduersatiua, quando Aristoteles dicit: *Natura autem constantium*, prius enim de igne loquens, dixerat eius augmentum in infinitum procedere, postea subiungit, & natura constantium, quare contradistinguit natura constantia ab igne, nec sub secunda propositione vult ignem cōtineri; ideo verba Aristotelis cōsiderans Zimara in illo sexto, Theoremate, uidetur suam sentētiam correxisse; inquit enim Aristotelem vniuersè de omnibus naturalibus corporibus dicere, quòd habent terminum suæ magnitudinis, & augmenti, sed in margine libri legitur additio ab eo facta, qua dicit illam propositionem Aristotelis solere accipi quidem ut vniuersalem in omnibus naturalibus corporibus, attamen id esse præter mentem Aristotelis, qui eam protulit de solis animatis, ut eius verba declarant. Sed quamuis hi in hoc bene senserint, quod secunda propositio Aristotelis sit intelligenda de solis animatis, tamen nec huius, nec alterius propositionis sensum, vel ipsorum aliquis, uel aliorum assecutus est, hoc enim intellecto, vt mihi videtur, omnis hac in re difficultas tollitur. Aristoteles facit syllogismum in secunda figura, cuius maior est prima propositio, secunda uerò minor, negando enim de augmento ignis medium terminum, quem affirmat de augmentatione viuentium, concludit augmētationem viuentium non esse ab igne. Dico igitur maiorem propositionem, quæ est, augmentum ignis ali in infinitum, donec habet cōbustibile, non ita esse intelligendam, quòd ignis seu secundum potentiam naturalem, seu secundum potentiam Logicam possit in infinitum crescere, quicquid enim de hoc sit Aristoteles hoc non considerat, sed solum dicit, quòd non cessat augmentum ignis donec habet cōbustibile. Vtar exemplo clariori, si quis dicat, te semper amabo, falsa est propositio absolutè prolata, idest sumendo semper pro tempore perpetuò, quia ille non viuet perpetuò, potest tamen esse vera cum hac limitatione, te semper amabo, donec uiuam, sic enim non significatur tempus æternum, sed sola perseuerantia dilectionis durante uita, & totalitas uitæ meæ. Non habent igitur eundem sensum hæ duæ propositiones, te semper amabo, & te sēper amabo, dum uiuam, cum una sit uera, altera falsa: ita Aristoteles non dicit absolutè, qđ ignis augeatur in infinitum, fortasse enim hęc esset falsa, sed addit hanc limitationē, donec habet cōbustibile, quare nil aliud significat, quā perseuerantiam incrementi præsente combustibili, seu totalitate illius temporis quo illi alimentum suppeditatur, quæ in igne manifesta est, & omni dubio caret, quoniam non terminatur crementum ignis, dum habet combustibile, sed solum deficiente combustibili. In eodem sensu est intelligenda propositio minor, videlicet, augmentatio corporum natura constantium, idest animatorum, terminatur etiā dum alimento vtuntur; viuentia enim postquā desierunt augeri, alimento diutissimè uti non possunt, idest non toto tempore, quo illis suppeditatur alimentum, perseuerant augeri, unde sequitur in Cesare, ergo animatorum augmentum nō est ab igne; vel in Camestres hoc pacto. Augmentum ignis perseuerat semper, donec

donec habet combuſtibile, quod eius pabulū & alimentum eſt; viuentium autem augmentatio non perſeuerat, donec viuunt alimento, ergo viuentium augmentatio, non eſt augmē tatio ignis, ſeu non eſt ab igne, ſed eſt ab anima, quæ eſt forma, & habet imperium omniū operationum, quæ fiunt in ipſo viuente corpore. Secundum hanc expoſitionem non eſt opus diſputare, an ignis poſſit in infinitum augeri, cum hoc ſit à præſente loco penitus alienum. Quòd ſi quis petat, quid ego hac in re ſentiam, credo poſſe defendi opinionem illorum, qui dicunt, eſſe quidem impoſſibile abſolutè loquendo, quia natura vniuerſalis, & ordo vniuerſi repugnat; eſſe tamen poſſibile igni, quatenus eſt ignis ſecundum potentiam Logicam. Non eſt enim eadem ratio de animatis, & de inanimatis, animata enim ſunt organica, & ad vſum organorum, & ad edendas varias operationes requirunt certam quantitatem intra quoſdam terminos quadam latitudine comprehenſos, ita vt ſecundum propriam naturam, nec poſſint maiorem, nec minorem habere quantitatem, ſi viuere debeant; inanimata verò non ſunt organica, necullam certam figuram, certamue quantitatem poſtulāt, ideo non video, cur quocunque igne dato poſſit ei repugnare, quòd detur maior. Argumenta verò, quæ aduerſus hanc ſententiam a poſterioribus adducuntur, facilè ſolui poſſunt. Ad primum, cum dicunt, Ariſtotelem vniuerſaliter loqui dicendo omnia naturalia corpora, dico Ariſtotelem ſeipſum interpretari ſequentibus verbis, quæ indicant ipſum non ſignificare niſi animata. Ad Ariſtotelem autem in textu trigeſimoſexto primi Phyſicorum dico, clarū ibi eſſe, quòd Ariſtoteles ſumit argumentum a ſolis animatis, ab animali enim argumentatur ad partes animalis; Totum animal habet determinatam quantitatem in maximo, & in minimo, ergo etiam partes animalis, ut caro, & os; de elementis autem patet, quòd ratio illa non haberet locum. Et quamuis Ariſtoteles ibi diſputet contra Anaxagoram uniuerſaliter loquentem de omnibus rebus quæ commiſſę erant in illo Chaos, tamen Ariſtoteli ſatis eſt, ad deſtruendam poſitionem vniuerſalem probare hanc particularem, aliqua ſimilaria habēt maximum, & minimum, hoc enim facilè oſtēditur de ſingularibus, quæ ſunt partes animatorum ſumpto argumento a toto ad partes. Sed præterea dico, quòd etiam concedendo, quòd mens Ariſtotelis ibi ſit, vt id, quod probat de carne, intelligatur de omnibus, etiam de Elementis, quòd habeant maximam, & minimā quantitatem, hoc tamen non repugnat ſententiæ noſtræ. Nam & nos fatemur, ſingulum elementum habere maximam quantitatem, qua maior non datur, licet enim hoc non ſit ex ipſa propria elementorum natura, ſed ex ordine vniuerſi, & ex natura vniuerſali, hoc nihil refert, ſatis enim eſt, ſi aſſeramus maximam quātitatem in ſingulo elemento, quæcunque huius cauſa eſſe dicatur, res enim ibi attenditur, non cauſa; & ſatis eſt ſi ſecundum potentiā naturalem id, quod dicit Ariſtoteles, confiteamur, licet negemus ſecundum potentiam Logicam, quia hunc ipſe ibi non conſiderat, proinde id negare ſecundum potentiam Logicam non officit ſententiæ Ariſtotelis. Ad illam demum rationem, cum dicunt, formæ eſt terminare, ergo non poteſt eſſe de ratione formæ ignis, quòd ſit augmentabilis in infinitum, dico nullam eſſe iſtam conſequentiam, non enim ponimus dari ignem actu infinitum, neque potentiam, vt acquirat quantitatem infinitam, hoc enim impoſſibile eſt; ſed dicimus, ꝙ data quacunque ignis quantitate, nō repugnaret igni ſeruari ſub maiore, dummodo ordo vniuerſi id pateretur. Sic autem dicimus, ignem ſemper terminari certa quantitate quantaſcūque ſit, & illa terminatio ſit a forma ignis, ſiue ſit maior ignis, ſiue ſit minor; ſed hæc forma vt imperfecta uidetur habere conditionē quādam mediam inter formam perfectiorem quę eſt anima, & materiam primam; forma enim corporis animati dat quantitati terminum, & certum terminum cum quadam tamen latitudine; forma verò elementi dat quantitati terminos, ſemper enim forma terminat, at non dat terminos certos, quia ſtare poteſt, cum qui buſcunque, materia autem nec certum aliquē terminum dat, nec omnino terminum. Quòd igitur forma ignis det igni aliquem terminum quantitatis, id facit, quia eſt forma: quod autē non magis hunc, quam illum, id prouenit ex eius imperfectione. Aliqui etiam è contrario argumentantur aduerſus illud, quod diximus, naturam vniuerſalem poſtulare ſummā ignis quantitatem, qua non detur maior & dicunt: Supponamus ignem habere maximam quantitatem, quam ſecundū ordinem uniuerſi habere poſſit, ei apponatur palea, comburetne illam, an non comburet? Dicere, quòd non cōburet uanum eſt, nam agens naturale a nullo impeditum, appropinquatum patienti diſpoſito, neceſſe eſt ut agat; itaque ſi comburet, fiet ignis maior maximo. Sed hęc eſt cauillatio manifeſta, nec bene ad eam reſpondent illi, qui dicunt, quod non comburet paleam; hoc enim eſt omnino abſonum rationi. Ego verò dico, quòd comburet, nec tamen ob id ſequetur, dari ignē maiorem maximo, tum quia hæc additio eſt inſenſibilis, & nullam prorſus comparationē habet cum toto igne; tum etiam quia nunquā ceſſat mutua tranſmutatio elementorum inter ſe, ideo ſi igni maximo fiat additio non ſolum parui ignis, ſed etiam notabilis quantitatis, fit in alia parte mundi corruptio alicuius partis ignis, adeo ut totum elementum nunquam

quam excedat illam quantitatem, quæ maxima esse statuitur, certum enim est, hac vicissitudine elementa seruari, alicubi enim nunc est æstas, & generatur plurimum ignis, hic verò est hyems, & corrumpitur multum ignis, & generatur plurimum aquæ, hoc modo seruatur æqualitas virium in elementis. Aliqui sunt, qui putant hoc Aristotelis argumentum contra antiquos nihil habere roboris; dicunt enim Aristotelem argumentari ab igne separato, ad ignem in mistione, quæ est inualida cõsequentia: nam ignis separatus habet suas vires integras, ideo maximè actiuus est, & maximè augeri potest, & in infinitum; at ignis in misto habet suas vires refractas, ob id minus auget, & vsque ad certos terminos quantitatis, quare illi antiqui hoc modo facilè soluerent argumentum Aristotelis. Ego verò dico, hanc instantiam esse quidem efficacissimam sequẽdo aliorum expositionem, sed secundum nostram expositionem nullius esse momenti, & argumentum Aristotelis validum esse, nam fatebitur Aristoteles, quòd ignis separatus magnam, ac velocissimam actionem facit, ignis verò in misto, vt minus potens, facit minorẽ, & tardiorem; nulla tamen est ratio, cur non semper contineat auctionem, dum animal viuit, & alimento utitur, continua enim alimenti appositio deberet facere auctionem incessantem usque ad finem vitæ si ab igne prouenit, quia etiam ignis separatus nunquam desinit augeri, donec habet combustibile quo augeatur, sic igitur expositio nostra maximè cõprobatur. Dubitant hîc multi, quia dicens Aristoteles, ignem in nutritione esse concausam, videtur significare, quòd in viuentibus dominetur ignis aliis elementis, cum agat, & conuertat alimentum in substantiam nutriti, sed oppositum legimus apud Aristotelem secundo de generatione quadragesimonono, vbi dicit, quod in iis, quæ circa medium sunt, dominatur maximè terra. Ad hoc respondẽt quòd si consideretur corpus ut contradistinctum ab anima; in eo dominatur terra, & est dominium ratione materiæ tantum; calor verò, qui dominari videtur, & agere in alimentum, est calor infusus, qui consequitur animã, idque est dominium formæ, quia ille calor est instrumentum animæ.

TEXTVS XLII.

Quoniam autem eadem est potentia animæ nutritiuaque, & generatiua, de alimento necessarium est determinare primũ, separatur.n.ab aliis potẽtiis opere hoc.



HIC reuera incipit Aristoteles agere de anima vegetali, nam seruare uolens eum ordinem quem in textu trigesimotertio proposuit, dicit agendum primo loco esse de eius obiecto, quod est alimentum, & videtur talem facere consequentiam. Eadem potentia animæ est nutritiua, & generatiua, ergo primum de alimento agere oportet. Huius consequentiæ vim in hoc puto esse constitutam. Anima vegetalis tres habet potentias, nutritiuam, augmentatiuam, & generatiuam, hæ si diuersa obiecta haberent, dubium esset, & consideratione dignum, à cuiusnam obiecto esset ordiendum, sed cum idem habeant obiectum alimentum, nullum dubium relinquitur, omnino enim ab alimento auspicandum est. Legas, *nutritiua*, sed non, *vegetatiua*, vt nostri Codices habent, nam Græcè non habemus φυτικὴ, sed θρεπτικὴ, non enim comparat Aristoteles animam vegetalem cum sua potentia generatiua, sed potentiam cum potentia, nutritiuã cum generatiua; sed uidendum est, quomodo has dicat esse vnam, & eandem potentiam. Multi dicunt, eas esse unam, & eandem potentiam formaliter, & argumentantur tum à fine, tum ab obiecto; finem enim eundem habent, quia nutritiua dirigitur ad augmentatiuam, & hæc ad generatiuam, quare cum sint subordinatæ, ad eundem finẽ tendunt; habent etiam idem obiectum, alimẽtum, potentias autem cognoscimus ex obiectis, ergo sunt vna potentia. Præterea, confirmant tali argumento Nutritiua quatenus est nutritiua, generat ex alimento carnem, & os, ergo quatenus est nutritiua sui similis. Sed hanc sententiam ego falsam esse puto, hæ nanque potentiæ sunt realiter distinctæ, ut etiam Ioannes Grammaticus putat. Possumus hoc ostendere eisdem argumentis, quibus etiam illi usi sunt, dicebant enim eas esse subordinatas, & vnam ad aliam dirigi, vnde colligebant unum esse ipsarum finem; ego verò ita argumentor. Vna dirigitur ad seipsum. Ideo ad eorum argumentum neganda est consequentia; non enim valet, habent eundem finem, ergo non distinguuntur, quia possunt plura media inter se diuersa dirigi ad eundem finẽ. Possumus etiam negare antecedens: quamuis enim habeant eundem finem remotum, tamen proprios fines diuersos habent proximus enim, & proprius finis nutritiuæ est nutrire; augmentatiuæ, augere, & generatiuæ, generare simile, vt species seruetur; licet hîc dici possit vltimus, ac remotus omnium eorum finis. Argumentor etiam ab obiecto, Alimentum non eodem modo acceptum, sed diuersis, est obiectum harum trium potentiarum, ergo potentiæ distinctæ, nam diuersus considerandi

modus facit rem differre, cum habeat locum formæ. Antecedens patet, quia (vt Aristoteles docebit) idem alimentum diuersis modis respicit eas potentias, nam vt est substantia, nutrit, vt est quantum, auget, vt verò superfluum eijcitur ab ipso animali ad generandum sibi simile. Propterea possumus etiam ab operationibus argumentari, ex his enim maximè declarātur ipsæ potentiæ, non enim satis est solum obiectum considerare, sed potissimum considerandus est modus operandi circa illud, patet autē, quòd nutrire, augere, & generare sunt operationes formaliter diuersæ; nutrire enim est alimentum vertere in substantiam, augere est quantitatem maiorem reddere, generare est extra se aliud simile indiuiduum producere, ergo etiam potentiæ diuersæ. Possumus etiam argumentari ab instrumentis, nam organa his potentijs inseruientia diuersa sunt, vnde videmus contingere, vt aliquod animal secundum vnam potentiam operetur, secundum alias verò non operetur. Datur nutritio sine augmentatione in adulto, datur augmentatio sine generatione in puero, datur nutritio sine generatione in fœmina sterili. Postremum verò illorum argumentum sophisma est, potentia enim generatiua, de qua loquimur, est vis generandi alterum indiuiduum totale, perfectum, & separatum a generante, simile autem secundum speciem, quod nutritiua nō facit, quatenus est nutritiua, sed partes solum aggenerat in eodem indiuiduo loco deperditarum, ideò aggeneratiua est, non autem generatiua compositi totalis perfecti. Si igitur hæ sunt potentiæ distinctæ, quomodo dicit Aristoteles, nutritiuam, & generatiuam esse vnam potentiam? Ego puto non ea ratione has vocari vnam potentiā, quia sint formaliter vna, sed Aristotelem nil aliud velle significare, quam eorum conuenientiam in duobus, in origine, à qua fluūt, & in obiecto communi, circa quod operantur. Fluunt enim similiter ab eadem essentia animæ vegetalis, quam Aristoteles per suas potentias declarare vult, & eodem communi obiecto vtuntur, alimento, licet secundum diuersos modos. Et quod de his duabus potentijs dicit Aristoteles, vult similiter esse intelligēdum de tertia inter eas media, quæ est potentia augmētatiua, ideo vis sententiæ Aristotelis hæc est. Potentia nutritiua, & potentia generatiua sunt eadem potentia, idest, sunt potentiæ eiusdem partis animæ vegetatiuæ, & versantur circa idem obiectum, alimētum, (nam supra dictum est, quod commune huius animæ opus est alimento vti) ergo primum de alimento dicendum est iuxta methodum in textu trigesimotertio constitutam. Quod hic solus possit esse horum verborum sensus, hinc patet; quoniam alio modo nō potest defendi dictum Aristotelis, quod illæ duæ potentiæ sint vna potentia. Nam si intelligamus eandem realiter, vt illi volebant, vnde nam hoc Aristoteles sumit? vbinam est cognitum? certe consequentia est inualida, cum innitatur fundamento ignoto, quia has potētias adhuc non cognoscimus, sed tantum duas illas earum conuenientias nouimus, quarum hactenus Aristoteles mentionem fecit, dixit eas pertinere ad eandem animæ partem vegetalem, et commune obiectum habere alimentum. Hoc igitur solum intelligit. verba illa; *Separatur enim ab alijs potentijs opere hoc*, non rectè à Simplicio, & à Themistio intelliguntur, qui putant opus hoc significari ab Aristotele solum nutritionem, vt sententia Aristotelis sit hæc. Potentia nutritiua ab alijs potentijs animæ vegetalis separatur per hoc opus, quod est nutrire ex alimento, estque secundum naturam primum inter omnia opera animæ vegetalis, proinde agendum est prius de alimento, prout inseruit potentiæ nutritiuæ, deinde vt augmentatiuæ, postremo vt generatiuæ. Sed expositio hæc probanda non est, quia si Aristoteles voluisset colligere, quòd prius agendum est de potentia nutritiua, quam de reliquis potentijs animæ vegetalis, hoc debuisset colligere ex differentia inter dictas potentias, nam ex conuenientia nihil tale colligi potest, attamen nihil de illis protulit nisi conuenientiam, cum dixit, vnam esse animæ potētiam nutritiuam, & generatiuam, quoniam eandem animæ partem insequūtur. Ex hoc igitur nihil aliud colligi potest, quàm quòd communiter de alimento agendum est, idest prout illis omnibus communiter inseruit. Propterea dicamus, sensum horum verborum esse eundem, quem etiam in trigesimoquarto habuimus, videlicet quòd Aristoteles intelligat operationem animæ vegetalis vniuersaliter acceptam, quæ est versari in alimēto, per hanc enim separatur hęc animæ pars ab alijs, nempe à sensitiua, motiua, & intellectiua; iam enim superius abundè declaratum est, quod operatio animę vegetalis inuenitur actu separata ab omnibus alijs potentijs animę; quare per hęc verba Aristoteles nil aliud probat, quā quod de alimento, quod est obiectum animę vegetalis, proinde etiam de ipsa vegetali parte agendum prius est, quàm de obiectis aliarum partium, quæ sunt natura posteriores; ideo, *opere hoc*, significat communiter, & indistinctè alimento vti pro omnib. potentijs animæ vegetalis.

TEXTVS

TEXTVS XLIII.

Videtur autem esse alimentum contrarium contrario, non omne autem omni, sed quæcunque contrariorum non solum generationem habent ex inuicem, sed & augmentum; fiunt enim multa ex inuicem, sed non omnia vt sanum ex laborante. Videntur autem neque illa eodem modo ad inuicem esse alimentum, sed aqua quidem igni alimentum est, ignis autem non alit aquam: in simplicibus igitur corporibus hæc esse videntur maximè, aliud quidem alimentum, aliud verò, quod alitur.



EXEQVENS propositũ ordinem Aristoteles incipit de alimento loqui, & declarare vult, quænam sit alimenti natura, & conditiones essentiales, non quidem quatenus est tale corpus, vt panis, vel mel, sed quatenus est alimentum, hoc est respectu rei alendæ. Vt igitur alimenti conditiones innotescant, proponit duas contrarias aliorum opiniones de alimenti natura, unam in hoc textu, alteram in sequente, quas postea concilians colligit perfectè omnes alimenti conditiones, quas illi utrique diminutè tetigisse uidentur. Quoniam igitur nomen alimenti significat respectum ad id, quod alitur, prima secta tres alimenti conditiones ponebat, easque omnes respectiuas ad rem alendam. Prima erat, quòd alimentum est contrarium nutrito; videmus enim ignem ali corporibus humidis, vt oleo, contrarium igitur suo cõtrario uidetur alimento esse. Sed videntes hoc non semper contingere, quia non omne contrarium aptum est nutrire suum contrarium, adiecerunt secundam conditionem dicentes, non in omnibus contrariis verificari, quòd alterum alteri sit alimentum, sed in iis tantum, quæ non solum generantur vnum ex altero, verum etiam augeri potest unum ab altero, nam ex ægrotante fit sanus, non tamen augetur sanus ab ægrotante; Et autem in Latinis verbis error, quando enim dicitur: *Fiunt enim multa ex se, inuicem, sed non omnia*, desunt ista verba, *fiunt quanta*, nam Græcè legimus, *ἀλλ' οὐ πάντα ποσά*, vt sensus sit. Multa contraria ex se inuicem fiunt, sed non omnia fiunt quanta, idest, non omnia augentur ex se inuicem. Ratio autem huius discriminis est quoniã transmutatio contrariorum vel est solum secundũ contrarias qualitates, vel etiam secundum substantiam; si secundum qualitates tantum, nõ auget, vt cum homo ex ægrotante fit sanus; si verò non solum contrariæ qualitates transmutantur, sed etiam substantia unius mutatur in substantiam alterius, necesse est, alterum maius fieri, aduenit enim noua materia, quæ necessariò est quanta. Hi ergo significare noluerunt, & hoc quidem rectè, quòd nutritio non fit per solam transmutationem in qualitatibus sed per mutationem substantiæ in substantiã, licet contrarietas non sit nisi inter qualitates. Cum postea dicit: *Videntur autem neque illa eodẽ modo esse alimentum*, Tertiam exponit conditionem, qua illi secundam limitabant, dicentes, non omnino hæc contraria, quæ se augere possunt, esse alterum alteri alimentum, non enim vicissim, sed ignobilius est alimentum nobiliori, nobilius verò ignobiliori non dicitur esse alimentum. Vt ignis, & aqua sunt contraria, & utrumlibet in alterum mutatum auget illud, tamen aqua dicitur alere ignem, nõ ignis aquã. Huius dicti ratio ponitur ab Aristotele secũdo de generatione tex. 50. nam res, quæ nutritur habet locum agentis, alimentum autem habet locum patientis, & materiæ, quia conuertitur a uirtute nutriti; quoniam igitur agens agit per formam, patiens verò patitur per materiam, alimentum habet locum materiæ, id autem, qđ alitur, formæ, necesse est ergo, vt alimentum, quatenus est alimentum, sit quid ignobilius re alenda, cum ad eam referatur ut materia ad formam; elementa verò hoc ordine disposita sunt, ut quod est inferius, cõtineatur, & habeat locum materiæ respectu superioris continẽtis ipsum, quasi ad illum dirigatur tanquam ad perfectius, quod respectu ipsius habet locũ formæ. Ideo inquit Aristot. tum ibi, tum in textu 23. quarti libri de Cęlo, ꝙ ignis respectu aliorũ elementorũ habet locũ formæ, quia continet illa, contra uerò illa respectu ignis habent locũ materiæ. Iure igitur dicunt, aquam esse alimentũ igni, sed non ignẽ aquæ, alimentũ .n. est ꝑ rem alendam, at non dirigitur nobilius ad ignobilius, sed ignobilius ad nobilius. Aduertendũ autem, non esse sñiam Arist. ꝙ reuera ignis augeatur, augmentationẽ .n. dicit, esse propriam animatorũ, sed exempli gratia hęc dicit, ut exẽplo rei vulgatæ intelligantur cõditiones alimẽti. Neque ex propria sñia loquitur, sed de mẽte illorũ antiquorũ, quorũ opin. hic recensent. Ex his itaq; conditionib. possumus cõstituere definitionem alimenti talẽ sedm illorũ sñiam. Alimentũ est, quod est contrariũ, ei qđ alitur, & potest in eius substantiam transmutari, & ipsum augere, & est ignobilius illo.

TEXTVS XLIV.

Dubitationem autem habet; Dicunt enim hi quidem simile simili ali sicut & augeri. Aliis autē sicut diximus, è contrario videtur contrarium contrario, tanquam impassibile sit simile à simili: alimentum autem mutari & digeri, mutatio autem omnibus in contrarium, aut in medium.



PONIT alteram opinionem contrariam illorum, qui dicebant simile simili ali, & ita alimentum esse simile nutrito, & horum rationem significare videtur his verbis, *Sicut & augeri*, quasi argumentati sint ab augmentatione ad nutritionem. De augmentatione enim clarum est, quòd quicquid augetur, simili augetur, quoniam igitur ex eodem fit nutritio, ex quo augmentatio, videtur etiam nutritio fieri ex simili. Ideo dubiam rem esse dicit, cum hi dicant simile simili ali, alij verò prius nominati dicant contrarium contrario, quorum etiam rationem, quam antea non adduxerat, hic subiungit. Alimentum debet pati a nutriendo, & conuerti, & transmutari, atqui non patitur simile a simili, sed contrarium a contrario, est igitur non simile, sed contrarium. Maiorem declarat Aristoteles dicens, omnem mutationem esse in contrarium, aut in medium inter contraria, sed medium quoque habet rationem contrarij respectu utriusque extremi, & hoc ostensum est lõgo sermone in primo libro Physicorum. Vnde Aristoteles hæc seruare videtur ad comprobandam prioris sectæ sententiã. Sciendum autem est, quòd ex hoc, quòd mutatio est de contrario in contrarium; infertur, quòd contrarium patitur a contrario, quia terminus ad quem est similis agenti, vt dicitur tertio Physicorum decimoseptimo, ideo si mutatio est de termino contrario ad terminum contrarium, patiens quoque patitur a contrario, quia dum patitur est sub termino a quo, Aristoteles autem loco agentis sumit terminum ad quem, vt quid notius; notum enim est, quòd simile in simile non mutatur, sed in cõtrarium, vnde colligitur, quòd etiam passio sit ab agente contrario.

TEXTVS XLV.

Adhuc autem alimentum patitur aliquid ab eo, quod alitur, sed non hoc ab alimento, sicut neque faber à materia, sed ab illo, hæc. Faber autem mutatur solum in actum ex ocio. Vtrum autem sit alimentum id, quod vltimò aduenit, an id, quod primò, habet differentiam. Si verò vtraque, sed hoc quidem indigestum, illud autem digestum, vtroque vtique modo continget alimentum dicere; inquantum enim indigestum contrarium contrario alitur, inquantum autem digestum simile simili. Quare manifestũ est, quòd dicunt quodammodo vtrique & rectè, & non rectè.



CVM Aristoteles in postrema huius textus parte conciliet duas illas contrarias opiniones, in prima quid faciat nõ est clarum, Auerroes duobus modis interpretatur, primò dicit Aristotelem velle nouo argumẽto confirmare eam opinionem, quod alimentum est contrarium nutrito, confirmationem autem sumi ex solutione instantiæ, quæ poterat fieri talis. Si alimentum esset contrarium nutrito, non minus transmutaretur nutritum ab alimento, quàm alimentum a nutrito, hoc tamen non videtur, quia debet solum alimentum transmutari a nutrito, non è conuerso, quare non est contrarium. Ad hoc respondet Aristoteles, quòd licet agens sit contrarium patienti, tamen non est necessarium, ut ab omni patiente repatiatur agens, sed datur agens, quod a patiente non repatitur vt patet de fabro agente in materiam qui nihil ab ea repatitur, nisi dicas (inquit Aristoteles) quod patitur faber dum transit de ocio in negotium, de non agere ad agere, quæ si est transmutatio aliqua, non est tamen ab ipsa materia. Hæc prior Auerrois expositio admit-

admittenda non est, quoniam si Aristoteles hoc fundamentum acciperet, quòd nutritum non repatitur ab alimento, falsum acciperet, cum manifestum sit, corpora animalium a cibis alterari per reactionem: Praeterea si uerba Aristotelis bene perpendamus, non diriguntur ad ostendendum, quòd alimentum sit contrarium, sed ad hoc solum, quod id, quod nutritur, non transmutatur ab ipso alimento. Altera Auerrois expositio est, quòd, quae dicuntur in prima parte textus praemittuntur propter illa, quae deinde dicenda sunt in secunda parte de conciliatione illarum duarum opinionum de alimento; ibi enim declarabit, vtramque modo aliquo ueram esse, quia alimentum partim est contrarium nutrito, partim simile, nam in principio est contrarium, postea verò, quando est concoctum, factum est simile. Haec secunda Auerrois expositio, (quidquid aduersus eam dicant recentiores) mihi sequenda uidetur, dummodo bene intelligatur. Ideo aduertendum est, quòd dupliciter intelligi potest, quòd patiens re agat in agens, vel enim intelligimus illam renitentiam, qua patiens imprimit aliquid in agente, & ipsum hebetat, atque debilitat, quam vocant reactionem positiuam, vt cum agente igne in aquam, aqua in ipsum reagit, & eius vires remittit per frigiditatem, & humiditatem, quod fit in ipsa pugna; vel respicimus finem, & euentum totius pugnae vt id, quod seruatum est secundum substantiam, dicatur agens; id uerò, cuius substantia mutata est in substantiam alterius, uocetur patiens, vt si in pugna tandem uicit ignis, dicitur agens tantum, & aqua patiens tantum. Primo igitur modo certum est, dari reactionem, & corpora nostra repati ab alimentis secundum qualitates; at secundo modo, in quo substantia respicitur, est impossibilis reactio, quia impossibile est aquam conuerti in ignem, & ignem in aquam (licet sit possibilis quando neutrum vertitur in alterum, sed ambo in quoddam tertium, vt euenit in mistionibus) ac quod penes utrunque sit victoria impossibile est. Hoc igitur modo intelligit hic Aristoteles, alimentum enim transmutatur in substantiam nutriti, sed non transmutat ipsum uicissim in substantiam suam, propterea, quòd alimentum dirigitur a natura ad corpus animatum, tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam, quemadmodum in artefactis dirigitur lignum ad fabrum, ut materia transmutabilis, non vt agens transmutans. Ideo in hoc differunt alimentum, medicamentum, & venenum, nam uenenum non potest à nutriendo corpore transmutari, immo è conuerso transmutat ipsum, & vincit, & corrumpit; medicamentum autem medio modo se habet, partim transmutatur, partim transmutat; alimentum vero quatenus est alimentum, debet solum transmutari. Sed non transmutare, quamobrem uenenum, & medicamentum non uocantur alimentum, quia propria alimenti natura in hoc consistit, quòd se habeat ad alendum tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam. Qua in re discrimen est inter inanimata, & animata nam inanimata dum inter se comparantur, non magis hoc est materia illi, quàm illud huic, natura enim non magis aquam ad ignem direxit ut materia ad agens, quam etiam ignem ad aquam; licet enim igni magis conueniat appellatio agentis respectu aquae, quia ignis est nobilior, tamen non est magis in rerum natura unum, ut patiatur ab altero, quàm è conuerso, sed modo patitur hoc, modo illud, ut aequilibrium seruetur; animata verò egent continua restauratione, ideo natura singulis animatis constituit proprium alimentum, quod ad illa se haberet ut materia ad agens. Declaraturus itaque Aristoteles, quod alimentum antequam transmutetur, est contrarium nutrito; & postquam est transmutatum, est eidem simile, uoluit prius ostendere, quomodo se habeat alimentum ad nutribile; se habet enim solum vt materia, & patiens ad agens, à quo transmutetur, & de contrario fiat simile. Erat etiam per se cognoscenda ista alimenti conditio, quod se habet ad nutribile, ut materia ad agens. Cum enim Aristoteles hactenus ex antiquorum sententia quasdam attulerit alimenti conditiones, in quibus hęc nō satis expressa erat, debuit nūc eam exprimere, ut tota alimenti natura nobis perspecta esset. Dicebant enim antiqui, alimētum transmutari à nutribili, at non addebant non transmutari nutribile ab alimento. Dicebant etiam non vtrumque contrarium esse alterum alterius alimentum, sed ignobilius nobilioris, cuius dicti ratio hic redditur, dicendo, quod alimentum se habet ad nutribile ut materia ad agens, non è conuerso, agens enim nobilius est patiente. Propterea dictio illa, *adhuc*, non significat nouam rationem, sed nouam alimenti conditionem, quam declarare oportebat, ne crederemus alimentum quoque esse agens, & nutribile esse patiens, vt fortasse videtur significare ipse modus loquendi. Dicimus enim, cibus nutrit, viuens autem nutritur. Sed non sic est, vt uerba sonare uidentur; corpus enim nutriri, non significat pati ab alimento; & alimentum nutrire, non significat agere, sed significat esse materiam, qua corpus nutritur, materia autem patitur, licet soleamus quandoque ipsi attribuere uerbum actiuum, cum dicimus, isti lapides fecerent duas domos, idest ex iis fierent duae domus. Corpus igitur nutriri non significat pati, sed agere, nisi eatenus pati dica-

tur, quatenus mutatur de ocio in negotium, sicut faber modo quodam patitur, quando trã sit de non operari ad operari. His declaratis Aristoteles in secunda parte, quando dicit: *Vtrum autem sit alimentum id, quod &c.* proponit quæstionem quandam de alimento, vt per eius solutionem illæ contrariæ de alimento sententiæ concilientur, & ipsa alimenti natura bene declaretur. Quæstio est, an alimentum appellandum sit id, quod primo aduenit ipsi animato corpori, an id, quod postremo partibus adiungitur, nam si uno modo dicatur, altera secta verum dicit, si verò altero, altera. Ideo ad quæstionem respondens Aristoteles inquit, non alterum tantum, sed vtrumque posse vocari alimentum, ita ut illi ambo verũ dixerint, nam dicitur cibum & alimentum id, quod primò assumitur, & nondum concoctum est, & hac ratione verum dicunt illi, qui dicunt alimentum esse contrarium. Vocatur etiam alimentum, quando est concoctum, & conuersum, & factum simile, & sic altera quoque secta verum dicit; vtraque tamen diminutè veritatem attigit, & in aliquo decepta est. Qui dicunt alimentum esse solum contrarium, non omnino verum dicunt, quia aliquando est etiam simile; sic qui dicunt esse solum simile, non omnino rectè dicunt, quia est etiam aliquando contrarium; causa autem erroris fuit, quia non distinxerunt concoctum ab inconcocto; itaque non omne contrarium est uocandum alimentum, sed tale contrarium, quod concoqui possit, & fieri simile, per hoc enim excluduntur nomine alimenti venenum, & medicamentum. Dubitari posset, quomodo Aristoteles hic dicat, nutribile modo quodam pati, quatenus mutatur de ocio in operationem; cum in textu decimoquarto dixerit, viuentia semper nutriri donec viuunt, nunquam igitur sunt in ocio. Dubium hoc solui potest considerando illa, quæ ibi diximus pro eius sententiæ declaratione. Possumus etiam dicere, Aristotelem nunc dicere hoc de fabro, non de nutribili, faber enim est verè in otio, & ex eo mutatur in actum secundum, in operationem. Possumus etiam dicere, quod in ipso nutribili transit anima de otio in negotium si non absolutè, saltem secundum quid, hoc est respectu huius alimenti particularis, quod nunc assumitur, in hoc enim non agebat prius, postea verò agit.

TEXTVS XLVI.

Quoniam enim nihil alitur nõ participans vita, animatum vtique erit corpus, quod alitur inquantum animatum, quare, & alimentum àd animatum est, & non secundum accidens.



OANNES Grammaticus inquit Aristotelem postquam locutus est de alimento, nunc transire ad nutritionem, & ita ab obiecto ad operationem, iuxta ordinem a se statutum in textu trigesimotertio; quæ continuatio admittenda non est, cum pateat, Aristotelem adhuc loqui de alimento, non de alitione. Recentior quidem dicit, Aristotelem hic refellere velle antiquorum opinionem, qui nutritionem, & alimentum etiam elementis attribuebant, & ostendere solis animatis competere alimentũ. Sed mihi melius videtur, vt dicamus, Aristotelem non propter antiquos hoc dicere, sed præcipuè veritatem respicere, vt alimenti naturã plenè declaret; nam antea exponens conditionem alimenti significauit naturam alimenti, quatenus est alimentum, esse, ut sit quoddam respectiuum, refertur enim ad corpus nutribile, cui & cõtrarium, & simile dicitur. Sed quia non est manifestum, quodnam sit hoc nutribile, cui conuenit alimentum (siquidem antiqui etiam igni nutritionẽ attribuebant) ideo vult Aristoteles docere, ad quodnam corpus referatur alimentum secundum relationem superius declaratam, videlicet vt patiens, & materia ad agens, & ut contrarium, quod debet conuerti in simile. Ostendit aũt alimentũ referri non ad corpus quodlibet indistinctè, sed ad corpus animatum, ita ut alimentum, quatenus est alimentũ, referatur per se ad animatũ, quatenus enim animatum eatenus alitur; ad corpus autẽ non per se, sed per accidens, quemadmodum filius ad patrem per se refertur, ad hominem verò per accidens. Ostendit aũt hoc Aristot. ex ipsa terminorũ reciprocatione, nihil n. alitur, nisi animatum, idest omne, quod alitur, est animatum, & omne animatum alitur, quã secundũ propositionẽ Arist. omittit, quia est per se manifestissima, & priorẽ solam exprimit, quia satis nota est loquẽdo de vera, & propriè sumpta nutritione, cum supra in tex. 14. dixerat eã esse, quæ fit secundũ omnes simul partes, & secundũ contraria loca à principio intrinseco, & nunq̃ deficiens, talis enim nutritio, certũ est, quod elemen-

elementis non competit, sed solis viuentibus, vt dictum est. Patet igitur, quòd alimentum per se refertur ad corpus animatum, quia vterque terminus est necessarius alteri, non sic ad corpus vniuersaliter acceptum, quia non omne corpus nutritur. Per hæc omnia optimè videtur esse declarata alimenti natura, & quid sit alimentum, sicut in textu trigesimotertio proposuerat Aristoteles declarandum primo loco quidnam sit ipsum obiectum, potest enim ex omnibus dictis hæc alimenti definitio colligi. Alimẽtum est corpus, quod ad animatum se habet, vt materia ad proprium agens, quæ in principio est contraria, postea verò in naturam ipsius animati corporis, conuertitur, & fit simi lis. Per hanc alimenti definitionem facilè ducimur in cognitionem essentiæ ipsius animæ vegetalis per mediam operationem iuxta Methodum in textu trigesimotertio propositam. Cum enim alimentum referatur per se ad animatum, quatenus est animatum, vt materia ad agens, patet, quòd anima ipsa est agens, seu ratio formalis agendi; nam respicere animatum, quatenus est animatum, est respicere ipsum ratione animæ; sumitur autem hic animatum, vt complectitur sola animata huius inferioris mundi, non cęlum, de cęlo enim, & de eius anima hic non loquimur.

TEXTVS XLVII.

Est autem esse aliud alimento, & augmentatiuo, secũdum enim quòd quantum quoddam est, augmentatiuum est, secundum autem quòd hoc aliquid, & substantia, alimentum: cõseruat enim substantiam, & eousque est quousque alitur. Et generationis quoque factiuum est non eius, quod alitur, sed talis, quale id, quod alitur, iam enim est ipsa substantia, generat autem nihil ipsum seipsum, sed conseruat.



SERVANS Aristoteles Methodum in textu trigesimotertio propositam, postquam de obiecto locutus est, nunc declarat operationes animæ vegetalis, vt postea colligat huius animæ definitionem per respectum ad operationes. Quoniam autem tres sunt eius operationes, vt antea dictum est, eæq; fiunt ex eadem materia, nempe alimento, ideo Aristoteles declarato alimento, quod secundum se vnũ est, nunc ex eodem tripliciter considerato declarat triplicem huius animæ operationem, est enim vna materia realiter, sed ratione distinguitur in plures, quatenus varijs modis respicit varias huius animæ operationes, quam distinctionem secundum rationem Aristoteles significat, quando dicit: *Est autem esse aliud*, est enim idem re, sed ratione, distinctione, & essentia distinguitur, nempè ea definitione, quæ illi competit, quatenus alimentum, & quatenus respiciens corpus animatum, sicut materia respicit agens. Ideo aduertendum, quòd quando Aristoteles dicit. *Alimento, & augmentatiuo*, non sumit amplius alimentum, vt communem materiam omnium operationum animę vegetalis, sed secundum propriam vocis significationem, prout respicit solam nutritionem, vt sensus verborum sit. Aliud est esse nutritiuo, aliud augmentatiuo, hoc est, alia ratione alimentum respicit nutritionem, alia augmentationem Quam differentiam postea declarat, quando dicit. *Secundum enim quòd quantum*. In quibus verbis notandus est in latino Codice error non parui momenti, sic enim legendum est. *Secundum enim quod quantum quoddam est ipsum animatum, augmentatiuum est*. At latini Codices non habent, *ipsum animatum*, ideo solẽt omnes sic interpretari. Alimentum, quatenus est quantum, est augmentatiuum quantitatis rei nutritæ; quatenus autem est substantia, est nutritiuum, quia additur substantia ad reparandã substantiã pro eo, quæ deperdita est, hoc enim est necessarium pro cõseruatione ipsius viuentis, quod sine nutritione non seruaretur. Tamen non ita dicit Aristoteles, sed dicit, quòd quatenus ipsum animatum est quantum, eatenus eius alimentum est augmentatiuum, & quatenus idem animatum est hoc aliquid, & substantia hæc indiuidua, quæ reparatione indiget, eatenus alimentum est eius nutritiuum, & conseruatiuum. Videtur quidem eundem esse sensum hunc, & illum, quia & quantum quanto additur, & substantia substantiæ, proinde parum refert, seu alimẽtum, seu corpus animatum: vocare quantum, & substantiam, cum vtrumque sit quantum, & substantia; attamen non sic est, spectanda enim est substãtia rei nutriendæ, non substantia alimenti, quę corrumpitur, & quantitas rei augendæ dicitur maior fieri, non quantitas, ipsius alimenti, quod quidem satis apertè legere possumus apud Aristotelem primo de generatione textu quadragesimoprimo, vbi dicit, quòd alimentum nutrit, quatenus est potentia caro, & auget quatenus est potentia caro quanta, non dicit quatenus alimentum secundum se est substantia, vel quantum,

tum, sed quatenus potest verti in substantiam viuentis, & maiorem reddere quantitatem viuentis. Alimentum enim, quatenus est alimentum, respicit rem alendam, & ipsum animatum corpus, quare extra rem est ipsum secūdū se considerare vt substantiam talē, & partem; nō enim omnis substantia est apta esse alimentum. Supponitur quidē esse substantia, & quanta, sed respiciendus est finis, propter quē debet esse substantia quanta, finis autem est substantia viuentis reparanda, & conseruanda, & eius quantitas augenda. Ad hoc pertinet id, quod Aristoteles dicit primo Physicorū septuagesimosexto, quod ex ente fit per accidēs id, quod fit, vt ex aqua aer, per se enim fit aer ex nō aere, cui accidit esse aquæ. Alimentum igitur per se nutrit, non quatenus est talis substātia, sed quatenus verti potest in talem substantiam, & per se auget, non quatenus quantum, sed quatenus potest maiorē reddere viuentis quantitatem. Est etiā considerandus modus loquendi Aristotelis, quando dicit. *quantum quoddam*, rectè enim dicit, *quoddam*, loquens de viuente corpore; hoc enim semper est quantum, non tamen semper augetur, sed quando habet imperfectā qualitatem, ideo non augetur vt quantum, sed vt quantum imperfectum, quod nondum habet suam debitam quantitatem, tūc enim dedit ei natura substantiam mollem, ac teneram, quæ facilè extendi potest, quando autē ad ętatem perfectam peruenit, fit eius substantia dura, quæ non potest amplius extendi; idque factum est tum propter finem, tum propter materiæ necessitatē. Quoniam enim oportuit viuens in principio crescere, ideo debuit habere substantiā mollem, quæ posset extendi; deinde verò acquisita debita quantitate cessat mollities, quia nulla opus est amplius extēsione, necessarium etiam est propter humiditatē, vt in principio substantia viuentiū sit tenera, & mollis, deinde verò propter actionē caloris semper solidior, ac durior fiat, ita vt tandem fiat ita dura, vt non possit extendi, & tandem etiā sequatur mors. Inquit igitur Aristoteles, ꝙ quatenus ipsum viuens est quantum quoddam, id est imperfectum, eatenus alimentum est ipsius augmentatiuum; quatenus autem idem viuēs est, *hoc aliquid*, idest substantia hæc, quæ reparanda, & conseruanda est, eatenus est *alimentum*, id est nutritiuū ipsius, quod statim declarans inquit, *conseruat enim substantiam*, nutrire enim est verti in substantiam nutriti. Alimētum igitur, quatenus nutriens conseruat substantiā viuentis, quæ est in fluxu continuo, ideo viuens, *eousque est*, & seruatur (inquit Aristoteles) *quousq; alitur*, quando enim non potest amplius ali, tunc necessario sequitur mors. *Et generationis quoque*, declarat tertiam operationem, quæ est generatio sui similis, & similiter sumit declarationē ab alimento, vt relato ad animatū. Idem enim alimentum, vt respicit ipsam viuentis corporis substātiam, est nutritiuum ipsius, vt autem respicit eius quantitatem est eiusdem augmentatiuum; vt verò verti potest in substantiā excrementitiam, eatenus est generatiuū, nō quidem eiusdem numero viuentis, sed alterius numero, ipsa enim eiusdem viuentis substantia, (inquit Aristoteles) iam est, nec potest generari, nec aliquid potest generare seipsum, potest tamen seipsum conseruare per nutritionē; propria enim animati corporis virtus vertens alimentum in substantiam suam dicitur se cōseruare; at se generare non potest, sed generat alterum indiuiduum eiusdem speciei. Ideo notanda est duplex differentia alimenti, vt nutritiui, & vt generatiui. Vna est, ꝙ viuens ex eo nutrit seipsum; generat autem non seipsum, sed aliud simile. Altera est, ꝙ dicitur nutritiuum, quatenus potest verti in partem substantiæ ipsius viuentis, hoc enim est nutrire; dicitur autem generatiuum quatenus potest verti in semen, quod non est pars substantiæ ipsius viuentis, sed excrementum; & superfluitas, cui natura hanc perfectionē tribuit, & hanc vtilitatē, vt habeat vim generandi aliud indiuiduū simile, est enim excrementum nobile, & vtile, vt docet Aristoteles in libro de generatione animaliū. Notandum est etiam, ꝙ Aristoteles dicens nihil generare seipsum, intelligit secundū totum, est enim impossibile, vt idē sit simul actu, & potentia, sed non est inconueniens secundū partes, ipsum enim viuens generat ex alimento partes substantiæ suæ, ideo Aristoteles concedit, ꝙ possit conseruare seipsum, id enim est nutrire; attamen neque hoc modo dici verè potest, ꝙ aliquid generet seipsum, sed aliud, vna enim pars generat aliam, & virtus viuētis agit in cibum tanquam in corpus aliud, licet postea fiat pars substantiæ ipsius. Est etiam notādum in hac parte, ꝙ aliæ quoque sunt potentiæ, & operationes animę vegetalis, vt retētiua, attractiua, expulsiua, quæ a Medicis: considerari solent, sed Aristoteles harum hic non meminit, quia satis habuit nominare três illas pręcipuas, quæ faciunt per se conseruationem viuentis, aliæ autem prædictæ secūdariæ sunt, & harum ministræ, vt patet, quare ex his nō potest sumi animæ definitio, & ideo ad rē nō pertinebant.

TEXTVS XLVIII.

Quare huiusmodi animæ principium potentia est talis, vt conseruet habens ipsam, secundum ꝙ est huiusmodi. Alimentum autē pręparat ad operandum, vnde priuatum alimento non potest esse.

Ex



E X ijs, quæ hactenus de alimẽto, ac de operationibus dicta sunt, colligit Aristoteles definitionem animę vegetalis, eamquè (vt puto) primum affert in hoc Textu rudiorẽ: deinde in Textu sequenti perfectiorem, & elaboratiorem, quicquid hac de re alij omnes tum Latini, tum Græci dicant; videtur enim solus Auerroes hoc cognouisse, & cum eo Themistius, vt patet in calce Textus quinquagesimi. Affert igitur Aristoteles primò hanc definitionem, deinde soluit tacitam obiectionem, eamquè prosequitur in Textu sequenti, mox in fine Textus sequentis affert aliam meliorem huius animæ definitionem. Definitionem primò affert talem. Anima vegetalis est talis potentia, quæ conseruat habens ipsam, idest, corpus animatum, quatenus est animatum. Considerare debemus primum ipsum definitum, deinde verò definitionem. Definitum est anima vegetalis, quam vocat Aristoteles tale animæ principium, *tale*, inquit, hoc est de cuius operationibus hactenus locuti sumus, nec dicit hanc etiam principium animæ, sed est modus quidam loquendi, omnis enim anima est principium operationum, quare perinde est, ac si dicat, talis anima. Ex hoc patere potest, quòd Aristoteles definit totam animam vegetalem, non solum eius potentiã nutritiuam, vt Græci, & Latini dicunt; ipsa enim anima propriè dicitur principium. Præterea Aristoteles dicit, tale principium, id est, de quo nunc loquebamur, at non loquebatur in Textu præcedenti de sola potentia nutritiua distincta ab augmẽtatiua, & a generatiua, sed de omnibus, immò postremo loco loquebatur de generatiua potentia, non de nutritiua, hic igitur totam vegetalem animam intelligit, ac definit. Definitio autem talis est. Potentia conseruatrix animati corporis, quatenus est animatum. In qua sumitur potentia loco generis, reliqua verò loco differentiæ. Ideo multi in errorem lapsi sunt dicentes, Aristotelem solam definire potentiam nutritiuam, cum exprimat nomẽ potentiæ, & pro differentia sumat esse conseruatricem animati; certum enim est, hoc esse proprium potẽtiæ nutritiuæ, per nutritionem enim conseruatur ipsum viuens. Sed non sic est, iam enim Aristoteles antequam potentias animæ vegetalis distinxisset, eam vocauit potentiam, significans ipsam eius substantiam totam; hic autem conuenientissimè eam vocat potentiam, quia (vt aliàs diximus) eam cõsiderat respectu operationum, & quatenus est principium, ideo secundum hanc considerationem rectè vocatur potentia, & ita eam cõmuniter sumptam vocauit in Textu trigesimoquarto. Quòd autem eã definiat per solam nutritionem, non est, quia solam definire velit potentiam nutritiuam, sed quia vult animam vegetalem definire per vnam operationem præcipuam, præcipua autem videtur esse nutritio, cum sit necessaria viuenti ad ipsum conseruandum, non sic aliæ operationes, quia conseruatur adhuc viuens, quando nec augetur, nec generat, potest enim esse sine his, sed non sine nutritione, quo factum est, vt etiam hæc animæ pars soleat etiam vocari communiter θρεπτικὴ, vt Aristoteles in decimooctauo, & trigesimoquarto Textu eam vocauit, non quidem significans propriè solam eius potentiam nutritiuam ab alijs duabus potentiis distinctam, sed totam eius animæ naturam vniuersè, & sumendo θρεπτικὴ pro φυτικὴ, nam in eo trigesimoquarto vocat nutritiuam animam, non nutritiuam potentiam propriè sumptam. Nunc igitur volens hanc animam definire per respectum ad operationes, & cognoscens non omnes operationes esse in definitione animæ sumendas, sed satis esse vnam magis necessariam, & principalem; & considerans communem appellationem, qua solet hæc anima indistinctè vocari nutritiua, & vegetatiua, & causam etiam appellationis (nam homines hanc animam vocant nutritiuam, tanquam ab operatione perenni, & incessante, non ita vocant animam augmentatiuam, vel generatiuam) per nutritionem satis habuit eam definire, per hanc enim est conseruatiua viuentis, quatenus est viuens. Et rectè dicit, quatenus est viuens, quia non conseruat ipsum, quatenus est corpus sed quatenus animatum, est enim corpus etiam sine hac, sed sine ipsa non est viuens, nec sine hac eius operatione, quæ dicitur nutritio. Deinde quando dicit, *Alimentum autem præparat ad operandum*, videtur tollere quandam difficultatem; videtur enim, quòd potius ipsum alimentum conseruet corpus animatum, quàm anima, & hæc est communis hominum opinio, & modus loquendi, nemo enim putat animam conseruare nos in vita, sed potius cibum, ideo Aristoteles hunc errorem tollens dicit alimentum ad conseruationem quidem uiuentis conferre, non tamen vt causam principalem, sed ut causa sine qua non & ut materiam, ex qua anima conseruat animatum, uertendo alimentum in substantiam animati. Anima igitur est agens conseruans, & causa præcipua, quæ dicitur conseruare sua actione animatum. Hoc significat Aristoteles dicens, *alimentum præparat*, non enim dicit alimentum agere, & præparare propriè, sed sumit præparare pro ministrare; est enim materia, quæ ipsi animæ subministratur, ut ex ea nutriat, & conseruet animatum, quod declarans Aristoteles subiungit, *vnde priuatum alimento non potest esse*, ad significandum, quòd alimentum est solum causa

sine qua non, & materia, sine alimento enim non potest viuens existere, vel seruari, anima enim non potest nutrire, nisi ex materia conueniente, quæ dicitur alimentum. Ad totam autem difficultatem tollendam, & ad distinguendum officium alimenti ab officio animæ in nutritione animati Aristoteles subdit.

TEXTVS XLIX.

Quoniam autẽ sunt tria, quod alitur, & quo alitur & alens; alens quidem est prima anima, quod verò alitur, est habens hanc corpus, quo autem alitur, alimentum. Quoniam autem fine appellare omnia iustum est; finis autem est generare quale ipsum, erit vtiq; prima anima generatiuum quale ipsum.



T cognoscamus agens distinctum a materia, proponit hæc tria consideranda. Id, quod alitur, & est ipsum animatũ corpus; alens, quod alit agendo, eaque est anima vegetalis; id, quo alitur, id est nutrimentum, seu materia ex qua alitur viuens, eaque est alimentum, hoc enim impropriè dici potest instrumentũ, id est causa secundaria, qua anima alit, sed propriè dicitur materia, ex qua alit. Per hæc autem omnia voluit Aristoteles prædictã animæ vegetalis definitionem declarare, & omne dubium tollere. Dixit enim, eam esse potentiã talem, quæ conseruat animatum, quatenus est animatum, idque vult esse ita intelligendum, vt dicamus, animam esse agens alens, & conseruans ad differentiam alimenti, quod dicitur conseruare, vt materia, non vt agens. Notare autem debemus verba illa, *alens quidem est prima anima*, quæ satis clarè demonstrant, Aristotelem non definiuisse potentiam solam nutritiuam, vt distinctam a generatiua, & ab augmentatiua, sed ipsam animam vegetalem, & eius substantiam, cuius hæ potentiæ sunt, hæc enim iure vocatur prima anima, est enim prima ordine naturæ generantis, quia sine alijs esse potest, non aliæ sine ipsa. Potentiam autem nutritiuã, nec vocaret animam, nec primam animam, prout ab alijs potentijs distinguitur. Nulla enim est ratio, cur dicatur prima, quatenus est potentia, sed de ipsa animæ vegetalis substantia manifestum est, Aristotelem antea docuisse, eã esse primam ordine naturæ respectu aliarum animæ partium. Patet etiam hæc omnia pertinere ad declarandam definitionem prius traditã, quia ibi definiuit Aristoteles animam vegetalem per solam nutritionem, & hic loquitur de sola nutritione, cum distinguat hæc tria, id, quod alitur; id, quod alit, & id, quo alitur; quare non est dubitandum, eam esse Aristotelis mẽtem, quam diximus. Tandem quando Aristoteles dicit. *Quoniam autem a fine appellare omnia iustum est*, corrigit definitionem prędictam, & melius definit ipsam animam vegetalem, cum enim operationes animę vegetalis sint subordinatę, & vna debeat esse principalis, ad quam aliæ dirigantur, certè (inquit Aristoteles) hæc non est nutritio, sed generatio sui similis, huius enim gratia dedit natura viuentibus, & augmentationem, & nutritionem, voluit enim ea augeri, vt perueniant ad ætatem, & quantitatẽ perfectam, in qua possint generare alia similia, & conseruare speciem; voluit etiam ea nutriri, vt conseruentur indiuidua, hęc autem voluit conseruari, vt generent alia similia, & speciẽ conseruent. Ex ipsa igitur generatione potius definienda est anima vegetalis, tanquam ex operatione principali, & dicendum. Anima vegetalis est potẽtia generatiua alterius similis in specie, hoc enim modo definitur hæc anima per operationem suam principalem, quæ habet rationem finis respectu aliarum, adeo vt definiatur quodammodo per habitudinẽ ad omnes suas operationes, quia nominatione finis comprehenduntur omnia, quę sunt propter finem, sine quibus finis ille non esset, quare per hanc definitionem concernuntur etiam augmentatio, & nutritio, quia sine his non esset generatio. Hæc igitur est perfectissima, quæ tradi possit, definitio animę vegetalis per habitudinem ad suas operationes. Notandus est modus loquendi Aristotelis, quando dicit. *Quoniam autem a fine appellare omnia iustum est*. Videtur tollere dubium, quod ex altera prius allata definitione oriebatur, nam definiuerat animam vegetalem per respectum ad nutritionem, quæ videbatur esse operatio principalis, quia necessaria est, & nunquam cessans, proinde nomen dedit illi animæ, quæ solet vocari anima nutritiua; Aristoteles autem dicit, quòd licet in vsu sit positum, vt hæc anima appelletur nutritiua; id tamen non omnino rectè factum est, æquius enim esset eam appellare generatiuam a sua nobiliore operatione, quæ habet rationẽ finis. Ratio igitur, quæ ab appellatione sumitur, nulla est, quia appellatur quidem nutritiua, & Aristoteles quoque aliquando eam ita appellauit sequens loquendi consuetudinem; melius tamẽ appellaretur generatiua. Quamuis enim generatio non sit operatio continua,

vt est

vt est nutritio, quo factum est, vt hæc anima a nutritione nomen acceperit, tamen non est minus necessaria, quàm illa, & si enim non est necessaria huic indiuiduo, potest enim viuere, & non generare, tamen est necessaria speciei, & natura voluit indiuiduum seruari per nutritionem, vt species seruaretur per generationē, hic enim est finis naturæ. Quemadmodum igitur anima vegetalis est potius nominanda a generatione, ita per eam potius est definienda, quia definitio declarat illud idem, quod significatur per nomen. Erit igitur, (inquit Aristoteles) *prima anima*, id est vegetalis, *generatiuū quale ipsum*, potentia generandi alterum quale est ipsum, id est simile in specie. Dubitatur, quia hæc definitio non videtur conueniens, cum non competat omni animæ vegetatiuæ, non enim competit illi, quæ est in fœmina, si fœmina secundum Aristotelem non concurrit actiuè, potentia autem generatiua est potentia actiua. Muli quoque, & animalia genita ex putri materia, habent animam vegetalem, tamen non habent potentiam generatiuam. Dicendum est, quantum attinet ad fœminam, quod licet fœmina non ita concurrat actiuè, vt mas, alio tamen modo ipsa quoque agit, habetque vim generatiuam. Mas enim contribuit agens proximum, quod est semen, fœmina vero solam materiam, quæ est sanguis menstruus, & hoc modo non concurrit actiuè, tamen præbet colorem, quo fouet fœtum, & ita agere dicitur; concurrit etiam actiuè, dum generat materiam fętui, ab anima enim vegetali tanquam agente generatur sanguis tum propter nutritionem, tum propter generationem, aliqua enim pars sanguinis nutrit, alia etiam pars redundans fit materia prolis, & vtraque generatur ab anima vegetali, & propter vtrunque finem. Quamuis igitur modo exquisitiore, ac nobiliore fiant in mare operationes animæ vegetalis, fiunt tamen omnes etiam in fœmina aliquo modo, licet imperfectiore, nec iniuria, quia fęmina est homo imperfectus, & diminutus, sic equus imperfectus, & sic de singulis. De mulis autem, & animalibus ex putri materia genitis dicendum est, Aristotelem non respicere animam vegetalem, vt in hac, vel in illa inest specie viuentis, sed absolutè, & secundum propriam naturam, & secundum totam suam perfectionem, & secundum suum summum complementum. Hoc autem consistit in virtute generatiuæ sui similis, quæ si in aliquibus animalibus imperfectis non potest operari, vel diminutè operatur, id per accidens est respectu potētiæ generatiuæ, euenit enim propter naturam imperfectam talis animalis, vt diximus etiā in textu trigesimoquarto, & propter organorum defectum. Nec propterea est frustra in eis anima vegetalis, satis enim est, si exercet saltem nutritionem, & augmentationem, vt non sit frustra. Neque etiam frustra ibi est potentia generatiua, quia sat est si simpliciter non sit frustra, cum in animalibus perfectioribus operetur, & præterea est ibi solum originaliter, sed non subiectiuè. Aristoteles autem in definienda anima vegetali, debuit respicere totam eius perfectionem, & despicere impedimētum ei per accidens illatum in quibusdam animalibus imperfectioribus.

TEXTVS L.

Est autem id, quo alitur, duplex, sicut & quo gubernatur, & manus, & temo. hoc quidē quod mouet, & quod mouetur, illud autem quo mouet solum. Omne autem alimentum necessarium est concoqui posse: operatur autem concoctionem calidum, vnde omne animatum habet calorem. Figura igitur alimentum, quid sit, dictum est, exactius autem manifestandum posterius de ipso in proprijs sermonibus.



IN hoc textu Aristoteles postremam manū imponit tractationi de anima vegetatiua, & quid docere velit satis manifestum est, licet in verbis sit maxima difficultas. Cum enim dixerit animam vegetalem esse causam efficientem nutritionis, & aliarum prædictarum suarū operationum, nunc docere vult, quòd præter animam cōcurrit etiam ad nutritionem calor naturalis tanquam efficiens secundarium, & instrumentum animæ. Nominat autem solum nutritionem tanquam operationem incessantem, & sine qua cæteræ non fiunt, sed nos intelligere debemus calorem naturalem etiam ad augmentationem, & ad generationem similiter concurrere, vt agens secūdarium, & animę instrumentum. In textu sunt duæ partes, in prima facit Aristoteles id, quod dictum est, in secunda remittit accuratiorem alimenti considerationem ad alium locum. In expositione primæ partis est magna difficultas, sunt enim duæ expositiones, de quibus interpretes omnes altercantur, & quarum vtraque dubia videtur, & difficultate aliqua vrgetur; Erat etiā duplex

duplex verborum lectio, quarum vna vni expositioni fauet, altera alteri. Prior expositio est illa, quam Ioannes Grammaticus tribuit Alexandro, quam sequuntur etiam Themistius, Auerroes, Albertus, & alij quidam ex Latinis, qui dicunt, quòd quando inquit Aristoteles, duplex esse id, quo alitur, significat duplex agens, vnum, quod solum mouet, de quo antea meminerat, nempe anima ipsa, quæ cum sit incorporea, mouet, & non mouetur; alterum verò, quod mouet, & mouetur, estquè mouens secundarium, & instrumentale, nempe calor naturalis, intelligendo per calorem spiritus vitales, qui sunt corporei, & mouentur ab anima, & mouent alimentum, quia alterant ipsum, licet non eadem specie motus, nam mouentur ab anima solo motu locali, mouent alimentum motu alterationis. Ideo hi omnes ita legunt verba: *Hoc quidem, quod mouet, & quod mouetur, illud autem, quod mouet solum*, spiritus enim mouent, & mouentur, anima mouet solum. Declarat vtraque Aristoteles exemplo manus, & temonis, vt temo sit similis calori naturali, quia mouetur à manu, & mouet nauim; manus verò sit similis ipsi animæ, sumendo manum pro toto ipso nauta, qui mouet nauim, nec mouetur illo motu nisi per accidens. Hæc prior expositio duas patitur difficultates, vnam ob illum casum ablatiuum: *Id quo alitur*, nam Aristoteles in præcedenti textu dixit, aliud esse id, quo alitur; aliud esse id, quod alit, animam dixit esse id, quod alit, non id, quò; alimentum verò esse id, quo alitur viuens; quare non videtur credendum, quòd Aristoteles in loquendo hac vtatur confusione, & æquiuocatione, vocando animam id, quo alitur, cum præsertim sit satis improprius hic loquendi modus, conuenit enim agenti principali casus rectus, instrumentali vero obliquus, est enim eo, quo illud vtitur ad agendum. Alteram difficultatem patitur, quia de exemplo Aristotelis non satis verificari videntur verba Aristotelis, siquidem manus, etiam si pro toto nauta sumatur, non est mouens immobile, sed per se mouetur, idquè necessariò, quia omne mouens corporeum in mouendo mouetur. Alteram expositionem sequitur Simplicius, & Sãctus Thomas, & Latinorum plures, quòd Aristotelis hic de anima ipsa non loquatur, neque distinguat mouentia, sed solum instrumenta media, quibus anima nutrit corpus, hæc autem duo sunt, calor naturalis, & alimentum. Cum enim dixisset; Id, quo res alitur, esse alimentum, hic docere vult non solum alimentum esse id, quo res alitur, sed calorem quoque dici id, quo alitur, quia est instrumentum animæ, quo anima nutrit corpus. Huic expositioni videntur accommodata exẽpla Aristotelis, nam & manus, & temo sunt instrumenta, quibus mouetur nauis, sed manus est instrumentum coniunctum primo mouẽti, quia in ipsa inest vis animæ, sic etiam spiritus vitales cum sint animati, dicuntur instrumentum animæ adiunctum ipsi animæ; temo autem est instrumentum disiunctum à primo mouente, quia est extra nautam, sic alimentum est instrumentum disiunctum ab anima, quia nondum est animatum. Sed huic expositioni videtur refragari communis lectio verborum Aristoteles, legitur enim communiter sic: *Hoc quidem quod mouet, & mouetur, illud verò quod mouet solum*, de nullo enim instrumento dicere possumus quòd moueat solùm, sed potius dicendum, quod omne instrumentum mouet, & mouetur: videtur itaque nil aliud posse intelligi mouens solum, & non motum, nisi animam, quæ est primum mouens, secundum alteram priorem expositionem. Illud quoque huic secundæ expositioni videtur officere, quòd alimentum non videtur posse dici instrumentum nutritionis, sed potius materia, non est igitur verum, quòd Aristotelis hic loquatur de duobus instrumentis, quibus fit nutritio, sed potius loqui videtur de duobus agentibus, de primario, & de instrumentali, idest de anima & de calore naturali. Ego certè non nego locum hunc dubium esse, & difficultatis plenum, credo tamen magis defendi posse expositionem secundam Simplicij, & Sancti Thomæ, & cum minoribus difficultatibus esse coniunctam. Prior enim expositio paritur illam obiectionem, quæ mihi videtur esse insolubilis, prius enim Aristoteles contradistinxit id quod mouet, & alit, ab eo, quo, & dixit animam esse id, quod alit, alimentum verò esse id, quo, non potest igitur hic accipere id, quo, & ipsum ita diuidere, vt sub eo anima comprehendatur. Nec idonea est defensio cuiusdam, sequentis priorem expositionem, qui dicit conuenire etiam primo mouenti hunc loquendi modum per casum ablatiuum, & citat verba Aristotelis in Octauo Libro Physicorum Trigesimotertio, & Trigesimoquinto, vbi de primo motore loquens dicit ipsum mouere seipso, non alio; reuera enim hic casus ablatiuus duo potest significare, vel enim significat mouens secundarium, & instrumentale, vt cum dicimus, primum mouens mouet alio, idest, instrumento, vel significat primum mouens, in quo est radicata vis motiua, vt cum dicimus, instrumento mouet alio, idest mouente primario, & per vim mouentis primarij, mouens autem primarium non mouet alio, sed seipso, hoc est non per virtutem alterius, sed per suam. Attamen hoc ad propositum huius loci minimè pertinet, nam vt concedamus animam posse dici id, quo fit nutritio, tamen non hoc in loco, nam Aristoteles iam dixit in Textu præcedente, animam esse id, quod alit, & ab ea distinxit id, quo, nempe ali-

pe ali-

pe alimentum', & nunc continuato ſermone proſequitur, diſtinguens id, quod vocauerat, quo, & inqt, *Eſt autem, id quo alitur duplex*, quare ſub hoc non poteſt anima contineri. Præterea neque cōueniens vllo modo eſſet hęc locutio, nunquám enim de mouente primario vtimur ita caſu ablatiuo, niſi quādo loquimur de agente ſecundario, & tunc vtimur verbo actiuo, nō paſſiuo; dicimus enim hoc monet non ſeipſo, ſed alio, ideſt, non virtute propria, ſed virtute mouentis principalioris Hic autem hoc dicere non poſſumus, quia nondum eſt cognitum agens ſecundariū, qui eſt calor naturalis, nam ſi eſſet notus, & de eo loqueretur Ariſtoteles dicere poſſet eū alere alio, ideſt anima vt alente principali, ſed nondum ipſam nominauit, quare non poteſt intelligere animā eſſe id quo calor alit, prætertim cum vtatur verbo paſſiuo dicēs, *Id quo alitur*, ideo defenſio illa vana penitus eſt. Præterea, ſecundum alteram expoſitionem excluditur nunc alimentū ab hac appellatione, quo, cum illi intelligāt animam, & calorem, hoc autem nō eſt veriſimile, ſed potius dicendum, quòd ſupponendo alimentum eſſe id, quo res alitur. Ariſtoteles addat nunc alterum, quo alitur, quaſi dicat. Eſt etiam pręter alimentum quoddā aliud, quo res alitur, hoc autē eſt calor. Patet igitur, quòd ſi Ariſtoteles, hic intelligeret animam, & calorem, deberet dicere triplex eſſe id, quo alitur, ne excluderet alimentum, quod affirmauerat eſſe id, quo. Nos igitur ſecūdam expoſitionem ſequentes, videamus, quomodo eam ab obiectionibus prædictus vindicare poſſimus. Primùm quidē obſtare videtur communis lectio, qua legitur actiuè, *Illud autem, quod mouet ſolum*, ſed ad hoc dicere poſſumus extare etiam alteram lectionem paſſiuam, qua dicitur, *Hoc quidem, quod mouet, & mouetur, illud verò, quod mouetur ſolum*, quāuis enim communiter omnes codices habeāt, *Quod mouet ſolum*, tamen in margine tactam in omnibus habemus etiam lectionem paſſiuā, & habemus etiam teſtimonium Ioānis Grammatici, qui dicit duplicem extare lectionem, vnam actiuam, alteram paſſiuam, ideo cū tangat etiam Ioannes Grammaticus vtranque expoſitionem, dubius manet, nec alteram magis, quàm alteram probat; ſed dicit ſolùm, quod ſi litera legatur actiuè, accipienda eſt prior expoſitio, quę fuit Alexandri; ſi verò paſſiuę melior eſt altera ſecunda expoſitio, quare nō omnino ſpernenda eſt paſſiua lectio. Simplicius tamen & D. Thomas ſuam expoſitionem tuentur etiam accipiendo lectionem actiuæ, quæ communior videtur, & magis recepta quàm paſſiua, eorunque ſententiam ſequitur Marcus Antonius Genua, qui non approbat lectionem paſſiuam. Dicunt enim alimentum moueri, & mouere, mouetur enim & alteratur a calore naturali, mouet autem quatenus alit corpus; calor autem mouet ſolùm, quia alterat alimentum, quamuis enim moueatur ab anima dicitur tamen non moueri, quatenus non mouetur ab aliquo extra ſe, quoniam habent ſpiritus animā in ſeipſis, & dicuntur eſſe organum coniunctum ipſi animę, non diſiunctum. Et pręterea ſi mouentur ſpiritus ab anima, mouentur ſolo motu locali, qui in præſentia cōſiderari ab Ariſtotele non videtur. Poteſt igitur dicere, calorē mouere tantū, & non moueri ab alio. Hāc reſponſionem admittere poſſumus, licet in ſe habeat aliquid obſcuritatis, nā alimentum patitur quidē a calore, at reuera non agit, quamuis dicatur alere, eſt enim materia, non agens; quare alimentum alere corpus non eſt agere in corpus, ſed eſt apponi tanquam materiam aggeneratam. Attamen hoc quoque ſoluere poſſumus dicendo, alimentum agere ſi non ſecundum rei veritatem, ſaltem ſecundum locutionis figuram, quam videtur Ariſtoteles reſpicere, vtimur enim verbo actiuo dicentes, alimētum alit, alere autem eſt agere, quare ſaltem ratione modi loquēdi videtur agere. Hęc igitur ſolutio accipi poteſt, licet mihi veriſſima videatur altera quę ſumit lectionem paſſiuam, hac enim lectione accepta dubitatio corruit, cur autem veremur accipere, ſi habemus ſatis fide digna teſtimonia? Obſtabat ſecundò expoſitioni noſtræ, quòd alimentum non poteſt vocari inſtrumentum, ſed materia potius, inſtrumentum enim eſt cauſa efficiens, non cauſa materialis, ſed hoc facilè ſoluitur relicto nomine inſtrumenti, nulla enim nos neceſſitas cogit, vt in præſentia nomine inſtrumenti vtamur, cum nec Ariſtoteles eo vtatur, qua in re mihi videntur nō rectè feciſſe Sanctus Thomas, & alij qui eum ſequentes dixerunt, Ariſtotelem velle hic duo inſtrumenta diſtinguere calorem, & alimentum, rectius autem Simplicius, qui hęc non vocat inſtrumenta, ſed appellatione vtens cōmuniore inquit Ariſtotelem docere velle, duplex eſſe id, quo viuēs alitur; id enim quo, communius eſt, quàm inſtrumentum, nam anima alens vtitur ad alendum his duobus, calore vt inſtrumento, & agente ſecundario, alimēto autem vt materia, qua ipſum viuēs alitur. Nec difficultatem facere debet exemplum Ariſtotelis, qui alimentum cōparat cum remone, temo autem inſtrumentū eſt, nam comparatio, & ſimilitudo hæc non in omnibus eſt conſtituta, ſiquidem alimentum non omnino eſt vt temo, ſed in hoc ſolùm, quod nauta vtitur & manu, & remone ad nauim mouendā ita vt & manus, & temo vocari poſſint id, quo mouetur nauis a nauta, & temo mouetur a manu, ſicut etiā alimentum a calore naturali. Primò notare poſſumus in hoc exemplo hanc conuenientiam, quòd ſicuti alimentū non mouet propriè ipſū corpus, vt pręd iximus, ita nec ꝓpriè temo mouet nauim, ſed

patitur ſolummodo a manu, a qua gubernatus facit, vt nauis rota a nauta bene moueatur. Ideo non videtur rectè ſenſiſſe Marcus Antonius Genua, qui non approbauit lectionem literæ, paſſiuam, hoc argumento ductus, quòd ſecundum eam non eſſent ad propoſitum exempla Ariſtotelis quandoquidem temo non eſt ſolum motus a naui, ſed eſt etiam mouens nauim, quare ſi Ariſtoteles diceret paſſiuè, *illud verò, quod mouetur ſolum*, hoc nec manui, nec temoni accommodari poſſet, cum ambo moueant. Ego verò puto hoc accommodari temoni, qui mouetur a manu, ſed non mouet nauim, licet eo vtatur manus ad hoc, vt ab aqua melius moueatur nauis. Itaque ſolutio totius difficultatis eſt in hoc conſtituta, quòd Ariſtoteles hæc non conſiderat ut inſtrumenta, ſed ſolum vt media, quibus vtitur anima ad alendum, ſeu quibus viuens alitur ab anima, ſicuti etiam duobus mouetur nauis, a manu, & temone; manus mouet, & mouetur, temo mouetur a manu, ſed non mouet. Confirmant hanc expoſitionem ſequentia Ariſtotelis verba, quibus exprimit vtrumque illud, quo alitur viuens, nō enim exprimit calorem, & animam, ſed alimentum, & calorem, dum dicit. *Omne autem alimentum neceſſe eſt concoqui poſſe*, quaſi dicat. Diximus alimentum eſſe id, quo viuens alitur ab anima, ſed aduertas animā hoc præſtare non poſſe ſine calore vt inſtrumēto medio. Nam ſi ex alimento debet alitio fieri, oportet ipſum alimentum concoqui, & in ſubſtantiam verti, anima autem ſola non poteſt concoquere, ſed concoctio eſt propriè operatio caloris. Per calorem igitur animam alere neceſſe eſt, proinde id, quo res alitur, nō eſt ſolum alimentum, ſed etiam calor naturalis. Ideo hinc colligit Ariſtoteles neceſſe eſſe, ut omne animatum habeat calorem, cum enim omne animatum neceſſe ſit nutriri, nutritio autem non fiat ſine concoctione alimenti, & hęc fiat ſine calore, neceſſe fuit omne animatum habere calorem, ſignificat autem Ariſtoteles calorem influum, qui inſequitur animā, non calorem temperaturæ, qui debilis eſt, nec aptus eſt facere concoctionem; natura enim non dediſſet animæ vim altricem, niſi etiam ei dediſſet inſtrumentum, ſine quo anima alere non poſſit, ideo animam nutritiuam neceſſario inſequitur calor, qui vocatur influſus, à quo fit ɔcoctio. Propriè loquendo hęc eſt vera diſtinctio caloris; Medici tamen aliter intelligūt calorem temperaturæ, intelligunt enim aggregatum ex vtroque, & totum cuiuſque membri calorem, ideſt vnà cum calore vitali vocant calorem temperaturā; quę appellatio admitti poteſt quia appellationes rerum ſunt arbitrariæ: Ariſtoteles autem ſecundo de generatione animalium capite tertio, diſtinxit hos duos calores, & vnum vocauit cœleſtem, alterum verò elemētarem, & igneum. *Figura igitur alimentum quid ſit.* Quoniam videtur Ariſtoteles non completè de alimento in hac parte eſſe locutus, ideo ſe excuſans dicit, ſe *figura*, tātummodo, ideſt pingui Minerua locutum eſſe de alimento, poſterius autem ſe de eodem locuturum eſſe exactius in proprijs libris. Quod quidem hoc in loco de alimento imperfectè egerit, manifeſtum eſt, uniuerſaliter enim tetigit eius naturam dicens, eſſe in principio ɔtrium, in fine verò fieri ſimile, & tetigit etiam cauſas eius primas, a quibus coquitur, & redditur ſimile, nempe animam, & calorem naturalē, ſed particulariter multæ conſiderari poſſunt alimēti conditiones, quas hic non cōſiderauit; & cauſæ etiam particulares, nempe partes organicæ, quę inſeruiunt, & pręparationi, & cōcoctioni, & diſtributioni alimenti. Sufficiens tamen pro occaſione hæc tractatio fuit, quia non fuit hic ſcopus de alimento agere, ſed de potentia animæ vegetali, ea igitur de alimento dicere ſatis fuit, quæ ad declarandam hanc animæ partem neceſſaria erant, reliqua dimittenda fuere. ſatis enim fuit declaraſſe, quomodo anima vegetalis ſe habeat reſpectu ſuarum operationum. Se habet enim è contrario alijs partibus animę, nam ſenſus, & intellectus operantur patiendo ab obiectis, hæc verò operatur agens in obiectum; quod habet tantum locum materiæ patientis. Sed quonam alio in libro acturus ſit Ariſtoteles de alimento exactius, nòn eſt ſatis clarum. Sanctus Thomas, & Latini aliqui dicunt, Ariſtotelem ſignificare proprium librum, quem ſcripſit de alimento, licet eum deſideremus, quæ expoſitio dubia eſt, qa gratis id dicitur, cum nullum habeamus Græcorum interpretum teſtimonium, quod Ariſtoteles librum aliquem de alimento ſcripſerit. Quidam dicit, Ariſtotelem ſignificare *librum* de ſenſu, & de ſenſilibus, vbi in capite *de* ſapore loquetur de alimento. Sed neque hæc expoſitio eſt accipienda, nam Ariſtoteles hic dicit, ſe poſterius acturum ex actius de alimento in proprijs ſermonibus, illa autem tractatio quæ in capite de ſapore habetur, non eſt exacta, ſed breuis, & rudis, neque is vocari poteſt proprius ſermo de alimento, cum potius per accidens ibi Ariſtoteles de alimento loquatur, agit enim de ſapore, qui eſt accidens quoddam alimenti; ideo per accidens aliqua de alimento dicit, ſed tamen pauciora, & rudiora, quam hic; quare is non eſt exactior ſermo, nec proprius. Aliqui dicunt, agi de alimento in primo libro de generatione et interitu, videlicet in tractatu de augmentatione, ſed multo minus hæc ſententia accipienda eſt, tū quia is quoque ſermo de alimento rudior eſt, quā hic, tum quia liber de generatione præcedit libros de anima, Ariſtoteles autem dicit ſe poſterius acturum de alimento, quare eum librum

brum

brum significare non potest. Ob id nec Auerrois sententiam probo, qui dicit perfectam tractationem de alimento haberi in pluribus locis, videlicet in primo de generatione, in quarto Meteorologicorum vbi de cōcoctione agitur, & hic vbi declaratus est primus motor, qui est anima, & primum instrumentū qui est calor naturalis; ac demum in libris de animalibus, vbi particulariter agitur de instrumentis inseruientibus alimento. Non probo (inquam) quòd dicitur de primo libro de generatione, & de quarto Meteorologicorum, & de libris de partibus animalium, quia hi libri iam præcesserunt, Aristoteles enim dicit se posterius acturum de alimento. Quare cum Græcis puto, Aristotelem significare libros de generatione animalium, vbi Aristoteles particulariter aget de natura alimenti; non potest enim loqui de semine nisi de alimento loquatur, cum semen sit superfluitas vltimi alimenti. Dicitur enim illa tractatio exacta, quia est particularis de alimenti natura, & quia præsupponit alias plures tractationes vniuersaliores de alimento, & de iis, quæ ad alimenti cognitionem conferunt, videlicet in aliis præcedentibus libris, quos memorauimus.

TEXTVS LI.

Determinatis autem his dicamus communiter de omni sensu. Sensus autem in eo, quod est moueri aliquid, & pati, accidit, sicut dictum est; videtur enim quędam alteratio esse. Aiunt autem quidam, & simile à simili pati, hoc autem quomodo possibile sit, aut impossibile, dictum est in vniuersalibus sermonibus de ipso agere, & pati.



ABSOLVTO tractatu de anima vegetali, nunc Aristoteles aggreditur tractationē de parte sensitiua, & inquit, se prius de sensu in vniuersali agere velle, postea verò de singulis sensibus particularibus, vniuersalia enim in doctrina sunt anteponenda particularibus. Non est tamen ignorandum, quòd licet Aristoteles afferat, hic se loqui prius velle in communi de sensu, tamen tractatum de sensu in vniuersali hoc in loco non absoluit, sed eum resumet in Textu Centesimo vigesimoprimo & absoluet. Cur autem tractationem de sensu in communi Aristoteles non totam fecerit in vno, & eodem loco, sed eam in duas partes secuerit, quarum vnā præposuit tractatione particulari de singulis sensibus, quæ est hęc; alteram verò eidem postposuit, nulla certè potest alia ratio assignari, nisi quod ordo doctrinę nō sumitur à rerum natura, sed à nostra meliore cognitione. Ordo quidem naturæ postulabat, vt prius tota tractatio vniuersalis absolueretur, & eam postea tractatio particularis sequeretur, spreuit tamen Aristoteles ordinem naturę propter meliorem doctrinam, quoniam enim de sensu in vniuersali aliqua erant necessariò cognoscenda ante tractationē de sensibus particularem, ea in præsenti parte voluit Aristoteles docere. Quoniam autem aliqua etiam de sensu in vniuersali intelligi non poterant, nisi cognitis sensibus particularibus, ideo ea considerare voluit post sensus particulares. Ideo sciēdum est, quòd in hac parte, quem in præsentia aggredimur, non plenè cognoscitur natura, & essentia animæ sensitiuæ in communi, neque hic perfecta eius definitio ponitur, sed in illa altera parte absoluetur, quę est post illum textū vigesimumprimum. Necesse enim fuit essentiam sensus colligere quodāmodo per inductionē ex cognitione sensuum particulariū, eo quod nō in iis omnibus ęquè nota res erat; sed oportuit a sensibus notioribus nos duci in cognitionem naturæ sensuum ignotiorum, ac demum ex his omnibus colligere, quæ nam sit natura sensus in vniuersali, quare ea descriptio, quam hic afferet Aristoteles in Textu sexagesimosecundo rudis erit, & cōfusè significabit, quid sit sensus. In hac igitur parte, quæ est ab hoc textu quinquagesimoprimo vsque ad sexagesimumsecundum, Aristoteles de sensu in vniuersali satis confusè loquitur, & hoc tantū docet, quod natura sensus consistit in pati, & esse in potentia, ita vt necesse sit ipsum ab aliquo agente duci de potentia ad actum, vt cognoscamus, quòd obiectum sensile habet locum agentis, sensus autē patientis. Cum enim sit consideraturus Aristoteles naturam sensus cum respectu ad operationem, quæ est sentire, hæc autem fiat per actionem obiecti in organum animatum, non potuit docere modum, quo hæc fit, nisi prius hoc fundamento constituto, quòd sensatio ita fit. Vanum enim est quærere modum, dum ignoramus quòd fit; modum autem, quo sensatio fit non potuit Aristoteles communiter docere de omni sensu, tùm quia necessaria est cognitio sensuum particularium, vt prędiximus, tum etiam quia nullū datur commune obiectum omniū sensuum, a cuius cōsideratione potuerit exordiri. In hac igitur parte docere prius vult, quòd sensus est in potētia, & sentire est pati, & patitur ab obiecto;

obiecto; postea hoc cognito considerabit in singulis sensibus modum, quo id fit, & seruabit methodum iam constitutam in textu trigesimotertio, prius enim de obiectis aget, & ab his ad operationes, ac demum ad potentias ipsas declarandas progredietur. Cum enim id, quod patitur, sit in potentia, id verò, quod agit, sit in actu, & notior sit actus potentia, ab obiectis procedere oportebit, vt ex his ducamur ad cognoscendas potentias quid sint. Quare Aristoteles, dum in hoc capite docet sensum moueri ab obiecto, rationem afferre videtur, cur in sequēti parte in tractatione de singulis sensibus sit inceptus à consideratione obiectorum. Est etiam hic consideratione dignū, quod sensus communiter acceptus non est quid vni uocum, de quo possit perfecta fieri tractatio in vniuersali, sed est analogum, & habet ordinem quendā in sensibus, ideo non plenè potuit vniuersalis tractatio anteponi, non enim potest tale commune perfectè cognosci sine cognitione singulorum, vt notauimus in cōtextu duodecimo huius libri. Ob id aliqua de sensu in cōmuni Aristoteles ad alium locū reiecit, quæ præsupponebāt declaratos singulos sensus particulares. In hoc autem contextu Quinquagesimoprimo Aristoteles tria facit, primò proponit de sensu agēdum in vniuersali; secundò sumit hoc fundamentum, quòd sentire est pati, vt ex hoc postea progrediatur ad considerandum, à quo nam patiatur, & quomodo ab eo patiatur; Tertio hanc considerationem aggrediens proponit quandam quæstionem, vt inde occasionē sumat declarandi, à quo nam patiatur sensus. Quæ dicuntur in prima parte clara sunt. In secunda notandum, quòd quando dicit, *Sensus enim in eo, quod est moueri, ac pati accidit*, sensum non pro facultate accipit, sed pro operatione, quā nostri sensationem appellāt, quod ipse postea clarius significabit dicens, *Videtur enim quædam alteratio esse*; facultas enim non est alteratio, sed ipsa sensatio potest alteratio appellari, nempe respectu ipsius sensus. Hoc etiā significat verbum illud, *Accidit*, quod sumitur pro fit; fit autem nō facultas sed operatio; Expendunt aliqui eam dictionem, *Aliquid*, quæ tamen expungenda est, quia in Codice Græco non legitur τι, sed τε, quare legēdum est, *Mouerique, & pati*. Hæc autē duo verba vel sumuntur vt idē significantia, vel secundum vt declaratiuum prioris; nam (vt inquit Aristoteles in cōtextu Quadragesimoquinto primi de generatione) latius patet mouere, quàm agere, proinde & moueri, quàm pati. Nā mouens dicitur illud, quod mouet secūdum quamlibet speciē motus, agens autē id propriè dicitur, quod mouet motu alterationis, huic correspōdet patiēs, quod propriè significat illud, quod alteratur. Volens igitur significare Aristoteles, quòd sētire est motus quidā, non tamen quilibet motus, sed alterationis tantùm, dixit, *Mouerique, & pati*, quasi dicens idest, pati, quod postea declarās dicit, *Videtur enim quædam alteratio esse*. Dicit, *Videtur*, & dicit, *Quædam*, quia non est propriè dicta alteratio, sed impropriè; non est enim alteratio corruptiua, sed perfectiua. cū enim sit inductio qualitatis in sensū, siquidem omniū sensuum obiecta sunt qualitates, ideo alteratio quodā est; sed cum sit inductio qualitatis non materialis, sed spiritalis, proinde sine vlla eiectione cōtrariæ qualitatis, ideo nō est alteratio corruptiua, quæ proprie dicta alteratio est, sed perfectiua, vt ipse Aristoteles postea declarabit, & inter hos alterationis modos discrimen statuet. Dubium faciunt verba illa, *Sicut dictum est*, cum enim Ioannes Grammaticus, & cum eo multi dicant, Aristotelē denotare contextum Trigesimumtertium huius libri, vbi dixit sensum esse alterationem quandā, nonnulli recentiores in hanc sententiam inuehuntur dicentes, locum illum repugnare potius huic loco, quàm consonare; ibi nanque consiliū Aristotelis est ostendere animam esse principium motus effectiuum, & ad hoc ostendendum sumit, quòd sensatio est alteratio quædam facta ab anima. Ex eo igitur loco potius colligitur, animam sensitiuam in sentiendo agere, quàm pati, quod est contrarium rationi Aristotelis hoc in loco. Vult enim dicere, quòd sensus in sentiendo patitur, quare locum illum tangere non potest. Ipsi igitur dicūnt citari potius textū septuagesimum nonum primi libri, vbi Aristoteles apertè dixit, sentire esse pati, vel etiam primum caput secūdi libri de partibus animalium, vbi eandem sententiam profert; quare dicere etiam possumus vtrunque locum simul citari. Ego tamen puto veriorem esse sententiam Ioannis Grammatici, & horum interpretationem parum habere probabilitatis. Quòd enim attinet ad Textū septuagesimumnonū primi libri, illę hic significari non potest, cū ibi Aristoteles non ex se id pronuntiet, sed secundùm sententiam Empedoclis, nā in tertia persona dicit, *Sentire pati aliquid, & moueri ponunt*, hic ergo non potest ex se absolutè hoc sumere vt ibi à se dictum, cum ibi hoc ex se nō dixerit. Non est etiam credibile, quòd citet libros de partibus animaliū, quia nimis ab hoc loco sunt distantes, quando enim citat aliquem locū remotum, solet eum nominare, vel saltem talibus vti verbis, quæ loci distantiam denotēt, vt postea in hoc eodem contextu inquiet, *Dictum est in vniuersalibus sermonibus de agere & pati*, significans libros de ortu, & interitu; & mox in quinquagesimoquarto dicet *Quemadmodū in alijs dictū est*, innuens tertiū Physicorū in quo adduxerat definitionē motus. Hic autē cum simpliciter dicat, *Sicut dictum est*, non potest citare, nisi hunc eundem librū, presertim cū id declarās subiungat, *Videtur enim alteratio quædam esse*,

in

in nullo enim prædictorum locorum dixit sensationem esse alterationem, nisi in contextu Trigesimoseptimo huius libri. Ad argumentum autem illorum dicimus Aristotelem, & hic, & ibi de sensu confusè loqui, quia adhuc non est cognita ipsius sensus natura, ibi quidem respexit animam, quæ ratione iudicationis agere dicitur, & ita actiua causa est huius alterationis, quæ dicitur sensatio, hic verò respicit organum, quod manifestum est esse illud, in quo fit sensatio, proinde hoc dicitur pati, recipit enim species, quod est pati, deinde receptam in organo speciem anima iudicat, quod est agere, non igitur ageret, nisi passio præcessisset. Ex eo igitur quòd sensatio est quædam alteratio (vt ibi dictum est) sumere hic potest, quòd est pati, quia etiamsi fiat ab agente recipitur tamen in aliquo patiente, quare non est alteratio, quin sit passio eius, in quo hæc alteratio fit. Sed hæc disputatio parui momenti est, alia est maior difficultas, quam nemo considerauit, sumit hic Aristoteles absque vlla probatione, quòd sentire est pati, vnde ergo hoc sumit? quod enim in omnibus memoratis locis, id protulerit, hoc certe nihil est, quia nullibi probauit, immò nec probare debuit, non erat enim conueniens locus in quo id probaretur; sed potius hic, vbi ex professo de sensu tractationem instituit. Quòd igitur prius dixerit hoc millies obiter, & sine probatione, nihil est, nam difficultas manet, vnde nam in præsentia hoc accipiat. Ego ad hoc dicendum puto, vt dixi etiam de intellectu in contextu secundo tertij libri, ibi enim dixit Aristoteles, quòd intelligere est pati, quia est sicut sentire, ego verò eum locum interpretans dixi, quòd intelligere, & sentire sunt in hoc similes operationes, quod non fiunt in nobis incessanter, & continuè, sed experimur in nobis, quòd modò intelligimus rem aliquam, modò non intelligimus; modo sentimus aliquam rem, modo non sentimus; & ita modò sumus actu sentientes, vel intelligentes, modo potestate, atque omnis aptitudo ad opposita est potentia passiua, nihil enim aptum æquè ad opposita potest seipsum perficere, & se ducere de potentia ad actum sed eget agente externo à quo hæc eius indifferentia determinatur ad alterum. Ideo docet Auerroes optimè in Commentario quadragesimooctauo secundi Physicorum, quòd agens æquale quod æquè potest agere oppositum, est potius patiens, quàm agens, quia ipsum secundùm se nunquam determinatur ad vnum potius agendum, quàm alterum, nisi ab aliquo externo agente determinaretur. Ideo dicet Aristoteles Octauo Physicorum vigesimo, & quinquagesimoprimo, quod anima non est omnino primum mouēs in animali, cum semper supponat passionem priorem in corpore factam ab aliquo externo agente. Sic igitur iudicatio animæ, qua sentire animal dicitur, non fieret nisi prius recepta esset in organo species; per quam receptionem fit transitus de non sentire ad sentire, hoc autem est pati ab aliquo externo, quia id, quod est in potentia non potest ex insita tantum virtute ducere se ad actum. Rectè igitur sumit Aristoteles, vt per se manifestum, quòd sentire, postquam non sentiebatur, est pati, quia est duci de potentia ad actum, sicut etiam intelligere est pati. Hoc igitur fundamento constituto, quòd sentire est pati, volens Aristoteles ab hoc procedere ad ostendendum, quòd sensus patitur ab obiecto, sumit occasionem à quæstione, quam hic proponit, an passio fiat à simili, an à contrario, & inquit, se eam soluisse iam in primo libro de generatione, quem vocat sermones vniuersales de agere, & pati, ibi nanque ostendit vtrunque verum esse, nam patiens partim simile, partim dissimile, & contrarium agenti dici potest, vt etiam postea in Textu sexagesimosecundo Aristoteles, vt propositam hanc quæstionem soluat, breuiter dicturus est. Ideo Ioannes Grammaticus dicit, Alexandrum putasse addenda esse in calce huius contextus, verba hæc, *Dicendum autem & nunc*, quam sententiam etiam Themistius sequitur. Sed parum refert, an eam recipiamus, necne; quemadmodum enim hoc admonere non fuit hic Aristoteli necessarium, ita neque absurdum dici potest. Id quidem certum est, quæstionem hanc fusissimè explicatam fuisse in primo libro de generatione, hic vero in Textu sexagesimo secundo breuiter esse soluendam ex veritatis declaratione. Dederunt autem Aristoteli occasionem dubitandi opiniones aliorum philosophorum, nam in contextu vigesimoquinto primi de anima dixit, Empedoclem existimasse sentire simile simili, cū enim oculus ex elementis constet, ideo per illa res omnes videt, cum res omnes constent ex eisdem elementis, nam per inexistentē ignem videt ignem, per aquam aquam, & sic de singulis. Hanc eandem sententiam in Textu vigesimosexto attribuet etiam Platoni, & hanc postea soluet particulariter de sensu post veritatis declarationem, de mouente, a quo sensus pati dicatur.

TEXTVS LII.

Habet autem dubitationem, propter quid sensuum ipsorū non fit sensus; & quare sine ijs, quę sunt extra, non faciunt sensum, inexistente igne, & terra, & alijs elementis, quorum est sensus per se, aut secun-

secundum ea, quæ accidunt his. Manifestum igitur est, quòd sensitiuum non est actu, sed potentia tantum, vnde non sentit; sicut combustibile non comburitur ipsum per se sine combustiuo, combureret enim seipsum, & nihil indigeret ignis actu existentis.



N hoc Textu proponit Aristoteles aliam nouam quęstionem, & eam soluit, vt per eam solutionem pateat solutio alterius quæstionis propositæ in Textu præcedente, an sensus à simili patiatur, nec ne. Nam (inquit Ioannes Grammaticus) moş est Aristotelis, vt quæstionem aliquam soluat, proponere aliam secundariam quęstionem, ex cuius solutione solutio alterius principalioris quæstionis clarior reddatur. De hac autem quæstione ambigitur, an vna sit, an duæ; & num Aristoteles eam proponat secundum propria fundamenta an secundum opinionem aliorum, vt Empedoclis. Mihi videtur vnam esse quęstionem, non duas, & eã proponi iuxta propria Aristotelis fundamenta, non iuxta fundamenta aliorum. Quoniã enim postquam eam proposuit, eam repetit alijs verbis, adijciens etiam rationem dubitationis, inde factũ est, vt multi duas esse quæstiones existimauerint. Est autem præsens quæstio, cur sensus non sentiant seipsos, ita vt, sensum Aristoteles confundat cum sensorio, nec aliquid eorum discrimen consideret, vt rectè senserũt Alexander, Themistius, & Ioannes Grammaticus, licet Simplicius, quẽ Genua secutus est, hanc expositionem reijciat, hic enim Aristoteles confusè loquitur de sensu, nec distinguit facultatem ab organo, vt visum ab oculo adeo vt quæstio, cur visus seipsũ non videat sit quæstio, cur oculus non videat seipsum. Affert autem Aristoteles huius quæstionis rationem, dum simul etiam quæstionem alijs verbis repetit, quando dicit: *Et quare sine ijs, quæ sunt extra, non faciunt sensum inexistente igne, &c.* sumit enim, &, pro idest, quasi dicat, idest quare sine ope sensilium externorum sensus nõ sentiant, adest enim ratio, cur sine interuentu obiecti externi deberẽt organa sentire seipsa. Nam ex elementis constant, & habent in seipsis elementa, quæ sensilia sunt, vt oculus constat ex elemẽtis visibilibus, & caro constat ex elementis tãgibilibus, deberet ergo oculus videre colores elementorum in seipso, & caro tangere tangibiles elementorum qualitates in seipsa; sic autem patet non duas esse quæstiones vt Sanctus Thomas, & Simplicius existimarunt, sed vnam, vt Alexander. Themistius, Ioannes Grammaticus, & Auerroes voluere. Nã quærere, cur sensus non sentiant seipsos, & quęrere cur non sentiant sine interuentu obiectorũ externorum, est idem quærere, & eadem est vtriusque ratio, quæ ab Aristotele adducitur, quoniam sensoria cõstant ex elementis. Putauit etiam Sanctus Thomas, Aristotelem proponere hanc quæstionem iuxta opinionẽ Empedoclis, quia putauit Aristotelem non de sensorio quærere, sed de anima ipsa, Empedocles autem opinatus est animam ex elementis esse conflatam, quod Aristoteles non concessit, cũ animam voluerit esse incorpoream, quasi secundum placita Aristotelis, quæstio non haberet locum, sed habet locum secundum Empedoclem, si enim constat anima ex elementis, quæ sensilia sunt, cur non sentit ea in seipsa, & cur eget externo obiecto? Auerroes quoque putat hanc quęstionẽ proponi, secundum opinionem Platones, qui putauit sensum esse virtutem actiuam, hoc enim dato, dubitatur, quia deberet sentire seipsum, & per se sine ope alterius externè producere sensationem. Attamen si intelligatur quæstio de sensorijs locũ habet etiam secundum Aristotelis placita, nõ considerando sententias aliorum, quia secundum Aristotelem sensoria constant ex elementis, & ita Græci omnes interpretãtur meliorque sententia est, quoniam Aristoteles statim quęstionem soluet, & ad prædictam dubitandi rationem respondebit; quod facere nõ oportuisset, si secundùm Empedoclis falsam sententiam quæstio proposita esset. Verba illa, *Quorum est sensus per se, vel secundum ea, quæ accidunt his*, difficultatem aliquam habent, & varijs modis intelliguntur. Simplicius, & Ioannes Grammaticus dicunt Aristotelem significare elementa esse sẽsilia vel per se, idest per proprias formas, quæ sunt quatuor primæ qualitates, quæ substantias ipsas elementorum constituũt, vel secundum alia accidentia consequẽtia, quæ sunt extra naturas elementorum, vt colores, sapores, & odores; sic autem verum est vtrunque membrum: nam elementa sensilia sunt, & secundum proprias formas, quas isti ponunt esse primas qualitates (sunt enim secundũ has sensilia sensu tactus,) & secundum reliqua accidẽtia, quæ alijs sensibus sentiuntur. Hæc tamen interpretatio probanda non est, quia non est credibile, quòd Aristoteles hic supponat primas tangibiles qualitates esse formas substantiales elementorum. Nonnulli recentiores dicunt, locutionem Aristotelis esse alternatiuã, ita, vt non vtrunque membrum simul verum sit, sed alterum indistinctè, vt Aristoteles dicat, elementa esse sensilia, vel per se, si cum aliquibus antiquis dicamus primas qualitates esse formas elementorum substantiales; vel secun-

dum accidens, si dicamus eas non esse formas, sed accidentia elementorum Sed neque hæc sententia admittenda est, tum, quia non est credendum, Aristotelem hic tãgere hoc dissidiũ; tum etiam quia sensus verborum esset restrictus ad solum sensum tactus, de solis enim tangibilibus qualitatibus dubium est, an sint elementorum formæ, necne, Aristoteles tamen communiter hic loquitur de omni sensu, non de solo tactu, Ideo accipiendum puto Themistij, ac Thomę opinionem qui dicunt, Aristotelem hic confusè loqui de sensibus, ac de eorum obiectis, nec considerare, quòd accidentia potius, quam substantiæ sentiantur à sensibus, hoc enim postea statuetur. Sensus igitur verborum est, siue elementa dicantur sensilia secundum proprias substantias, siue secundum accidentia, hoc enim hic non explicatur, sed dubium adhuc relinquitur, & ita accidentium appellatione omnes elementorum qualitates tam primæ, quam secundæ comprehendũtur. Inquit autem Sanctus Thomas, Aristotelem hoc dicere respiciendo sententiam illorum, q non distinguebant intellectum à sensu; nam secundum eos dicendum esset, sensum sentire etiam substantiam; nos tamen, qui intellectum à sensu distinguimus dicimus sensu accidentia cognosci, intellectu autem substantiam; hoc tamen adhuc esse incognitum supponitur ab Aristotele. Quando autem dicit: *Manifestum igitur est*, quæstionem hanc soluit, & solutio est satis clara, in hoc enim consistit, quòd *Sensitiuum non est actu, sed potentia tantum*, idest organum sensitiuum non habet vim actiuam, sed passiuam, agens enim agit quatenus est actus, patiens verò patitur quatenus est potestate; nihil autem pati potest a seipso, & seipsum ducere de potentia ad actum; quamuis igitur in ipso organo sensus insint elementa, quæ sensilia sunt, non insunt tamen vt sensilia, idest vt actiua, sed potius vt passiua, quia cõstituunt ipsam substantiam organi vt sensitiui, proinde vt passiui, & potentia talis, non actu talis, qualeest actu obiectum sensile, ideo sensus non sentiunt, nisi ab obiecto externo moueantur, & ducantur de potestate ad actum. Patet igitur, Aristotelem sumere solutionem ex fundamento prius iacto, q̃ sentire est pati respectu organi, propterea quod organum habet potentiam passiuam ad sensationem, sicut antea declarauimus. Vtitur autem ad hoc declarãdum Aristoteles exemplo combustibilis, cui simile dicit esse ipsum sensitiuum, cum supponat potentiam organi sensitiui ad sentiendum esse potentiam passiuam; nam combustibile dicitur id, quod potentiam passiuam habet vt cõburatur, at non potest ipsum comburere seipsum, sed eget comburente externo, à quo comburatur. Sic igitur etiam sensitiuum nõ potest seipsum ducere ad actum sentiendi, sed eget externo mouente, hoc autem Aristoteles docebit esse ipsum obiectum sensile; hoc enim agit in organum, vt postea dicetur; & inde etiã soluetur quæstio illa principalis, an sensitiuum à simili patiatur, an non à simili. Hactenus enim nil aliud habemus, nisi quod organũ sensitiuum, quatenus est sensitiuum, habet potentiam passiuam respectu sensationis, proinde eget mouente externo, à quo de potestate ad actum ducatur.

TEXTVS LIII.

Quoniam autem sentire dicimus dupliciter, potentia enim & audiens, & videns, audire, & videre dicimus, & si fuerit dormiẽs, quod iam est operans dupliciter vtique dicetur & sensus, hic quidem vt potentia, ille verò vt actu. Similiter autem & ipsum sẽtire & quod potentia existit, & quod actu.



DECLARATVRVS Aristoteles, quomodo sensus ducatur de potentia ad actum, prius quædam fundamenta præmittit. Primo loco hic distinctionem ponit ipsius sensus, vel enim est actu, vt cum aliquis actu videt; vel potestate, vt quando non videt actu, videre tamen potest, vt quãdo in tenebris est, vel quando dormit; videtur tamen is, qui dormit esse in potentia remotiore, is verò qui est in tenebris, in potentia magis propinqua. Accipitur autem hic ab Aristotele sensus non pro operatione, sed pro ipsa facultate, seu anima sensitiua respiciente operationem. Nec tamen intelligere debemus sensum dici in potentia sicut in semine est anima potestate, non enim loquimur nunc de potentia ad actum primum, sed ad secũdum solum. Supponimus enim iam inesse animam vt actum primum, & dicimus eam vel esse in potentia ad operationem, vel esse in actuali operatione. Verborum autem Aristotelis duplex est interpretatio, & vtraque satis artificiosa, vna Simplicij, altera Ioannis Grammatici. Simplicius dicit, Aristotelem declarare hanc distinctionem potentiæ, & actus, tum in operatione, tum in sensu ipso, hoc est in facultate sensitiua, & primum procedere ab operatione ad facultatem, deinde a facultate ad operationem, qui

qui secundus processus, est magis scientificus, quia est a priori ad posterius; prius enim dicit Aristoteles, sicut sentire, quæ est operatio dupliciter dicitur, scilicet potestate, & actu, ita etiam facultas ipsa sensitiua vtroque modo dicitur; postea verò dicit è conuerso, sicuti sensus est dupliciter tum potentia, tum actu, ita, & operatio, quæ est sentire, vtroque hoc modo dicitur, volens per hoc significare horum reciprocationem, ita ut eadem distinctio & operationi accommodetur & animæ vt respicienti operationem. Ioannes autem dicit Aristotelem hanc eandem distinctionem, potentia, & actu, aptare his tribus, animali sentienti, deinde sensui, idest facultati sensitiuæ, tandem verò operationi. Eadem enim distinctio uidetur his omnibus accommodari per locum a coniugatis. Quando igitur Aristoteles dicit: *Quoniam autem sentire,* inquit Ioannes Aristotelem sumere sentire pro animali sentiente, qua si dicat, sentiens dicitur dupliciter, quod sequẽtia exempla confirmant, cum inquit, *audiens, & videns,* est enim & uidens potestate, ut quãdo dormit, & iam actu videns. Quare patet, his uerbis Aristotelem ipsi sentienti hanc distinctionem accommodare; deinde eandem inquit sensui quoque accommodari, nam sensitiua facultas tunc dicitur esse actu, quando actu sentit, tunc autem potestate, quando nõ sentit actu, sentire tamen potest. Tandem eã aptat operationi, quando dicit: *Similiter autem & ipsum sentire,* sentire nanque absque dubio operationem significat, & patet operationem quoque dici posse & actu, & potestate. Est quidem utraque interpretatio ingeniosa, sed mihi posterior magis probatur, quia planior, ac facilior est. Aristoteles enim ad maiorẽ huius distinctionis declarationem, voluit eam & in sentiente, & in facultate sensitiua, & in operatione considerare, cum hæc omnia eadem ratione dicantur & potestate, & actu.

TEXTVS LIV.

Primum igitur tãquam sit idẽ pati, & moueri, & agere dicimus; Etenim motus est actus quidam, imperfectus tamen, quemadmodum in alijs dictum est, omnia autem patiuntur, & mouentur ab actiuo, & actu existente. Quapropter est quidem vt à simili patiantur: est autem vt à dissimili, sicut diximus, patitur enim quod dissimile est; passum autem simile est.



ERGIT Aristoteles fundamenta iacere ad id quod postea de sensu dicturus est, quo modo de potestate ducatur ad actum. Quoniam enim in contextu pręcedente dixerat, sentiens esse dupliciter, aut enim potentia, aut actu, nempe quando iam est ἐνεργοῦν, idest operans, usus est sensui tribuere, quòd agat, vnde ἐνεργεῖν est agere, & ita confundere moueri, & pati cum agere, quasi idem significent. Igitur ne ob id in errorem labamur, credentes, sensum esse actiuum, hic docet, quomodo sumatur agere, dum sensui tribuitur, quod agat, quo declarato, elicit ex dictis quoddam corollarium. Inquit igitur, se primum accepisse, agere, tanquam idem cum moueri, & pati, confusè nanque accepit verbum ἐνεργεῖν & latè, ideo nunc vult id declarare. Sciendum igitur est verbum hoc apud Gręcos non omnino significare agere, hoc est efficere aliquid, sed sensum habere ampliorem, dicitur enim etiam de illo, quod patitur, quia sicut illud, quod uim efficiendi habet, quando exit in actum, & actu efficit, dicitur ἐνεργεῖν, id est operari, ita etiam illud, quod natura aptum est moueri, aut pati aliquid, & recipere aliquã perfectionem, ad quam dirigitur, dicitur ἐνεργεῖν quando actu mouetur; exit enim in actum, & ad suam perfectionem tendit. Sumitur itaque ἐνέργεια non solum pro actione, sed etiam pro passione. Hoc notare possumus apud Aristotelem octauo Physicorum trigesimo secundo, ubi ostendere uolens grauia, & leuia non a se moueri, sed a motore externo, & a generante, uel a remouente impedimentum, de ipsis dicit, ꝙ ἐνεργεῖ, idest exeunt in actum, in suam operationem, licet ibi eis non tribuat nisi potentiam passiuam ad recipiendos suos motus naturales; ob id in tertio Physicorum definiens motum (quem locum hic citat) inquit esse ἐνέργειαν ἀτελῆ, idest actum imperfectum, & respicit id, quod mouetur, nõ id, quod mouet, nam mouens habet actũ perfectũ, & per hunc mouet: motus verò non in mouente est, sed est in moto, & patiẽte, ideo respectu moti, inquit Aristo. materiam esse actum imperfectũ. Mobile igitur dũ mouetur, ἐνεργεῖ. Secundum Arist. quia transit ad perfectionem. Patet igitur, quòd agere, quòd a Græcis dicitur ἐνεργεῖν, commune quoddam est, quod potest significare & mouere & moueri; quare quando in contextu præcedente dictum est, sentiens quandoque esse ἐνεργοῦν, non

non ita dictum est, quia sensus dicatur actiuus, sed quia sumptum est ἐνεργεῖν, prout tribuitur et patienti. Ad hoc igitur declarandum sumit Aristo. id, quod in tertio Physic. dixerat de motu, quod est ἐνέργεια ipsius mobilis, quatenus est mobile, licet mobile, vt mobile non sit agens, sed patiens. Subdit tamen motum non esse actum perfectum, cuiusmodi est actus mouẽtis, sed imperfectum, vt in memorato loco dictũ est. Ad significandum autem, ꝙ patiens, quod ita dicitur in actum exire, & ἐνεργεῖν non est mouens externum, & a se distinctum, subiungit Aristoteles, ꝙ omnia talia, quæ patiuntur, & mouentur, & ita dicuntur ἐνεργεῖν, & exire in actum, mouentur non à se, sed ab actiuo contradistincto, quod est in actu perfecto oportet enim ipsum habere totum illum actum, quẽ debet per successionem introducere in patiẽs. Hæc autem omnia non ideo dicuntur ab Aristotele, quod velit sensationem esse propriè motum, & actum imperfectum, qualis est motus propriè acceptus, non enim in hoc statuit hanc similitudinem, cum reuera sensatio sit operatio subita, & fiat tota simul, proinde dici non potest actus imperfectus; sed id solũ vult per hoc declarare, quod agere dictum a Græcis ἐνεργεῖν tribuitur etiam illi, quod mouetur, licet omne, quod mouetur, moueatur ab alio cõtradistincto; proinde non male dictum est, quod sentiens est quandoque ἐνεργεῖν quamuis sentire sit pati, & ab agente externo, vt mox declarabitur. Alia multa hic dicuntur ab interpretibus de motu, & de actione, & de passione, quæ ad rem non faciunt, ideo sunt omittenda. Multi enim conferunt ea, quæ hic dicuntur, cum iis, quæ dicta sunt de agere, & pati in primo libro de generatione, sed longe aberrant a mente Aristotelis, qui ibi vtitur verbo ποιεῖν, quod est facere, & soli competit agenti, non patienti, quare illud, quod ibi consideratur, ad hunc locum non pertinet. Sed hoc prætereundũ non est, ꝙ alij non considerarunt, quod licet secundum Aristotelem tribuatur verbum ἐνεργεῖν et patienti, vt patiens in patiendo dicatur ἐνεργεῖν, hoc tamen non esset, nisi idem patiens etiam actiuè quodammodo in ea operatione concurreret. Illud enim, quod nihil actiuitatis contribuat in operatione non diceretur ἐνεργεῖν vt qñ faber ex ligno arcam facit, lignum nõ dicitur, ἐνεργεῖν. nec materia prima, quando formam recipit, nec aqua quando mutatur in aerem. In ipso autem sentiendi actu, licet organum sensus moueatur ab obiecto, nec absq; hac passione sensatio fiat, tamen necesse est postea sensũ et actiuè concurrere, dum receptam speciẽ iudicat, & qm hæc actio præsupponit necessariò passionem factam ab obiecto externo, Aristotel. considerans hoc motionis initium tribuit sensui, ꝙ patiatur, nec ipsum considerat vt agẽtem, quia ad nãm sensus cognoscendam magis confert passio, quam actio, & quia ordine saltem tẽporis prior est passio, & principaliter actione, cum actio illa a passione pẽdeat. Hoc idem de motu elemẽtorum notare possumus quamuis enim Arist. 8. Physic. 32. dicat, elemẽta non moueri à se, sed a motore externo, ut a generante, vel a remouente impedimentum, non tamen negaret, ea moueri a sua forma tãquam a motore proximo; sed quia forma non moueret, nisi supposito motionis initio facto ab externo motore, ideo respiciens Arist. hanc dependentiam, dixit, ea moueri ab externo, qa sine illo non moueretur a sua forma. Tribuit tñ eis. ἐνεργεῖν quoniam etiam actiuè cõcurrũt, nam si solum pàssiuè, non dicerentur ἐνεργεῖν. Quòd verò attinet ad definitionem motus, q̃ hic tetigit Arist. aduertendum ꝙ licet mobili attribuatur ἐνέργεια vt subiecto recipienti, quoniam motus est & actio, & passio, sed recipitur in solo mobili, non in mouente: attamen mobili, quatenus mobile est, non attribueretur verbum ἐνεργεῖν. Quamuis enim motus sit actus mobilis, i. actio agentis recepta in mobili, non tamẽ mobile dr̃ agere, quia verbum significat actionem ab agẽte deriuatam, vt a cã, at nomẽ significat rem in patiente receptam, tanquam in subiecto, idcircò mobili attribuitur ἐνέργεια, sed non ἐνεργεῖν, quatenus est mobile. Tandem quando inquit Aristo. *quapropter est quidem ut a simili*, colligit ex dictis hoc tãquam corollariũ, de quo s̃. dubitabatur nam solutio, quæ prius fuit implicitè significata, hic profertur explicitè. Non est tamen cum aliquibus dicendũ Aristotelem hic ex professo, & ex principali intentione soluere quæstionem illam in textu quinquagesimoprimo propositam, quia hoc verũ non est, sed obiter nunc dicitur ad eorum, quæ modo dicta sunt, corroborationem, tanquam deductum ex dictis: postea verò in Textu sexagesimosecundo clarius hęc solutio ponetur ab Arist & is proprius erit huius solutionis locus. Hic præcipua intentio Philosophi est (vt optime inquit Themistius) docere, ꝙ ἐνεργεῖν competit etiam patienti; ideo ad huius confirmationem tangit Aristoteles illius quęstionis solutionem; & inquit, patere ex his id, de quo antea dubitabatur, an patiens patiatur a simili, an a dissimili, nam tum a simili patitur, tum a dissimili. Dũ enim patiens patitur, adhuc dissimile est agenti, postquam autem passum est, iam factũ est simile. Dicit autem Aristoteles dissimile, non dicit contrarium, ut complectatur etiam illud patiens quòd priuatiuè opponitur agenti, qualis est sensus, oculus enim ante visionem non est contrarius colori, sed solum dissimilis colori, quia priuatus colore, at recepto colore iam est similis factus, quia est coloratus, non quidem materiali colore, sed spiritali. Hoc autem deducitur ex eo, quod dictum erat, sensum esse prius in potentia, postea in actu, & tũc

dici

dici ἐντελέχειαν, quia tunc edit illam operationem, ad quam erat in potentia; ad actum autem ducitur ab agente externo, quod tale est actu perfecto.

TEXTVS LV.

Diuidendum autem est & de potentia, & actu, nunc enim simpliciter dicimus de ipsis. Etenim sic sentiens aliquid; sicut si dicamus hominem scientem, quoniã homo scientium est, & habentiũ scientiam. Est autem, sicut iam diximus scientem habentem Grammaticam. Vterque aũt horum nõ eodẽ modo potens est, sed ille quidem, quia genus huiusmodi, & materia est, hic autem, quia volens potens est speculari, nisi aliquid prohibeat eorum quæ extrinsecus.



CVM dixerit sensum esse tum actu, tum potentia, nunc & actum, & potentiam distinguere vult, & docere duplicem esse actum, & duplicem potentiam, hoc enim necessarium erat ad declarandum, quomodo ducatur sensus de potentia ad actũ. Inquit igitur esse distinctionem faciendam & actus, & potentiæ, quoniam hactenus hæc accepta sunt *simpliciter*, idest sine distinctione. Est autem manifesta hæc actus distinctio, eadem enim est, quæ etiam in principio huius libri posita, & declarata fuit. Actus duplex est, actus primus qui est forma, & secundus, qui est operatio formæ, hos declarat Aristoteles eodem exemplo, quo ibi quoque usus est. Sciens quatenus in animo habet scientiam, habet actum primum, idem verò dum secundum illam speculatur, habet actum secundum, quia operatur. His duobus actibus duæ potentiæ respondent, vna est potentia ad actum primũ, quæ est potentia materiæ ad formam; altera est potentia ad actum secundum, quæ est potentia formæ ad operationem. Qui enim non habet Grammaticam est in potentia ad eam vt ad actum primum, qui vero habet, nec secundum eam speculatur, est in potentia ad solam operationem, & vterque dici potest potentia sciens scilicet alia, & alia potentia. Aristoteles autem hos duos actus, & has duas potentias per tres tantum terminos declarat, quia secundus duorum officio fungitur. Primò dicit, appellari aliquem potentia scientem, quia cum sit homo, est capax scientiæ, quam non habet, & hæc est potentia ad actum primum, quæ est potentia subiectæ materiæ, quia homo (vt inquit Aristoteles) est subiectum capax, ac veluti materia scientiæ. Secundò dicit, aliquẽ scientem dici, quia habet habitum scientiæ vt Grammaticam, sed nõ operatur, ideo per hoc membrum declaratur actus primus, quia hic habet scientiam, & potentiam ad actum secũdum, quia ponitur non operari. Ideo subiungit Aristoteles, quòd uterque habet potentiã, & dicitur potentia sciens, sed diuersis modis; primus enim est in potentia vt materia ad formam, secundus verò est in potentia ut forma ad operationem, quia iam habet scientiam vt formam. & potest speculari, quando vult, nisi quid extrinsecus impediat; dicuntur enim plura impedimenta extrinseca, quibus homo etiã volens speculari prohibetur, ne possit, ut magnæ curæ, negotia, dolor ingens, lætitia, cibus, potus, & huiusmodi.

TEXTVS LVI.

Alius autem iam speculans actu existens, & propriè sciens hanc literam A. Ambo igitur primi secundum potentiam scientes *sunt*, sed ille quidem per disciplinam alteratus, & sępe ex contrario mutatus habitu: hic autem ex eo quod habet sensum, aut Grammaticã, non agit autem ad agendum alio modo.



TERTIO dicit aliquem esse scientem, dum actu speculatur, vt Grammaticus dum actu considerat literam A. Et hic habet habitum perfectũ scientiæ Grammaticæ, quoniam habet secundum, & primum simul, nec vllo modo est in potentia, sed actu tantum est sciens; primus autem, & secundus (inquit Aristoteles) sunt scientes potentia,

potentia, & de potentia ducuntur ad actum, diuersis tamen modis. Primus enim, qui est omnino ignarus Grammaticæ, ducitur ad actum à magistro per disciplinam alteratus, est enim alteratio quædam perfectiua, vt mox dicetur, qua imprimitur scientia in animo, & sæpè ita alteratur, vt mutetur ex habitu cōtrario, idest ex ignorantia prauæ dispositionis. Potest enim ex ignorantia puræ negationis fieri Grāmaticus, & erit mutatio de priuatione ad habitum; potest etiam ex ignorātia prauæ dispositionis, quòd sæpe contingit, acquirere veram scientiam, & hic mutatur de contrario habitu in contrarium, & de positiuo in positiuum. Hanc solam, dicit Ioannes Grammaticus, esse alterationem, quoniam alteratio est de positiuo in positiuum; mutationem verò ab ignorantia puræ negationis non esse alterationem, sed potius generationem. At iudicio meo decipitur, quia Aristoteles in textu sequente hāc vocabit alterationem perfectiuam, qua nullū contrarium eiicitur, ut ibi videbimus. Alter verò ducitur & ipse ad actum, sed alio modo, ille nempe, qui habet actum primum, sed non operatur, quisnam autem sit hic alius modus, Aristoteles infra docebit, potentia enim sensitiua mouetur ad operandum ab obiecto, tanquam ab agente externo.

TEXTVS LVII.

Non est autem simplex neque ipsum pati, sed aliud quidem corruptio quædam à contrario; aliud autem salus magis eius, quod est potentia, ab eo, quod est actu, & simili sic, vt potentia se habet ad actum. Speculans enim fit habēs scientiam, quod quidem aut non est alterari, in ipsum enim additio est, & in actum, aut alterum genus alterationis est.



POSTQVAM distinxit Aristoteles & actum, & potentiam, nunc distinguere etiam vult passionem acceptam pro alteratione, hæc enim omnia erant declaranda, antequam doceret, a quonam agente, & quonammodo sensus patiatur, & de potentia ad actum ducatur. Inquit igitur, quòd neque ipsum pati est simplex, sed dicitur multipliciter quemadmodum etiam actus, & potentia. Distinguit igitur passionem, idest alterationem in duas, quarum vnam dicit esse alterationem corruptiuam, quia est mutatio de positiuo in positiuum, de contrario in contrarium, & fit ab agente contrario, contrarium enim est corruptiuum sui contrarij. Quando enim aliquod ex frigido fit calidum, ab agente calido, non solum introducitur in illud calor, sed etiā corrumpitur frigus, & ita aliquid de patiente pellitur, & destruitur. Altera verò est alteratio perfectiua, qua aliquid acquiritur, sed nihil remouetur, quia non est de contrario in contrarium, sed de priuatione ad habitum, & de potestate ad actum, cui potestati nō est coniunctus alius actus contrarius, sed sola priuatio perfectionis acquirendæ, vt quādo aer ex tenebroso fit luminosus; perfectio enim acquiritur, nēpe ipsum lumen; & nulla alia perfectio amittitur. Ideo inquit Aristoteles, quòd hæc alteratio non est alicuius corruptio, sed *Salus magis*, idest perfectio eius, quod est potestate, ab eo, quod est actu; nam ab agente habente illum actum tribuitur ille actus, illa perfectio patienti habenti potentiam ad eum recipiendum, & nihil ab ipso recipiente remouetur. Addit autem Aristoteles: *Et a simili sic, vt potentia se habet ad actum*; Eatenus enim dicitur tunc patiens pati a simili, quatenus tale est potestate, quale est agens actu, recipit enim aer lumen a sole, & patitur similis a simili, quia vterque est lucidus, sed aer potestate, sol autem actu. Hanc perfectiuam alterationem declarat Aristoteles exemplo scientis, qui scientiam iam habens non speculetur, postea verò speculetur actu; hic enim quando nō speculatur actu, est in potentia ad speculationem, & quando mutatur, & transit ad actum speculationis, nihil ipse amittit, sed perfectionem tantum acquirit, nempe actum secundum, speculationē, ad quam prius erat in potentia, & habebat solum actum primum, nempe scientiam. Hic igitur transitus de potentia ad actum (inquit Aristoteles) vel non est alteratio (quia reuera fit solum additio perfectionis, & actus, & nullius fit abiectio, propriè autem dicta alteratio est illa, qua aliquid deperditur) vel si placet eā nominare alterationem, est aliud alterationis genus, & impropriè dicta alteratio, quæ non est corruptiua, sed solum perfectiua: Verba illa, *Speculans enim fit habens scientiam*, ita sunt intelligenda: Ille, qui scientiam habet, postea fit speculans, & transit ad actum secundum, nam *habens scientiam*, est subiectum, cum habeat articulum. Quando autem subiungit.

TEX-

TEXTVS LVIII.

Quocirca non rectè se habet dicere sapientem, cum sapit, alterari, sicut nec ædificatorem cum ædificat. In actum igitur ducens ex potentia existente secundum ipsum intelligere, & sapere, non doctrinam, sed alteram habere denominationem iustum est. Ex potentia autē existente addiscens, & accipiens scientiam ab actu existente, & docente, aut neque pati dicendum, sicut dictum est, aut duos esse modos alterationis, & eam, quæ ad priuatas dispositiones mutationem, & eam, quæ ad habitum, & naturam.



ROSEQVITVR declarans hanc impropriè dictam alterationem, & inquit, non rectè dicimus prudentem alterari, quando prudēter agit, habēs enim habitum prudentiæ trāsit ad operationem, ad actum prudenter agendi, quæ non est alteratio, quemadmodum ille, qui habet habitum artis ædificatoriæ quando exit in actum secundum, & actu ædificat, non dicitur propriè alterari. *In actum igitur ducens*. Hoc Aristoteles tanquam corollariū ex dictis infert, sed vt eius scopum intelligamus, sciendum est, Aristotelem velle inter se comparare hos duos transitus, vnū ab actu primo ad secundum, de quo hactenus locutus est; alterum de prima potentia ad actum primum, vt de ignorantia ad acquirendum habitum scientiæ, & ostendere, quòd hic secundus habet quidem actionem alterationis speciem, est enim doctrina, quæ est actio productiua qualitatis in animo discipuli, a præceptore agente, qui eam scientiam habet actu, attamen neuter propriè loquendo est alteratio, proinde uel non est uocanda alteratio, uel est alius quidam alterationis modus, qui dicatur alteratio perfectiua, & distinguatur a propriè dicta alteratione, quæ est corruptiua. His igitur verbis Arist. corollarium ex dictis infert, φqñ aliquis habens habitum scientiæ, vel prudentiæ in animo, transit ad operandum, ab aliquo quidem agente ductum de potentia ad actum quodcunque illud sit, non est enim quærendū in præsentia quidnam sit illud agens, attamen illud agens non potest vocari docens, seu doctrinam faciens, sed aliquod aliud. nomen ei magis conuenit, de quo in presentia nō est querendum, quia de hoc postea dicetur in determinatione eius, quod quæritur, a quo agente ducatur sensus ad actum secundum ad operationem, sed satis est nos intelligere, Aristotelē significare velle φ hoc agens adhuc minus est uocandum alterans, quàm illud, quod ducitur ad actum primum ad scientiæ habitum, cū id dicatur docens, & doctrinam faciens, & qualitatem generans in animo discentis. Attamen postea ostendet, φ neque istud propriè dicitur alterans, quare neque adeptio scientiæ est alteratio, neque exitus scientis in operationem, licet minus hic, quàm illa. Verba autem illa: *Ex potentia existente secundum intelligere, & sapere*, manifestè significant transitum ad actum secundum, non ad actum primum, nam intelligere, & sapere sunt operationes, quare Aristoteles significat potentiam non ad scientiam, sed ad operationem, & hanc inquit non posse doctrinam appellari. Sed quando dicit, *Quod autem ex potentia existente addiscit, & accipit scientiam*, transit ad considerandam acquisitionem etiā actus primi, & docendum, φ neque hæc est alteratio, nam addiscere, & accipere scientiam est transire de prima potentia ad primum actum Neque nos Aristotelis locutio conturbet, qui prius de transitu ad secundum actum loquens considerabat agens, hic uerò loquens de transitu ad primum actum considerat patiens; eadem enim est consideratio, quia non est patiens sine agente, nec agens sine patiente, quare si in aliqua mutatione agens non dicitur propriè alterare, nec patiens dicetur propriè alterari, & pati, quemadmodum si patiēs non propriè alteratur, nec agens propriè alterat. Inquit igitur Aristoteles, quòd neque accipere scientiam, quę est actus primus, & ex ignorantia addiscere, est pati, uel alterari, quia nihil pellitur ab ipso patiente; uel duos esse alterationis modos dicendum est, unam propriè dictam, quæ est alteratio corruptiua, alteram impropriè dictam, quæ est alteratio perfectiua, quam etiam duplicem esse significauit Arist. unam, qua aliquid ducitur de potentia ad actū primum, ut ad scientiæ adeptionem, alteram, qua habens iam actum primum transit ad secūdam ad operationem, quæ adhuc magis impropriè alteratio dicitur. In uerbis notandum, φ quando Arist. dicit: *Et eam, quæ ad priuatiuas dispositiones mutationem*, significat alterationē corruptiuam, hęc enim eatenus dicitur esse ad priuatiuas dispositionet, quatenus est ad talem

acqui-

acquirendam dispositionem, qua res priuatur alia priore dispositione, quam habebat, hoc est enim proprium alterationis corruptiuæ. Quã do autem inquit, *Et eam, quæ ad habitum, & naturam,* significat alteratione perfectiuam, quæ impropriè dicitur alteratio, hæc enim est ad habitũ ex priuatione, quare per eam nihil res amitrit, sed solum acquirit nouam perfectionem, quam prius non habebat, ideo per *habitum, & naturam,* hic Aristoteles nil aliud significat, nisi terminum positiuum, qui per talem alteratione ita acquiritur, vt nullus alius amittatur, cum alteratio corruptiua ita fit ad habitum, & naturam, ut etiam sit ex habitu, & natura. Sed aduersus hoc dubitatur: quia datur de ignorantia prauæ dispositionis mutatio ad scientiam, quæ videtur dici posse alteratio corruptiua, & propriè dicta; pellitur enim ab animo opinio falsa, & introducitur vera. Aliqui recentiores ad hoc respondent, prauam opinionem esse malum, proinde esse nõ ens, quia malum, quatenus est malum, est non ens, & ita esse de priuatiuo ad positiuum. Sed hæc solutio difficultatem non tollit, quia opinio falsa, quãuis mala sit respectu intellectus, est tamen ens secũdum se, & qualitas, sic etiam mutatio aquæ de calida in frigidam, est de malo in bonum, quia calor ipsi aquæ est malum, est tamẽ vera alteratio, cum sit de positiuo in positiuũ, & cum eiectione contrarij. Ideo melior est solutio S. Thomæ, qui dicit esse per accidens, vt intellectus, qui naturaliter ad habitũ scientiæ dirigitur tanquã ad suam perfectionem falsam cognitionem receperit, quando verã sciẽtiam est acquisiturus, potest enim scientiã acquirere etiam si nullam prius habeat opinionem falsam. Per se igitur est mutatio de priuatione ad habitum, per accidens verò ab habitu ad habitum, quia non semper illa priuatio est coniuncta cum prauo habitu contrario veræ scientiæ: non sic est in vera alteratione, nã calefactio est transitus à priuatione caloris; cũ qua est necessariò coniunctum frigus, immo per se primò est a frigore in calorem; vera enim alteratio est propriè dictus motus, proin de quatenus est alteratio, est de subiecto in subiectum, vt dicitur in quinto Physicorum, idest de positiuo in positiuum. Dubitatur etiam de eo, quod Aristoteles dixit, illum, qui addiscit, accipere scientiam a doctore, qui eam actu habet, hoc enim non est semper verum, quoniam potest aliquis sine doctore per propriam inuentionem plura discere, & tunc non ducitur in actum ab aliquo existente actu. Ad hoc dico, Aristotelem reuera hoc dixisse exempli gratia, non ꝙ patet omnem discentem ita addiscere; accepit enim exempli gratia, illũ discẽtem, qui a præceptore discit, quia in hoc manifestum est, actionem fieri ab agente habente illum actum. Dicere etiam cum aliquib. possumus, illum qui per propriam inuentionem addiscat, scientiam accipere ab obiecto, qđ est actu tale, mouetur enim a phãtasmate illustrato ab intellectu agente, & phantasia mouetur a sensu externo, & hic ab obiecto reali, quod extra animam existit actu, & est actu tale. quales potestate sunt prædictæ facultates animæ; quatenus enim sunt potestate tales, eatenus mouentur ab obiecto actu tali. Omnis igitur scientia introducitur in animam ab agente tali actu, siue a præceptore (quem modum Aristoteles hic exempli gratia sumit) siue per inuentionem. Notandum etiam hic est, Themistium aliter interpretari id, quod Aristoteles dicit de duplici alteratione; putat enim Aristotelem significare noluisse, quod illa mutatio, qua sciens exit in operationem, sit impropriè dicta alteratio, quia non est corruptiua, sed solum perfectiua; illa verò, qua de ignorantia transit ad acquirendam scientiam, sit uera passio, & vera alteratio, quia fit corruptio ignorãtiæ: sed uidens Themistius Aristotelem postea asserentem, neque hoc esse propriè pati, cum ignorantia sit pura priuatio scientiæ, non aliquid positiuũ, cui possit corruptio attribui, Ideo ad hoc postea confugit, quòd saltem contraria mutatio, quæ est de scientia in ignorantiam, est alteratio corruptiua, quia corrumpitur scientia quæ est quid positiuũ. Sed hæc Themistij sententia recipienda non est, quia contrariorum eadem debet esse conditio, quare si transitus ab ignorantia ad scientiam non est alteratio, neque a scientia ad ignorantiam est alteratio propriè dicta, par enim ratio est, & sicut per illam nihil corrumpitur, ita per hanc nihil generatur; & sicut illa est de puro priuatiuo ad positiuum, ita hæc est de positiuo ad purum priuatiuum, vera autem alteratio est a positiuo ad positiuum.

TEXTVS LIX.

Sẽsitiui autem prima quidem mutatio fit à generante, cum autem generatum est, habet iam sicut scientiam, & ipsum sentire. Quòd autem secundum actũ est, similiter dicitur atque speculari. Differt autem, quia huiusmodi actiua operationis extra sunt, visibile, & audibile, similiter autem & reliqua sensibilium.



IS iactis fundamentis, quæ hactenus declarauimus, hic Aristoteles omnia ad propositi declarationem accommodat, nempe ad ostendendum, a quonam agēte ducatur sensus de potentia ad actum, & cum duplicem dixerit esse actum, & duplicem potentiam de vtraque hoc declarat, & sicuti distinctionem hanc potentiæ, & actus declarauerat exemplo scientis, ita nunc in eadem cōparatione persistit. Sed ne in aliquem errorē incidamus, docet etiam quandam differentiā inter sensum, & scientiam, siue inter sensum, & intellectum, in quo scientia inesse dicitur; & hęc omnia in hoc textu quinquagesimonono, & sequente sexagesimo habemus. Sententia autem Aristotelis hæc est, cum in sensu cōsiderari possit tum actus primus, scilicet ipsa facultas sensitiua, & potentia ad eam, tū actus secundus, scilicet operatio & potentia ad eam; primo loco docet, a quonam agente ducatur sensus de prima potentia ad actum primum, & inquit duci a generante, cum enim sensus pro actu primo sumptus nil aliud sit, quam anima ipsa sensitiua, quæ est forma educta de potentia materiæ, certum est, hanc acquiri per veram alterationem, & generationem, etenim potentia, quæ hunc actum respicit, est in semine animalis, & ad actum ducitur per generationem animalis ex semine. Genito autem animali, & acquisito actu primo, ducitur sēsus ad actum secundum ab agente externo, nempe ab obiecto, quod agit in sensoriū, sic enim etiam ille, qui habet scientiam vt actum primum, & non contemplatur, ducitur ad actum contemplationis ab obiecto mouente, cū hoc tamen discrimine quòd sensus ad actum sentiendi ducitur ab obiecto, quod extra est, ideo non est in eius arbitrio sentire quando vult, at intellectus scientiam habens mouetur ad actū speculandi ab obiecto, quod non extra est, sed in anima ipsa, ideo potest intellectus scientiā habens speculari quando vult. Hæc summa est totius sententiæ Aristotelis, quam clarius intelligemus in verbis. Notare autem possumus, quod non solum in exitu ad actum secūdum distinguitur scientia a sensu, cum qua ipsum comparauerat Aristoteles, sed etiam in transitu ad actum primum, licet hoc discrimē hic ab Aristotele non consideretur, nam scientia est habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiuam, vt antea dictum est; sensus uerò est forma, quæ acquiritur per veram alterationem corruptiuam, quæ fit a generante. Ideo hic Aristoteles nullam horum comparationē facit in acquisitione actus primi, quia nō similis est acquisitio, sed de solo sensu dicit, quō acquiratur secundum actum primum; de scientia vero, & actu primo quō acquiratur, nihil dicit, quia alio modo acquiritur, nempe à doctore, qui impropriè dicitur generans, sed satis habuit inter hæc notare eam similitudinē quod anima sensitiua est actus primus respectu secundi qui est operatio, sicuti scientia in intellectu est actus primus respectu speculationes, quæ est actus secundus; licet non per eundem alterationis modum uterque hic actus primus acquiratur. Solum autem vocat conuenientiam, & differentiam inter hæc in transitu ad actum secundum, quia hic solus nunc ad propositum pertinet, nam propositum erat declarandum, non a quo agente generetur anima sēsitiua, sed a quo ducatur ad operationem, & a quo patiatur, si sentire est pati. Inquit igitur primum Aristoteles, quòd prima mutatio sensitiui fit a generante, primam mutationem intelligens eam, quæ est ad actum primum, nempe animalis generationem ex semine. Deinde cum inquit: *Cum autem generatum est*, transit ad considerationem ductionis ad secūdum actū acquisito iam primo, & inquit, quando generatum est sensitiuum, & animal ipsum: *Tunc habet sicut scientiam, ipsum sentire*, tunc habet operationem, quæ dicitur sentire, in potentia sicuti habet scientiam cum potentia ad speculationem. Deinde quando dicit: *Quod autem secundum actum est, similiter dicitur, atque speculari*, transit ad considerandum actum secundum, & inquit operationem, quæ est sensatio actualis similis est speculationi actuali, quę est operatio, & actus secundus, vt sæpè dictum est, & statim accedit ad declarandum quō ducatur sensus, & intellectus sciens ad operationem, & docet esse in hoc aliquam differētiam inter sensum, & intellectum scientem. Cum enim in hoc conueniant, quòd uterque patitur, & in actū ducitur ab obiecto mouente, at sensus mouetur ab obiecto, quod extra est, ut uisibili, & audibili, & aliis aliorum sensuum obiectis; per hoc autem vult Aristoteles subintelligi de intellectu sciente, quod mouetur ab obiecto, quod intus est in ipsa anima, mouetur enim a phantasmate, quod est in anima, ut postea dicemus. In litera quando dicitur, *quia huiusmodi*, legatur, *quia huius quidem*, nempè sensus, & reliqua clara sunt; omittit enim membrum de intellectu, ut a contrario sensu subaudiatur.

TEXTVS LX.

Causa autem quoniam singularium quidem secundum actum sensus, scientia autem vniuersaliū; hęc aūt in ipsa, quodāmō sicut anima.

ma. Vnde intelligere in ipſo eſt, cum vult, ſentire autem non eſt in ipſo, neceſſarium eſt enim eſſe ſenſibile. Similiter autem & hoc ſe habet in ſcientijs ſenſibilium, & propter eandem cauſam, quia ſenſibilia ſingulariũ ſũt, & exteriorũ. Sed de his quidem exactius manifeſtare naſcetur & rurſus occaſio.



AVSAM hic adducit Ariſtoteles prædicti diſcriminis, & ex ea corollarium quoddam infert, cauſam quidem eſſe ait, quoniam ſenſus eſt ſingularium, ſcientia verò eſt vniuerſalium, nam ſingularia extra animam ſunt, vniuerſalia uerò in anima. Quoniam igitur obiectum motiuum ſenſus non eſt niſi ſingulare exiſtens cum materia ſenſili, hoc non poteſt niſi externum eſſe, quia in anima non recipitur materia ſenſilis, ſed eius ſpecies, & imago ſpiritalis, quæ non producitur niſi ab obiecto reali, quod eſt extra animam quare obiectum, a quo ſenſus mouetur extra eſt. Notandum autem eſt, Ariſtotelem dicere: *Senſus ſecundum actum*, nam aliud eſt conſiderare obiectum, quod reſpicit ipſa facultas ſenſitiua, aliud eſt conſiderare obiectum ducens eam in actum operandi; nam facultas ſenſitiua refertur ad obiectum uniuerſale, vt facultas uiſiua reſpicit totum genus coloris, non enim dicimus obiectum uiſus eſſe hunc colorem, ſed obiectum adæquatum eſſe colorem vniuerſè, at operatio actualis non fit a motione coloris vniuerſalis (hic enim non mouet) ſed ab hoc ſingulari colore, quod hic Ariſtoteles ſignificat, dicens ſenſum, qui eſt ſecundum actum. At uniuerſaliã (inquit Ariſtoteles) ſũt in anima, quicquid enim extra animam eſt, ſingulare eſt, quare vniuerſale ut eſt vniuerſale, non exiſtit niſi in anima. Eſt autem notandum (ut optimè notauit Auerroes) Ariſtotelem non ſimpliciter dicere vniuerſalia eſſe in anima, ſed dicere, *quodammodo*, quia reuera non datur in anima uniuerſale mouens intellectum, quod ſit actu uniuerſale, mouetur enim intellectus a phantaſmate exiſtente in phantaſia quod non eſt actu uniuerſale. Sed potentia tantum, ut inquit Auerroes, quoniam ab hoc producitur in intellectu ſpecies uniuerſalis, quæ non diſtinguitur ab actuali intellectione, nec manet in intellectu impreſſa poſt intellectionem, vt fusè demonſtrauimus in libro de ſpeciebus intelligibilib. Vniuerſale ergo qđ verè eſt actu in intellectu, eſt uniuerſale in eo receptũ ut forma, non illud, qđ eſt obiectũ mouẽs, de quo hic Ariſtoteles loquitur; hoc n. nõ eſt niſi uniuerſale poteſtate, nempe phãtaſma exiſtens in phantaſia, ideo rectè dicit Ariſtot. uniuerſale eſſe in anima quodãmodo. Quare patet, non dari ſecũdm Ariſtot ſpecies in intellectu ſeruatas poſt intellectionẽ, ſic n vniuerſale eſſet abſolutè in anima actu ut vniuerſale, nec ſolũ quodãmodo, ut inquit Ariſt. hic. n. loquitur de illo, qui iã habeat actu ſcientiã acquiſitã, ut actũ primũ, & cõſiderat quõ ducatur ad operationẽ. Ex hoc deducit Ariſt. corollariũ, ꝙ in intellectu eſt liberũ intelligendi arbitriũ, qñ vult, at ſenſus non habet ſentiendi arbitriũ, nec ſentire põt qñ vult. Senſus. n. non põt ſentire, niſi moueatur ab obiecto, quod extra eſt, nec ſemper adeſt ipſi ſenſui, vt noctu, cũ ſumus in tenebris, non poſſumus videre, etiam ſi uelimus uidere, ſic patet etiam in alijs ſenſibus, & huius cauſa eſt, quoniam eorum obiecta ſunt extra, at intellectus habet ſemper obiectum in anima præſens, a quo moueri põt qñ vult ſe ad illud conuertire. Non eſt quidem ſemper in phantaſia phantaſma quodlibet, ſed in memoria manent ſeruatæ imagines phantaſmatũ, quas põt phantaſia intueri iuſſu intellectus tanquã apertũ librũ, & imaginari illã, quã pcipit intellectus, qui ex ea imaginatione ſtatim mouetur & intelligit. Notare ẽt hic maximè debemus differentiã quandã inter ſenſum & intellectũ. Intellectus non naſcitur cũ ſcientiæ habitu, ſed eũ acquirit ex iterata rei intellectione, neque eſt habitus ſcientia illa, q̃ in intellectu maneat impreſſa, nulla. n. remanet ſed remanet quædam aptitudo ad ſtatim intelligendũ id, quod antea iam intellexit, & ea aptitudo vocatur ſciẽtia in animo ſine operatione, ſine ſpeculatione, ſeu habitus, cuius meritò põt intellectus intelligere, qñ vult. Sed antequã acquirat hanc ſcientiã, ideſt hunc habitũ, & hãc aptitudinem, non poteſt quando vult, rem illam intelligere; ideo hoc ab Ariſtotele pronunciatur de intellectu in habitu, non de intellectu poſſibili, in contextu octauo tertij libri. At ſenſus naſcitur cum hoc habitu, ideſt cum hac aptitudine ſentiendi ſtatim ſine ulla aſſuetudine, non enim addiſcimus videre, ſed ſtatim videmus ſine vlla aſſuetudine, ſine ulla acquiſitione habitus, quare talis eſt ſenſus ſecundum naturam, qualis eſt intellectus poſt acquiſitionem habituum, ſed hæc aptitudo in intellectu quidem vocatur habitus, quia eſt acquiſita per aſſuetudinem operandi, in ſenſu autem cum ſit innata, non vocatur habitus, ſed facultas naturalis. Ideo Ariſtoteles non abſolutè ſẽſum cum intellectu comparauit, ſed ſenſum ſimpliciter, & ſecundum ſuam naturam conſideratum comparauit cum intellectu in habitu; hic enim eſt intellectus habẽs ſcientiã ſine



IS iactis fundamentis, quæ hactenus declarauimus, hic Aristoteles omnia ad propositi declarationem accommodat, nempe ad ostendendum, a quonam agēte ducatur sensus de potentia ad actum, & cum duplicem dixerit esse actum, & duplicem potentiam de vtraque hoc declarat, & sicuti distinctionem hanc potentiæ, & actus declarauerat exemplo scientis, ita nunc in eadem cōparatione persistit. Sed ne in aliquem errorē incidamus, docet etiam quandam differentiā inter sensum, & scientiam, siue inter sensum, & intellectum, in quo scientia inesse dicitur; & hęc omnia in hoc textu quinquagesimono no, & sequente sexagesimo habemus. Sententia autem Aristotelis hæc est, cum in sensu cōsiderari possit tum actus primus, scilicet ipsa facultas sensitiua, & potentia ad eam, tū actus secundus, scilicet operatio & potentia ad eam; primo loco docet, a quonam agente ducatur sensus de prima potentia ad actum primum, & inquit duci a generante, cum enim sensus pro actu primo sumptus nil aliud sit, quam anima ipsa sensitiua, quæ est forma educta de potentia materiæ, certum est, hanc acquiri per veram alterationem, & generationem, etenim potentia, quæ hunc actum respicit, est in semine animalis, & ad actum ducitur per generationem animalis ex semine. Genito autem animali, & acquisito actu primo, ducitur sēsus ad actum secundum ab agente externo, nempe ab obiecto, quod agit in sensoriū, sic enim etiam ille, qui habet scientiam vt actum primum, & non contemplatur, ducitur ad actum contemplationis ab obiecto mouente, cū hoc tamen discrimine quod sensus ad actum sentiendi ducitur ab obiecto, quod extra est, ideo non est in eius arbitrio sentire quando vult, at intellectus scientiam habens mouetur ad actū speculandi ab obiecto, quod non extra est, sed in anima ipsa, ideo potest intellectus scientiā habens speculari quando vult. Hæc summa est totius sententiæ Aristotelis, quam clarius intelligemus in verbis. Notare autem possumus, quod non solum in exitu ad actum secūdum distinguitur scientia a sensu, cum qua ipsum comparauerat Aristoteles, sed etiam in transitu ad actum primum, licet hoc discrimē hic ab Aristotele non consideretur, nam scientia est habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiuam, vt antea dictum est, sensus uerò est forma, quæ acquiritur per veram alterationem corruptiuam, quæ fit a generante. Ideo hic Aristoteles nullam horum comparationē facit in acquisitione actus primi, quia nō similis est acquisitio, sed de solo sensu dicit, quō acquiratur secundum actum primum; de scientia vero, & actu primo quō acquiratur, nihil dicit, quia alio modo acquiritur, nempe à doctore, qui impropriè dicitur generans, sed satis habuit inter hæc notare eam similitudinē quod anima sensitiua est actus primus respectu secundi qui est operatio, sicuti scientia in intellectu est actus primus respectu speculationes, quæ est actus secundus; licet non per eundem alterationis modum uterque hic actus primus acquiratur. Solum autem vocat conuenientiam, & differentiam inter hæc in transitu ad actum secundum, quia hic solus nunc ad ꝓpositum pertinet, nam propositum erat declarandum, non a quo agente generetur anima sēsitiua, sed a quo ducatur ad operationem, & a quo patiatur, si sentire est pati. Inquit igitur primum Aristoteles, quòd prima mutatio sensitiui fit a generante, primam mutationem intelligens eam, quæ est ad actum primum, nempe animalis generationem ex semine. Deinde cum inquit: *Cum autem generatum est*, transit ad considerationem ductionis ad secūdum actū acquisito iam primo, & inquit, quando generatum est sensitiuum, & animal ipsum: *Tunc habet sicut scientiam, ipsum sentire*, tunc habet operationem, quæ dicitur sentire, in potentia sicuti habet scientiam cum potentia ad speculationem. Deinde quando dicit: *Quod autem secundum actum est, similiter dicitur, atque speculari*, transit ad considerandum actum secundum, & inquit operationem, quæ est sensatio actualis similis est speculationi actuali, quę est operatio, & actus secundus, vt sæpè dictum est, & statim accedit ad declarandum quō ducatur sensus, & intellectus sciens ad operationem, & docet esse in hoc aliquam differētiam inter sensum, & intellectum scientem. Cum enim in hoc conueniant, quòd uterque patitur, & in actū ducitur ab obiecto mouente, at sensus mouetur ab obiecto, quod extra est, ut a uisibili, & audibili, & aliis aliorum sensuum obiectis; per hoc autem vult Aristoteles subintelligi de intellectu sciente, quod mouetur ab obiecto, quod intus est in ipsa anima, mouetur enim a phantasmate, quod est in anima, ut postea dicemus. In litera quando dicitur, *quia huiusmodi*, legatur, *quia huius quidem*, nempè sensus, & reliqua clara sunt; omittit enim membrum de intellectu, ut a contrario sensu subaudiatur.

TEXTVS LX.

Causa autem quoniam singularium quidem secundum actum sensus, scientia autem vniuersaliū; hęc aūt in ipsa, quodāmō sicut anima.

ma. Vnde intelligere in ipso est, cum vult, sentire autem non est in ipso, necessarium est enim esse sensibile. Similiter autem & hoc se habet in scientijs sensibilium, & propter eandem causam, quia sensibilia singulariũ sũt, & exteriorũ. Sed de his quidem exactius manifestare nascetur & rursus occasio.



CAVSAM hic adducit Aristoteles prædicti discriminis, & ex ea corollariũ quoddam infert, causam quidem esse ait, quoniam sensus est singularium, scientia verò est vniuersalium, nam singularia extra animam sunt, vniuersalia uerò in anima. Quoniam igitur obiectum motiuum sensus non est nisi singulare existens cum materia sensili, hoc non potest nisi externum esse, quia in anima non recipitur materia sensilis, sed eius species, & imago spiritalis, quæ non producitur nisi ab obiecto reali, quod est extra animam quare obiectum, a quo sensus mouetur extra est. Notandum autem est, Aristotelem dicere: *Sensus secundum actum*, nam aliud est considerare obiectum, quod respicit ipsa facultas sensitiua, aliud est considerare obiectum ducens eam in actum operandi; nam facultas sensitiua refertur ad obiectum uniuersale, vt facultas uisiua respicit totum genus coloris, non enim dicimus obiectum uisus esse hunc colorem, sed obiectum adæquatum esse colorem vniuersè, at operatio actualis non fit a motione coloris vniuersalis (hic enim non mouet) sed ab hoc singulari colore, quod hic Aristoteles significat, dicens sensum, qui est secundum actum. Ac uniuersalia (inquit Aristoteles) sũt in anima, quicquid enim extra animam est, singulare est, quare vniuersale ut est vniuersale, non existit nisi in anima. Est autem notandum (ut optimè notauit Auerroes) Aristotelem non simpliciter dicere vniuersalia esse in anima, sed dicere, *quodammodo*, quia reuera non datur in anima uniuersale mouens intellectum, quod sit actu uniuersale, mouetur enim intellectus a phantasmate existente in phantasia quod non est actu uniuersale. Sed potentia tantum, ut inquit Auerroes, quoniam ab hoc producitur in intellectu species uniuersalis, quæ non distinguitur ab actuali intellectione, nec manet in intellectu impressa post intellectionem, vt fusè demonstrauimus in libro de speciebus intelligibilib. Vniuersale ergo qđ verè est actu in intellectu, est uniuersale in eo receptũ ut forma, non illud, qđ est obiectũ mouẽs, de quo hic Aristoteles loquitur; hoc n. nõ est nisi uniuersale potestate, nempe phãtasma existens in phantasia, ideo rectè dicit Aristot. uniuersale esse in anima quodãmodo. Quare patet, non dari sedm Aristot species in intellectu seruatas post intellectionẽ, sic n vniuersale esset absolutè in anima actu ut vniuersale, nec solũ quodãmodo, ut inquit Arist. hic. n. loquitur de illo, qui iã habeat actu scientiã acquisitã, ut actũ primũ, & cõsiderat quõ ducatur ad operationẽ. Ex hoc deducit Arist. corollariũ, q in intellectu est liberũ intelligendi arbitriũ, qñ vult, at sensus non habet sentiendi arbitriũ, nec sentire põt qñ vult. Sensus. n. non põt sentire, nisi moueatur ab obiecto, quod extra est, nec semper adest ipsi sensui, vt noctu, cũ sumus in tenebris, non possumus videre, etiam si uelimus uidere, sic patet etiam in alijs sensibus, & huius causa est, quoniam eorum obiecta sunt extra, at intellectus habet semper obiectum in anima præsens, a quo moueri põt qñ vult se ad illud conuertere. Non est quidem semper in phantasia phantasma quodlibet, sed in memoria manent seruatæ imagines phantasmatũ, quas põt phantasia intueri iussu intellectus tanquã apertũ librũ, & imaginari illã, quã pcipit intellectus, qui ex ea imaginatione statim mouetur & intelligit. Notare ẽt hic maximè debemus differentiã quandã inter sensum & intellectũ. Intellectus non nascitur cũ scientiæ habitu, sed eũ acquirit ex iterata rei intellectione, neque est habitus scientia illa, q̃ in intellectu maneat impressa, nulla. n. remanet sed remanet quædam aptitudo ad statim intelligendũ id, quod antea iam intellexit, & ea aptitudo vocatur sciẽtia in animo sine operatione, sine speculatione, seu habitus, cuius meritò põt intellectus intelligere, qñ vult. Sed antequã acquirat hanc scientiã, idest hunc habitũ, & hãc aptitudinem, non potest quando vult, rem illam intelligere; ideo hoc ab Aristotele pronunciatur de intellectu in habitu, non de intellectu possibili, in contextu octauo tertij libri. At sensus nascitur cum hoc habitu, idest cum hac aptitudine sentiendi statim sine ulla assuetudine, non enim addiscimus videre, sed statim videmus sine vlla assuetudine, sine ulla acquisitione habitus, quare talis est sensus secundum naturam, qualis est intellectus post acquisitionem habituum, sed hæc aptitudo in intellectu quidem vocatur habitus, quia est acquisita per assuetudinem operandi, in sensu autem cum sit innata, non vocatur habitus, sed facultas naturalis. Ideo Aristoteles non absolutè sẽsum cum intellectu comparauit, sed sensum simpliciter, & secundum suam naturam consideratum comparauit cum intellectu in habitu; hic enim est intellectus habẽs scientiã sine opera-

operatione, qui potest intelligere quando vult quia iam acquisiuit aptitudinem intelligendi & habet obiectum in anima præsens, quod potest intelligere quando vult. Propterea acquisitionem sensus, idest productionem animæ sensitiuæ comparauit Aristoteles non cũ productione animæ sensitiuæ, sed cum productione habitus scientiæ in ea; sicut enim in intellectu acquiritur scientia ut actus primus, ita in animali generatur anima sensitiua a generante ut actus primus, qui est in potentia ad operandum, sicut intellectus habens scientiæ habitum est in potentia ad speculandum. Deinde quando dicit: *Similiter autem hoc se habet in scientijs sensibilium*, aliud corollarium colligit quod scientiæ sensibilium non possunt exire in actum secundum, & operari, quando volũt. Vocat autem scientias sensibilium omnes disciplinas operatrices, tam actiuas, quàm factiuas, ut Græci interpretantur, earum enim natura non in cognitione, sed in operatione cõsistit, operationes autem omnes sunt in singularibus sensibilibus, tam actiones, quàm effectiones, ideo nec actiuus, nec artifex potest operari quando vult; non enim semper habet paratum externum patiens, in quod agat. Cauendum autem est, ne hic scientiam quoque naturalem putemus vocari scientiam sensibiliũ, nam est quidem scientia rerum sensilium, sed in illis uersatur ut intelligibilibus, hoc est ut ab intellectu cognoscantur uniuersaliter, non ut producantur extra animam, ideo Philosophus naturalis eam scientiam adeptus potest res sensiles contemplare, quãdo vult, nec eget amplius obiectis externis postquam contraxit habitum. Actiuus quoque, si finem haberet solam cognitionem rerum agendarum, posset eas speculari quando vult, nec egeret aliquo externo, sed quia eius natura dirigitur ad operationem, & hæc fit in singularibus sensilibus quare extra sunt, ideo sine his non potest operari. Quòd si eius operatio esset immanens, qualis est operatio contemplatiui, operaretur quando vult. Hoc autem addere vult Aristoteles ad significandum, quòd non solus sensus eget sensilibus, quæ extra sunt, ut exeat in actũ secundum, sed etiam intellectus, nempe is, qui vocatur practicus; hũc enim dicit habere sciẽtiam sensilium, ad differentiam intellectus speculatiui, quem dixerat operari quando vult. Sed subdit Aristoteles, non esse hic fusius de intellectu dicendum, & de modo, quo exit in operationem, quoniam alia dabitur occasio loquendi de ipso, nempe in tertio libro, ubi aget de intellectu & practico, & speculatiuo, & accuratè docebit, quomodo vterque exeat in actum secundum, & operetur.

TEXTVS LXI.

Nunc autem tantum sit definitum, quòd cum non simplex sit id, quod potentia dicitur, sed aliud quidem, vt si dicamus puerum posse militare, aliud autem vt in ætate existentem, sic habet sensitiuum.



IN sequenti parte Aristoteles Epilogo colligit ea, quæ hactenus dixit de sensu in communi, & eius definitionẽ ponit, ac demum soluit quæstionem initio propositam in textu quinquagesimoprimo. Quoniam igitur tractationem de intellectu ad alium locum remiserat, hic subiungit, omnia, quæ hactenus dicta sunt, ad solam sensus naturam declarandam pertinuisse, & inquit, se & actus, & potentiæ distinctionem fecisse, & docuisse vnam esse potentiam ad actum primum vt si dicamus puerum habere potentiam ad acquirendum habitum artis militaris, & gubernandi exercitus; alterum uerò ad actum secundum, vt si dicamus virum, qui iam artẽ illam apprehenderit, habere potentiam regendi exercitum, quando non regit, hæc enim est potentia formæ ad operationem, notes στρατεύειν, non esse simpliciter militare, sed exercitui præesse, & ipsum regere. Similiter igitur, & sensitiuum dicitur esse in potentia vtroque modo, uno modo in semine, vbi est potentia ad formam sensitiuam tanquam ad actum primum, altero modo in animali iam genito, & non sentiente inest potentia ad operandum, quæ est potentia formæ ad actum secundum.

TEXTVS LXII.

Quoniam autem innominata est ipsorum differentia, determinatum est autem de his, quod alia, & quomodo alia, necesse est ipso pati & alterari, tanquam propriis nominibus vti. Sensitiuum autẽ potentia est tale, quale iam actu sensibile, sicut dictũ est. Patitur igitur non simile existens, passum autem assimilatum est, & est quale illud.

Quoniam



Voniam igitur vtraque potentia debet ab aliquo agente duci ad actum, dictum etiam est aliud, & aliud esse passionis, seu alterationis genus respectu vtriusque, nam sensitiuũ ducitur de prima potentia ad actum primum a generante, proinde per verã alterationem, & passionem propriè dictã, quia illa est alteratio, & passio corruptiua per quam corrumpitur natura seminis; idem sensitiuum ducitur de secunda potentia ad actum secundum ab obiecto externo, quæ non est propriè dicta passio, seu alteratio, non est enim corruptiua, sed perfectiua, ideo eiset appellanda alio nomine, quàm passio, vel alteratio, cum impropriè ita vocetur, attamen quia nullum aliud nomen habemus, ipsam similiter vocamus passionem, & alterationem, & his vocabulis improprijs tanquam proprijs vtimur, quoniam alia magis propria non habemus. Quando autẽ dicit: *Sensitiuum autem est potentia tale, quale iam actu sensibile.* definitionem colligit facultatis sẽsitiuæ, qualem hic habere possumus; adhuc.n. eam leuiter attigimus. Cum etenim quæramus naturam partis sensitiuæ, ut respicientis operationem, operetur autem patiendo ab obiecto, nil aliud in præsentia de ipsa dicere possumus, nisi quod sensus est quid potentia tale, quale est actu eius obiectum, vt si obiectum visus est actualis color, visus est coloratus potẽtia, vnde colligimus non debere esse coloratũ actu, & ita ducimur in notitiam perfectam singulorum sensuum. Ideo Arist. hic voluit naturam sensus leuiter adumbrare, ut postea de singulis sensibus agentes hac norma vtamur ad cognoscendam singulorum naturam seruantes methodum præscriptam in contextu 33. vt ab obiectis ducamur in notitiam operationũ, & ab his ad cognitionem ipsarum facultatum, sed de sensu in cõmuni aget & exquisitius Arist. post contextum 120. & docebit sensũ esse receptiuum specierum sine materia: & ea tractatio pertinebit ad perfectam cognitionẽ facultatis sensitiuæ. Notat Themistius in initio textus sequentis, sensum non esse commune quoddam vniuocum, quod habeat naturã vnã communem, sed analogum, ideo non potest tradi vna cõmunis definitio, quæ satis sufficiat ad eius naturam declarandam, sicut etiam de anima in cõmmuni dixerat Arist. in contextu duodecimo huius libri, quare definitio sensus in communi hoc in loco est valde confusa & insufficiẽs, nec poterit perfectè cognosci quid sit sensus, nisi intellectis omnibus sensibus particularibus. Quod etiam hinc cognoscere possumus, quoniam Arist. in hac parte non distinxit, potentiam sensitiuam ab organo animato, sed confusè sensum accepit pro facultate, & pro organo; dixit enim sensum pati ab obiecto, cum tamen ipsa anima non patiatur, sed sensorium animatum, quare cõfusè, & imperfectè hic declarauit naturam sensus, non enim potuit considerare sensorium, nisi in singulorum sensuum consideratione. *Patitur igitur non simile existens.* Tandem ex omnibus dictis colligit Arist. solutionem quæstionis propositæ in textu quinquagesimoprimo, an sensus a simili, an a dissimili patiatur, & inquit non esse simile, quando patitur, nam oculus non coloratus patitur a colore, quare antequam patiatur, nõ habet colorem; postquam autem passum est, factum est simile obiecto, quia recipit colorem spiritalem, & ita est factus coloratus. Hoc autẽ colligitur ex proximè dictis, nam si sensitiuum est tale potentia, quale est actu ipsum sensile, non est ergo simile in principio, sed potestatẽ habet, vt fiat simile. Cum autem passum est, iam est factum actu simile. Dicere etiam possumus, similem esse sensum obiecto, etiam antequam ab eo patiatur (vt dicebat Arist. in textu 57.) cum sola expressione potentiæ, & actus, talis enim est sensus ipse potestate, quale actu est obiectum. Patet igitur ex præsenti declaratione naturæ sensus, solutam esse quæstionẽ hãc, quam in textu 51. Aristoteles proposuerat hoc consilio, vt inde occasio sumeretur declarandi naturam sensus.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI
Liber
DE SENSV AGENTE.



Propoſitio ac partitio dicendorum.

CAP. I.



GENS Ariſtoteles de mente humana in 3 lib. de Anima, eam ſenſui in eo ſimilem eſſe dixit, quod vt ſenſus ſentiendo patitur ab obiecto ſenſili, ita & mens intelligēdo patitur ab obiecto intelligibili, proinde vt ſe habet ſenſus ad ſēſilia, ita ſe habet intellectus ad intelligibilia ob id quum poſtea præter hūc intellectum patientem dixerit eſſe ad intellectionem neceſſarium alterum intellectū agentem, iure multi dubitarunt, an præter ſenſum patientem detur alius ſenſus agens, qui ſit illi neceſſarius ad ſentiendum. Rem hanc ego cōſideratione dignam eſſe arbitratus, aliquid de ea ſcribere conſtitui, eo præſertim, quòd occaſionem nobis datura eſt naturam ſenſus, quæ cognitu digniſſima eſt, declarandi; etenim de actione ſenſus loqui non poſſumus, quin de paſſione quoque loquamur; quiſquis autem intelligat quomodo ſenſus agat, & quomodo patiatur, is iam ipſius naturam perfectè cognoſcit. Quoniam autem res hæc a Latinis tum antiquioribus, tum recentioribus maximè agitata, ac diffuſiſſimè diſputata eſt, vt tędioſam legentibus fore hanc noſtram diſputationem oporteat, ſi omnia, quæ ab alijs de hac re dicuntur in medium adducere, & perpendere ſtatuamus; ideò ſtrictius agere decreuimus, & eorū quæ ab alijs dicuntur, pauca recenſere, quæ præcipua eſſe, & ad veritatem intelligendam conferre videbuntur, reliqua verò, vt quę apud eos legi poſſunt, miſſa facere; ita vt omnes intelligant, me non controuerſandi, ſed veritatis quantum per me fieri poſſit, declarandæ gratia hæc ſcribenda ſuſcepiſſe. Ante omnia non eſt ignorandum, quęſtionem hanc à Latinis propoſitam, & tractatam eſſe tanquam ſimplicem, ſed poſtea alij complures animaduerterunt eam habere duplicem ſenſum, & in duas eſſe diuidendam, vt reuera eſt; primum enim comparari poteſt obiectum ſenſile cum ſenſu, qui ab illo patitur, & quæri an obiectum ſenſile egeat alio externo ſimul agente, ſeu ipſum adiuuante ad ſpeciem in organum ſenſus imprimendam; an ſolum obiectum agat, & ſpeciem imprimat; deinde verò facta ſpeciei impreſſione quæri poteſt, quodnam ſit agens, à quo producitur operatio, quam vt à ſenſu pro facultate, ſeu pro anima ipſa accepto diſtinguamus, liceat nobis ſenſionem appellare; quum enim aliud ſit imprimere ſpeciem, aliud ſenſionem, quæ cognitio quædam eſt, producere, nec dicēdum ſit obiectum reale eſſe productiuum cognitionis in ſenſu, aliud aliquod eſſe neceſſe eſt, quod impreſſa ſpecie promat operationem. Igitur nos quoque noſtrā hanc diſputationem in duas partes diuidemus; in vna conſiderabimus, an ſolum obiectum ſpeciem imprimat in organum, an præter ipſum requiratur aliquod aliud agens, deinde verò inquiremus, impreſſa ſpecie, a quonam agente promatur operatio, & ſenſio producatur.

Argumenta

Argumenta ad probandum, quòd præter obiectum detur aliud agens, à quo species sensilis producatur. *Cap. II.*

QVod ad priorem quæstionem attinet, videtur esse necessarium præter obiectū sensile, aliquod agens, a quo species sensilis & in medio, & in organo sensus producatur; nam obiectum sensile est qualitas materialis, eius verò species est accidens spiritale; at spiritale nobilius est materiali; ergo si obiectum solum sine alio agente speciem produceret, ignobilius produceret effectum nobiliorem, & ageret supra proprias vires; quoniam igitur agēs debet esse nobilius patiente: obiectum autem materiale non est nobilius specie sua, quæ spiritalis est, sed ignobilius, non potest solum obiectum producere speciem, sed necesse est præter ipsū esse aliud agens nobilius, à quo species producatur. Confirmatur argumento sumpto ab intellectu. Aristoteles enim existimauit phantasma solum non esse aptum ad speciem intelligibilem in intellectu producendam, quia species intelligibili phātasmate nobilior est, ideoque præter phantasma esse necessarium intellectum agentem, & phantasmate, & specie nobiliorem, proinde potentem in intellectu producere speciem intelligibilem; possumus igitur sic argumentari; vt se habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum sensile ad sensum, vt ait Aristoteles in contextu tertio, lib. tertij de anima; atqui intelligibile ad speciē in intellectu producendam non sufficit sine ope alterius intellectus, qui vocatur agens: ergo neque obiectum sensile ad procedendam speciem sensilem sufficiens est absque alio sensu agente; vt igitur datur intellectus agens præter intellectum patientem, ita præter sensum patientem datur sensus agens. Præterea idem comprobatur testimonio Auerrois, qui in Cōmentario sexagesimo lib. 2. de Anima hisinet, quæ modo adduximus, argumentis vtens, ostēdit esse necessariam præter obiectum sensile aliquam facultatem actiuam, a qua species spiritalis producatur, quum ab obiecto materiali produci non posse videatur; tollit etiam ibidem responsionem, ad quam confugere aliquis poterat dicendo, rationem & causam spiritalitatis speciei non esse ipsum obiectum materiale, sed materiam recipientem, nempe medium, & organum, in quibus recipitur species, ita vt ex horum recipientium natura fiat, vt forma, quæ recipitur, spiritalis sit. Sed refellit hoc Auerroes dicens esse magis consonum rationi, vt natura effectus attribuatur agenti quam patienti; agens enim agit per formam, & patiēs patitur per materiam, quare spiritalitas speciei videtur potius obiecto agenti attribuenda, quā subiecto recipienti; nullius igitur roboris respōsio est, & argumentum viget; quare concludit Auerroes, esse necessarium præter sensum patientem ponere facultatem agentem, sicuti necessarium fuit ponere intellectum agentem præter intellectum patientem; subiungit autē, Aristotelem hoc dixisse de intellectu, sed tacuisse de sensu, quoniam occultum est in sensu, manifestum autem in intellectu.

Suessani, & Buccaferrei opinio, & eius confutatio. *Cap. III.*

HAEC multos coegerunt præter obiectum sensile ponere aliud externum agens, à quo species & in medio, & in organo sensus producatur. Suessanus enim refert, causam spiritalitatis harum specierum in Deum, tanquā in causam primam & remotam, quæ per medium obiectum materiale, tanquam per instrumentum, producat speciem sensilem; inquit enim qualitatem sensilem materialē posse duobus modis considerari, vno modo secūdum se, altero modo vt instrumentum Dei, & secundum se sumptam non producere nisi aliam similem materialem, & quum calor calorem efficit; vt autem est instrumentum Dei, producere effectum spiritalem scilicet per virtutē primi agentis spiritalis, non per facultatem, seu naturam propriam; itaque concedere videtur Suessanus colorem spiritalem, qui est in medio, esse nobiliorem colore materiali, a quo producitur; ideò ad tollendam difficultatem illam quomodo effectus nobilior ab agente ignobiliore produci possit, ad Deum confugit, qui obiecto materiali tanquam instrumento vtatur ad producendam speciem spiritalem; ad propositam igitur quæstionem respondet dari aliud agens præter obiectum sensile, sed non dari sensum agentem; illud enim Deus est, quē appellare sensum non licet. Hæc Suessani sententia recipienda non est; quoniam Deus est rerum omnium, quæ generātur, causa vniuersalis, nec aliter secundum Aristotelem, quam vt mouēs Cœlum, ipsum autem Cœlum in hæc inferiora non agit, nisi per motum, & per lumē; ostendere igitur Suessanus debuit, quomodo Cœlū seu per motum, seu per lumen agat in obiecta omnium sensuum, & ad species spiritales producendas iis tanquam instrumentis vtatur, sic enim probabilius dici posset Deum tanquam primam causam, a qua Cœlum mouetur, vti obiecto materiali tanquam instrumento ad speciei spiritalis productionem, id tamen neq. dicere, neq. imaginari aliquis potest, sed Deus per cœlestia corpora motu & lumine agentia res omnes inferiores producit, & singulis proprias naturas tribuit, per quas edunt operationes proprias, & singulis conuenientes, quicquid ergo agunt qualitates sensiles, id secundum proprias naturas agunt, neque illa operatio est Deo attribuen-

attribuenda, nisi vt causæ vniuersali, à qua pendet obiectum sensile secundùm suum esse, à quo omnes eius operationes proueniunt; ideò rectè Thomas dixit in quæstionibus disputatis de potentia Dei, quæst. 5. art. 1. agentia naturalia non esse causas formarum, quarum natura cõsistit in facto esse, sed solùm esse causas productionis ipsarum; fieri enim prouenit ab agẽte particulari: proinde subtracto agente particulari res desinit fieri, at non desinit esse, si eius natura consistit non in fieri, sed in facto esse, propterea quòd eius esse pendet à Deo, nõ ab agẽte particulari, quo circa subtracto Deo omnia ad nihilum redigerentur; rectè igitur Thomas pendentiã à Deo tribuit illis, quorum natura cõsistit in facto esse; quia cuiuslibet rei esse est per quandam Dei participationem, sicut etiã Arist. dixit in part. 100. lib. 1. de Cęlo, illis verò, quæ consistunt in fieri, tribuit pendentiã ab agente particulari, quod non est causa rei vt sit, sed solùm vt fiat. Quoniam igitur hę, de quibus loquimur, sensilium species naturam habent constitutam in fieri, non in facto esse, nam in perspicuo species coloris non est fixa tanquam iam facta, sed fit continuè, rectius dicuntur ab obiecto reali pendere, quàm à Deo: quod etiam signo manifestissimo deprehendimus; subtracto enim subiecto materiali definit eodẽ momento, & euanescit species, & imago eius tum in medio, tum in organo: quare probandum maximè videtur illud Thomæ dictũ, & per ipsũ ratio erroris Suessani declaratur. Non probo tamen aliud eiusdem Thomæ dictum in eodem loco, art. 8. nisi sano modo intelligatur: ibi enim dicit duas esse naturalium corporũ actiones vnam secundum propriam eorum naturã, quatenus corpora sunt, alteram verò, prout participant conditione aliqua superiorum agentium, & substantiarum à materia separatarum, cuiusmodi est productio specierum spiritalium in sensu, & in intellectu, hoc autem Thomæ dictum duos potest habere sensus, vnum, vt intelligat ipsa obiecta sensilia nõ secundum propriam naturam producere speciem spiritalem, sed per virtutem eis infusam à substantijs spiritalibus, ita vt illa operatio sit ipsis obiectis potius supra naturam, quàm secundùm naturam, qui sensus ad Suessani sentẽtiam accedere videtur; proinde reprobandus est. Alter verò est, vt intelligat res habere inter se aliquam similitudinem secundùm aliquas conditiones, non ita tamen, vt quicquid in aliqua conditione alteri nobiliori simile est, id habere illam dicatur ab illo nobiliore, sed sit huiusmodi secundùm propriam naturam: qui sensus admittendus est, & hunc significare videtur comparatio, quam ibidem Thomas facit, quando dicit in quibusdam animalibus brutis inspici similitudinem quandam illius prudentiæ, quæ hominis propria est, nam si intelligeret illã brutorum prudentiam non eis competere secundùm propriam naturam, sed vt ab humana natura cum illis communicatam, & illis quodammodo infusam, ita vt supergrediatur naturam illorũ animalium, vana prorsus, & reijcienda sententia esset, quoniam illa prudentiæ similitudo insequitur propriam illorum brutorum naturam, neque homo potest illius prudentiæ causa, vel origo appellari: hoc igitur, quod ibi Thomas dicit, ea tantùm ratione verum est, quatenus res omnes inuicem comparatæ habent in aliquo similitudinem inter se, ita vt species spiritalis obiectorum sensilium dicatur modo quodam similis substantijs spiritalibus, non tamen ab illis producatur, sed à propria sensiliũ obiectorum natura, quæ apta per se est ad talem speciem, & imaginẽ in medio & in sensu producendam. Adde quòd illa cum substantijs spiritalibus similitudo parua admodum est, & prorsus æquiuoca nil enim, quod eiusdem naturæ sit potest diuinis substantijs, & his materialibus idem competere: quare alia prorsus spiritalitas est in substantijs à materia abiunctis per essentiam, alia in his speciebus sensilibus, quæ licet non a materia, in qua recipiuntur, sed à producente pendeant, tamen existere absque materia recipiente non possunt. Vnde etiã manifestius colligimus Suessani errorẽ: quum enim non eadem sit harum specierum spiritalitas, quæ Dei, & substantiarum à materia abiunctarum, sed penitus æquiuocè dicta, vanum est ob hanc solius nominis similitudinem referre illam potius in Deum, vel in substantias separatas, quàm in ipsorum obiectorũ propriam naturam, a qua producuntur. Notare etiam in eius sentẽtia repugnantiã aliquam possumus: nam si obiectu materialis naturam dicat esse a Deo productam talem, quæ speciẽ suam spiritalem in medio & in organo sensus efficere posset, & hac tantum ratione causam eius esse Deum, sic concedit id, quod est verissimum, speciem a propria obiecti natura produci, sicuti res omnes seruata earum pendẽtia a Deo proprias edunt operationes singulis naturaliter conuenientes, hoc tamen ipse negat, dum dicit obiectum non secundum naturam suam producere speciem, sed quatenus est instrumentum Dei: si verò dicat productionem talium specierum ab obiectis fieri nõ per proprias ipsorum naturas, sed per diuinam virtutem, sic asserit Deum esse earum causam immediatam, quod tamen ipsemet expressè negat vt absurdissimum: in hoc igitur pugnantia dicit, quia primum apertè notat Deum nõ esse harum specierum causam effectricem immediatam, sed remotam; deinde id declarans, & eius rationem referens in spiritalitatem Dei, tanquam in causam spiritalitatis harum specierum, illud idem, quod negauerat, affirmat;

mat; quum enim obiecti realis natura non sit spiritalis, necesse est vt illa specierum spiritalitas immediatè proueniat à spiritalitate Dei: vtrumlibet igitur dicat, sibimet aduersatur. Non admodum diuersa ab hac sententia fuit opinio Buccaferrei, qui similiter dixit præter obiectum sensile esse necessarium aliquod externum agens ad producendam speciem spiritalem, non esse tamen sensum agentem; sed neque esse Deum, quæ fuit Suessani sententia, sed esse cælestes intelligentias, seu Cęlum per virtutem intelligentiarum: aduersus quam sententiam illa eadem dicenda sunt, quæ contra Suessanum diximus: quòd si ad lumen Buccaferreus confugiat, quod à Cælo productum causa est visionis, hoc nihil est; ad solum enim visum hoc pertinet, non ad alios sensus: præterea non solùm cęleste lumen causa est visionis, sed lumen etiam ignis, & aliorum lucidorum; quare per hoc non ostenditur, quomodo Cęlum sit causa productionis omnium specierum sensilium. Facit autem Buccaferreus ibidem aduersus se obiectionem de intellectu agente: quemadmodum enim ad productionem specierum sensilium non requiritur sensus agens, sed sufficit obiectum sensile cum virtute cęlesti, ita etiam intellectio fieri poterit ex actione phantasmatum per virtutem cęlestem; quare non opus erit intellectu agente. Dubium autem hoc non solùm Buccaferreo, ac Suessano officit, sed & alijs omnibus, etiam illis, qui dicunt à solo obiecto sensili speciem spiritalem produci absque vlla prorsus ope alicuius externi agentis: nam etiam aduersus hos dubitari potest, cur intellectus indigeat externo agente præter obiectum, sensus verò non indigeat. Respondet ad hoc dubium Buccaferreus, competere intellectui propter suam dignitatem vt habeat in seipso non modò passiuum, sed etiam actiuum suæ operationis principium; sensum verò propter suam imperfectionem externo agente indigere præter obiectum sensile: quod idem etiam à Suessano dicitur in eadem sua disputatione de sensu agente. Sed isti hac sua responsione declarant se non intelligere quid sit apud Aristot. intellectus agens, & quodnam sit eius officium in nostra intellectione: quem eorum, & multorum errorem alio in loco opportunius declarabimus, simulque huius discriminis rationem afferemus, cur obiectum, à quo mouetur intellectus, & illud, à quo mouetur sensus, non similiter egeant auxilio externi agentis; hoc enim explicari perfectè non potest, nisi declaratis tum officijs, tum conditionibus intellectus agentis, de quo alibi differemus.

Recentiorum opinio, & eius confutatio. Cap. IV.

Nonnulli recentiores considerantes huiusce rei difficultatem in hoc esse constitutam, quomodo obiecta sensilia, quum sint qualitates materiales, possint speciem producere spiritalem: neque eam aliter soluere valentes, non modò concedunt nullum obiectum sensile posse suapte natura spiritaliter agere, sed etiam dicunt non esse necessariam speciem spiritalem, nisi in solo visu: ideo hanc sensuum distinctionem faciunt: visio fieri non potest, nisi per receptionem speciei spiritalis; ideo quum eam producere color materialis non possit, eget agente externo adiuuante, quod est lumen; quare spiritaliter agit non ex sua natura, sed ope luminis: in alijs verò quatuor sensibus non est necessaria ad sensionem species spiritalis, ideo eorum omnium obiecta materialiter tantùm agunt, neque egent auxilio alicuius externi agentis: ideo isti sententiam Auerrois refellunt, qui in Comment. 97. & 101. lib. 2. de anima apertè dicit omnia sensilia spiritaliter agere; ipsi verò dicunt solum obiectum visus agere spiritaliter, idque non per naturam suam, sed beneficio luminis, cætera verò omnia materialiter solùm: idque in ijs omnibus singillatim ostendunt: nam in tactu manifestum est tactiles qualitates non facere sensionem, nisi per corporum materialem contactum, quare ex necessitate agunt materialiter; corpus enim calidum non potest esse contiguum corpori frigido, quin materialiter calefaciat; ideo corpus illud frigidum, si vi sentiendi præditum sit, illico sentit, & cognoscit calorem per illam ipsam actionem materialem, qua realem calorem recipit à calido agente; sic etiam gustabile non sentitur, nisi in contactu linguæ ponatur; ideò per illum contactum agit materialiter, & afficit linguam sapore materiali, non specie aliqua spiritali. Sonus quoque est realis motus partium aeris, vt eo argumento ostenditur, quòd flante vento vehementi feruntur ad aures nostras soni, quos non flante vento non sentiremus; & è contrario si ventus sit aduersus, repellit à nobis sonos, & prohibet ne ad aures nostras deferantur, proinde facit ne audiantur: sic etiam odores feruntur à ventis ab vna aeris parte ad aliam; quò fit, vt modò magis, modò minus, modò etiam nequaquam sentiantur: quod quidem non contingeret, si odores essent species spiritales; nam species colorum, quum sint spiritales, non pelluntur à ventis; quare si odores quoque essent spiritales, nullam à ventis agitationem paterentur; sunt igitur qualitates reales, imò sunt vapores corporei à corporibus odorabilibus exhalati, & ad olfactum nostrum delati; quod patet in suffumigijs, quia nisi eis apponatur ignis, qui vapores ex illis educat, non mouent olfactum. Sed quoniam hæc sententia videbatur aduersari Aristoteli, qui apertè dixit sensile positum supra sensum nullam facere sensionem, cuius ipsi contrarium asserunt:

runt: respondent, non ob id sententiam illam Aristot. labefactari, quoniam Arist. ibi nomine obiecti sensilis non intellexit vapores eductos, sed corpus illud, è quo educuntur; quia si vapores ad organum sensus deferantur, sensionem faciunt, at si corpus ipsum, à quo vapores exhalantur, ponatur in contactu organi, nulla fit sensio. Hæc sententia mihi probari nunquam potuit, quia & rationi, & Aristot. aduersatur: quòd rationi aduersetur, facilè intelligemus, si cognouerimus, quomodo fiat actio materialis: hoc igitur declaremus in tactilibus qualitatibus, quæ maximè omnium materiales esse, & materialiter agere videntur, id enim in alijs omnibus intelligendum erit. Calorem agere materialiter nil aliud est, quàm calefacere, calefacere autem nil aliud est, quàm in patiente generare alium numero calorem, & ipsum educere de potestate ad actũ; non enim credendum est ignem agentem in lignum, tribuere illi suummet calorem eundem numero, sed alium similem generare per eductionẽ de potestate ad actum; hoc certe in philosophia ita clarum est, vt à nullo negari debeat. Hoc igitur cõstituto, sic argumentemur: si calor in sensum tactus agit solùm materialiter, ergo alium numero calorem in organo tactus producit, non semetipsum eundem numero, siquidem non potest accidens materiale migrare de subiecto in subiectum; ergo sensus tactus non sentit illud calidum, quod tanquam obiectum agit in ipsum, sed aliud numero distinctum: quod quidem omnino falsum est; quia sensus quilibet sentire dicitur illud idem numero obiectũ, à quo patitur, nõ aliud simile; consequentia autẽ manifesta est; quia sensus illud idẽ iudicat, & sentit, quod recipit, ergo si recipit aliũ numero calorẽ, alium numero iudicat. Imo secundum eam sententiam sequeretur, non iudicari, aut sentiri vnquam illummet caloris gradum, qui reuera in obiecto est: quod ita declaro: si ferrum frigidum conijciatur in ignem, & inde paulò post extrahatur, certe aut nihil, aut parum caloris ab igne recepit, quia restitit per frigus proprium: sic igitur etiam manus hominis, quæ in hyeme sit valdè frigida, tangens ignem non sentiet calorem ignis, sed multò minorem calore ignis, quia parum caloris materialis eo breui tempore recipiet, quum ipsa frigore suo resistat: hoc tamen falsum esse experientia declarat; nam manus illa parum quidem caloris materialis in illo paruo tempore recipit, sed tamen sentit, & iudicat maximum ignis calorem. & eò maiorem iudicat, quò maior est excessus atque distantia caloris ignis à frigore proprio, si verum est id, quod Aristot. dixit tactum sentire, & iudicare tactilium qualitatum excessus: patet igitur alium esse calorem materialem, qui tunc imprimitur ab obiecto, alium esse calorem spiritalem, qui similiter imprimitur ab eodem, & cognoscitur subitò, quum hic cognoscatur maximus, ille verò debilis recipiatur: & huius discriminis ratio est; quia actio, seu alteratio materialis, quum sit verus motus, & alteratio corruptiua, non fit subitò, sed in tempore, propter resistentiam, vt diximus, contrariæ qualitatis, at sensio eiusdem qualitatis fit subitò, & sine aliqua mora, quia est alteratio perfectiua, sicut Aristot. dixit, proinde fit per actionem spiritalem, & per impressionem speciei spiritalis, cui nihil est contrarium, quod illi resistat, & ab ea pellatur. Præterea, sumitur argumentum validum à sensili communi, quantitas enim est sensile commune, & sentitur per se, & imprimit speciem suam in organo, hoc enim est per se sentiri) vel igitur materialiter agit, vel spiritaliter: si materialiter, ergo est actiua, & ita quantitas similem quantitatẽ producit, quod est manifestè falsum, & ab omnibus negatum; agit ergo spiritaliter, quare integra manet difficultas, quam illi soluere nequiuerunt, quomodo, quum sit accidens materiale, possit speciem spiritalem producere sine ope externi agentis, non enim dici potest illud esse lumen, quia, vt quantitas tactu sentiatur, non requiritur lumen. Similiter à multis sensilibus proprijs, quæ materialiter actiua non sunt, argumẽtari possumus, nam durum, & molle, sunt sensilia per se sensu tactus, ergo si materialiter agere dicantur, durum imprimit in carne duritiem realem, quod tamen verum non est; caro enim nullam realem duritiem recipit, neque durum est aptum indurare, coguntur igitur confiteri durum agere spiritaliter: hoc igitur si in his manifestum est, non est negandum in alijs, nam sapores quoque non sunt actiui materialiter, ideo eorum actio in linguam non potest esse nisi spiritalis; quare hoc idem dicendum est etiam de quatuor primis qualitatibus, quæ sunt actiuæ materialiter. quum enim eadem esse debeat ratio sensionis in omnibus, in ijs præsertim, quæ eodem sensu sentiuntur, necesse est vt hæ quoque præter actionem materialem producant etiam speciem spiritalem. Hæc fuit Aristot. sententia in contextu 121. lib. 2. de Anima, dicentis sensum esse susceptiuum formarum sine materia: hoc enim fieri alio modo non potest, nisi recipiendo spiritaliter, quia forma materialis non potest separari à materia, neque accidẽs materiale à subiecto; quare sensus formam materialem, quę est in obiecto sensili, recipere eandem numero absque eius materia nullo modo potest, at spiritaliter potest, quia recipit eius imaginem, quæ illam repræsentat, proinde dicitur illam eandem recipere per repręsentationem: ideo locum illum optimè declarans Auerroes inquit, si sensus reciperet formas sensiles cum materia, sequeretur sensilia

silia

filia habere idem esse in anima, atque extra animam, vtrobique enim haberent esse materiale, quod tamen falsum est, quia (inquit) in anima sunt intentionaliter, extra animam verò materialiter. Hoc idem significauit Arist. in context. 37. lib. 3 de Anima, quando dixit, animam esse quodammodo res omnes: quia res omnes vel sensiles sunt, vel intellectiles, anima verò per sensum est quodammodo res omnes sensiles, per intellectum verò est res omnes intellectiles: sensus autem fit res omnes sensiles, dum eas spiritaliter apprehendit, certum enim est ipsum non fieri ipsamet sensilia materialiter accepta, quemadmodum neque intellectus fit ipsamet intellectilia realia, sed recipit illa spiritaliter, hoc est, species a quibus illa repræsentantur, & ita fieri omnia dicitur. Hanc sententiã tuetur efficaciter Auerroes in Comment. 97 & 101. lib. 2. de Anima, vbi de odore ita argumentatur: si odor esset vapor corporeus, non posset in loco remotissimo sentiri, vt sentiuntur a vulturibus cadauerum remotissimorum odores, etenim fieri non potest, vt tanta vaporis quantitas ab illis corporibus exhaletur, quæ ad omnes partes totum aerem impleat per decem, & viginti, & plura millia passuum: quare non est quidem negandum id, quod illi dicunt, vaporem aliquem a corporibus odorabilibus exhalari, sed neque negari potest odores agere spiritaliter, vt omnia quæ considerauimus, argumenta demonstrant. Illud quoque de Aristot. sententia magnam fidem facit, quòd ipse dixit sensile positum supra sensum non facere sensionem: quia nulla esse huius dicti alia ratio potest, nisi hæc vna, quòd inter obiectum materiale, & organum necesse est speciem spiritalem intercedere in medio; hoc enim negato, nullam afferre rationem aduersarij possunt. cur sensili supra sensum posito non fiat sensio: quod enim illi de vapore à corporibus exhalato dicunt, vanum est; quia vaporis consideratio ad solum olfactus sensum pertinet, quum ipsi aliquid omnibus sensibus commune ad interpretanda Aristot. verba adducere debuissent, nam in alijs non per vapores exhalatos sensionem fieri certum est; sed arbitrarium quoque est hoc ipsorum dictum, & omnino carens ratione: quum enim odor habeat idem esse in tenui corpore vaporis exhalati, quod habet in illo, à quo exhalatur, in vtroque enim habet esse materiale; necesse est vt eadem sit vtriusque ratio ad organum sensus, & vt non minus illud corpus, a quo vapor exit, quàm vapor ipse mutare sensum olfactus per suum realẽ odorem aptus sit.

Vera opinio & eius declaratio. Cap. V.

His reiectis opinionibus, ego accipiendam puto Alberti sententiam, quam & alij plures sequuti sunt inquit Albertus qualitates sensiles talem habere naturam, vt multiplicent in medio speciem suam spiritalem, proinde vanum esse quærere aliud externum agens, quum ad speciem producendum ipsæ suapte natura sufficiant: huiusce autem rei rationem reddens Albertus dicit omnem formam esse multiplicatiuam sui ipsius vel realiter, vel spiritaliter: quatuor enim primæ qualitates vtroque modo agunt; vt calor tum calorem realem in alia materia producit, tum etiã speciem spiritalem in medio, & in organo sensus tactus: reliquæ verò omnes sensiles qualitates, & accidentia omnia sensilia per se, quum vim non habeant agendi realiter, saltem agunt spiritaliter; vt quantitas, licet non sit actiua actione reali; hoc est, productiua alterius similis quantitatis, spiritali tamen actiua est: quum enim sit de numero sensilium per se, speciem suam producit, quod non est aliam quantitatem producere, sed sui ipsius imaginem, quæ ipsammet repræsentat: sic dicendum est de omnibus sensilibus per se tum proprijs tum communibus. Duplicem hanc actionem distinguens Albertus dicit aliud esse producere formam in materia, aliud esse producere formam tantùm: etenim producere formam in materia est materialiter agere, & producere alteram similem formam materialem; forma enim materialis a materia, in qua recipitur, pendet in esse, & in conseruari, non ab agente, nisi solum in fieri, & tali actione non sunt actiua alia accidentia, quàm solæ quatuor primæ qualitates, quæ ob id actiuæ appellari solent: producere autem formam tantum, non formam in materia, est spiritalem speciem producere, quia licet species sit in aliqua subiecta materia, ab ea tamen non pendet in esse, & in conseruari, sed ab agente, a quo producitur. Quemadmodum igitur vana esset quæstio cur calor alium calorem materialem producat, quum nulla huius productionis sit alia ratio, quàm ipsamet caloris natura, quæ apta est ad alium calorem in alio generandum, ita etiam vanum est quærere cur sensiles qualitates in medio, & in organo speciem suam producant, etenim suapte natura sunt aptæ ad speciem suam multiplicandam: quum enim multò maius sit agere realiter, & producere aliud simile materiale, quod est maioris entitatis, quàm producere speciem suã spiritalem, quæ minoris est entitatis, siquidem videmus qualitates, quæ materialiter agunt, agere etiam spiritaliter, multas autem agere spiritaliter, quæ realiter agere nequeunt, si non miramur, quomodo aliquæ realiter agant, cur mirandum est aliquas agere spiritaliter? num autem omnes penitus formæ tam substantiales, quàm accidentales eiusmodi sint, vt spiritaliter agant, & seipsas multiplicent, quòd videtur asserere Albertus,

bertus,& alij, qui eius sententiam sequuntur; alienum est à præsenti consideratione: satis enim nobis est, si eiusmodi esse dicantur illa omnia accidentia, quæ per se sensilia sunt; siquidẽ nil aliud est sentiri per se, quàm speciem suam in sensu producere: de reliquis verò accidentibus, ac de formis substantialibus, quę non per se sentiuntur, hoc est, non per speciem propriam, sed per alienam, certum est nullam ab his speciem sensilẽ produci; quum enim nihil sit frustra in natura, nulla est ponenda species sensilis, quę nullo sensu sentiatur: quæri solùm de his posset, an speciem intelligibilem in intellectu producant, quum omnia entia sint intelligibilia; quamuis enim non per propriã speciem moueant sensum, mouent tamen vt inuoluta speciei alienæ, quia visus non solùm videt colorem, sed rem totam coloratam; licet solùm per speciem coloris,& aliorum, quę per se sensilia sunt; ideo species hęc ad phantasiam delata mouet intellectum, & imprimit in eo species intelligibiles etiam earum rerum, quæ nullam speciem sensilem produxerunt in sensu; nam intellectus agentis lumine collustratis rerum sensilium phantasmatibus apparent intellectui nostro etiam illa, quæ non per propriã speciem, sed commista,& inuoluta speciei rei per se sensilis mouerunt sensum: sed de hoc disputare ad nos in præsentia nõ attinet, quum enim de eo tantum sit nobis proposita disputatio, an sensiles qualitates ad producendam speciem spiritalem egeãt aliquo externo agente, satis est si has solas considerando dicamus cum Alberto eas nullum aliud externum agẽs postulare, sed suapte natura speciem producere, quia sunt multiplicatiuæ sui,& actiuæ spiritaliter. Dubitari tamen de coloribus potest, qui egent lumine ad speciem in medio, & in organo producendam; quare non sunt per se motiui, proinde nec productiui speciei, sed egent agente externo. Ad hoc respondet Albertus, lumen non requiri ad colorem, sed ad medium solum illuminandum, proinde colorem esse suapte natura aptum ad producendam speciem suam in perspicuo, lumen verò non esse necessarium ad auxiliandum colori agenti, sed ad præparandum perspicuum recipiens, color enim vt agat, non indiget alio, sed quia agens non agit, nisi patiens sit aptum ad recipiendum, requiritur lumen propter medium recipiens, non propter colorem agentẽ. Sed hæc Alberti responsio difficultate non caret: nam Arist. in contextu 18. lib. 3. de Anima loquens de intellectu agente, inquit eius officium esse facere ex potentia intelligibilibus, actu intelligibilia, quemadmodum lumen de coloribus potestate facit actu colores; non potest autem Aristot. considerare colores secundum se, prout colores sunt, quia etiam in tenebris sunt colores, sed solum prout sunt visibiles,& motiui perspicui; asserit ergo colores fieri actu motiuos à lumine, quum per se nõ sint motiui, nisi potestate; igitur ad colores, vt agãt in perspicuo, inquit Aristot. esse necessarium lumen: sumitur etiam ex eodem loco visum & intellectum non differre in requirendo externum agens ad speciem ab obiecto producendam, proinde ita obiectum visus indigere externo agente, vt obiectum intellectus ad speciei productionem eget intellectu agẽte; ideo non parua est inter philosophos disceptatio de eo quod Albertus tanquam notum assumit, an lumen requiratur ad colorem solum, an ad solum medium, an ad vtrunque illuminandũ: qua de re non est quòd in præsentia disputemus, ideo eam integram ad librum de visu remittimus, vbi eam diligenter considerabimus, atque explicare nitemur. Ad propositum autem dubium sat est si in præsentia dicamus, concessa luminis actione ad speciem sensilem producendam, non ob id dari sensum agentem in productione speciei, sicuti datur intellectus agens in productione speciei intelligibilis; magnum igitur est sensus & intellectus discrimen: datur enim intellectus agens distinctus ab intellectu patiente; at non datur sensus agens à sensu patiente distinctus, siquidem lumen non est sensus, imò agit vt obiectum sensile, non vt sensus. & quamuis intellectus quoque agens agat potius vt obiectum intelligibile, quam vt intellectus, sicut alio in loco declarabimus is tamen non potest esse nisi alter intellectus, quia non potest eo munere fungi, nisi sit per se intelligibilis, omne autem per se intelligibile, est etiam intellectus: at lumẽ est quidem per se sensile, & in visione fungitur officio obiecti sensilis; inde tamen non infertur, quod sit alter sensus, qui dicatur agens: neque quòd pręter obiectum visus detur aliud agens, siquidem lumen in visione non alia ratione interuenit, quàm vt obiectum; sed hoc in libro de visu diligentius declarabitur. Est etiam hac in re summa annotatione dignum; accidens spiritale productum in medio tum idẽ numero dici posse cum accidente materiali, à quo producitur, tum diuersum ab illo: color enim in perspicuo, si secundum se consideretur, differt numero à colore materiali,& fortasse etiã specie, quum sit spiritalis, ille verò materialis; sed quatenus imago illius est, & illum repræsentat, est idem numero cum illo, ita vt oculus colorem spiritalem recipiens dicatur videre illuminet realem colorem, qui per illam speciem repræsentatur: sic conceptus lapidis in mente partim est idem cum lapide reali, partim non idem; nam si formaliter,& secundum suam naturam consideretur, differt ab eo & numero, & specie, & genere, nam lapis realis est in Categoria substantiæ, at conceptus lapidis est qualitas in animo: quatenus autem est

imago,

imago, quæ ipsum repræsentat, est idem cum illo, & intellectus per illum conceptum dicitur intelligere lapidem realem, qui ab illo conceptu repræsentatur: quare omne dubium hac in re tollitur, si Latinorum more loquentes hac distinctione vtamur, formaliter, & repræsentatiuè; idem enim est per repræsentationem, at non idem formaliter. Hinc colligimus differre inter se formam spiritalem, & formā realem, prout ad formam producentem referuntur; nam forma realis producta ab alia reali simili, vt calor à calore, non est eius repræsentatiua, sed penitus differt numero ab illa: ob id antea contra recentiores argumentando dicebamus; quòd si tangibile in sensum ageret materialiter solum, tactus non diceretur sentire illud ipsum obiectum tangibile, à quo pati dicitur, idque insolubile contra eos argumentum fuit, forma verò spiritalis differt modo aliquo à forma reali producente, sed modo etiam aliquo est idem, quod illa, quatenus eandemmet numero repræsentat.

Contrariorum omnium argumentorum solutio. Cap. VI.

Veritate declarata, superest vt omnia, quæ prius tacta sunt, dubia, & argumenta, quæ illi officere videbantur, soluamus. Primo loco soluendum est id, quod huius disputationis occasio fuisse videtur: obiectum est qualitas materialis ergo speciem spiritalem producere non potest, quia spiritale est nobilius, ac perfectius materiali, nihil autem agit supra suarum virium gradum. Ad hoc ego puto negandum esse consequentiam, & ad probationem negādum esse speciem esse obiecto nobiliorem, in hoc enim constitisse puto multorum errorē, qui omne spiritale omni materiali nobilius esse existimarunt, quod tamen non est vniuersè verum; in substantijs quidem verum est, quia substantiæ spiritales materialibus nobiliores sunt, & materiales non sunt causæ spiritalium, imò potius spiritales sunt causæ materialium, ideo nulla in ijs oritur difficultas: at in accidentibus spiritale ad materiale refertur, vt effectus ad causam producentem, & est minoris entitatis, quàm illud, ideò & imperfectius, deficit enim ab integritate perfectionis illius, & à natura eius specifica; lux enim Solis nobilior est lumine ab ea producto in aere, quod est imago lucis, & accidens spiritale: sic species coloris, quæ recipitur in perspicuo, ignobilior est cō lore ipso reali, & minoris entitatis; quamobrē color realis eam producens non agit supra vires, sed infra vires, quia producit quoddam deterius & ignobilius se, quod vel eiusdem esse naturæ dicendum est, cum defectu tamen, & casu ab illius naturæ perfectione, & ita ab illo productum tanquam ab agente vniuoco; vel, si dicere velimus, esse diuersæ naturæ, vt etiam dicere possumus, producitur à colore reali, tanquam ab agente æquiuoco, agens autem æquiuocum solet suo effectu esse nobilius; re uera enim potest modo aliquo vniuocum, modo etiam aliquo æquiuocum agens appellari, & vtroq; modo est nobilius specie spiritali ab eo producta. Alterum fuit adductum argumētum à simili vt se habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum sensile ad sensum: at phantasma, quod est obiectum intellectus, non potest mouere intellectum sine ope intellectus agentis; ergo neq; obiectum sensile potest mouere sensum sine ope alicuius externi agentis. Ad hoc neganda est similitudo: id enim quod dicunt, vt se habet intelligibile ad intellectum, ita sensibile ad sensum, verum quidem est, at nō secundum omnia; ideo non licet inferre easdem prorsus conditiones requiri ad sensile vt moueat sensum, & ad intelligibile vt moueat intellectum; intelligibile quidem requirit auxilium agentis qui alter intellectus est, at sensile non eget externo agente tanquam altero sensu, qui dicatur agēs: ideo si de obiecto visus concedamus quòd egeat lumine, non tamen eget illo tanquam sensu agēte, sed tanquam perfectione cōstitutrice obiecti, sicuti alio in loco declarabimus: aliorum verò sensuum obiecta omni prorsus dubio carent, etenim nullo alio egent, sed per se sola species spiritales producunt. Ratio autem discriminis sensus, & intellectus est in hoc potissimum constituta, quòd obiectum, à quo mouetur intellectus, est phantasma singulare, & sensile, quod vt moueat intellectum, transferri oportet de gradu inferiore in gradū excellentiorem; de gradu sensili ad gradum intellectilem; ideo quum non sit aptum ad id proprijs viribus præstandum, eget aliquo per se intelligibili, à quo reddatur actu intelligibile: at obiectum sensus non eget vlla traductione de gradu in gradum, sed iam per se est sensile, & vt tale est motiuum sensus; in obiecto autem visus requiritur lumen, non ad ipsum traducendum de gradu in gradū, quum debeat seruare gradum sensilem, neque ad altiorem sit euehendū: sed ob aliam rationem, quæ in libro de visu considerabitur. Ad verba autem Auerrois dicendum puto cum alijs multis, Auerroem ibi non asseueranter, sed sub dubio loqui; id enim dicit tanquam difficultatem tangens, & difficultatis causam; & eam insolutam dimittit: quòd si putasset esse reuera necessarium in sensu aliquod agens, vt in intellectu, certe alio saltem in loco id declarasset, & quodnam sit docuisset; de hoc tamen nullo alio in loco aliquid amplius dixit, quare eius ipse opinionis non fuit. Ad argumenta verò recentiorum probantium obiecta quatuor sensuum materialiter tantum agere, non est difficile respon-

dere: quod enim de tangibilibus, ac de gustabilibus dicunt, ea non agere, nisi carnē, & linguam tangant, id nihil est: quia secundum Aristot. neq; caro est instrumentum tactus, neque lingua gustatus, sed vtraque est mediū deferēs obiectum ad organū, quòd intimius est; quare nihil nobis officit iste contactus, quum certū sit etiam colorem tangere necessariò medium perspicuum, si debeat in ipsum, & in organum agere: cōcedimus etiam quatuor primas tactiles qualitates materialiter agere in carnem, & imprimere reales similes qualitates, quis enim hoc inficietur? at non ob id fit vt spiritaliter non agant, dicimus enim eas & materialiter, & spiritaliter agere; non enim facerent sensionem, si materialiter tantum, non spiritaliter agerent, nam hoc esse necessarium iam demōstruimus: ideo etiam de saporibus dicimus, nil nobis officere quòd materialiter agant, & imprimant in lingua saporē realem; hoc enim etsi dubium est, nos tamen in præsentia condonamus, quia per hoc nō stat, quin agant etiā spiritaliter, & ita faciāt sensionem. Illud verò, quod de sonis, ac de odoribus dicunt, aliqua cōsideratione dignum est: nam si cōcedamus, sonum esse realem motum, & odorē esse vaporem corporeum, dicendum erit, esse necessarium concedere etiā spiritales, per quos sensio fiat, seu in medio, seu saltem in organo sensus receptos, neq; videtur negari posse odoratum fieri etiam sine alicuius vaporis exhalatione, multa enim faciunt odorem per longum aeris spatium, quæ tantam vaporis copiā emittere nullo modo possent. Sed dicere etiam possumus, imò debemus, species has spiritales, quæ à sensilibus producuntur, non ea ratione dici spiritales, quòd nō sint res aliquæ, sic enim essent nihil; sed res quædam sunt, licet tenuis entitatis, & imagines, quibus aliæ res repræsentantur; ideò gradus habent, & aliquæ magis, aliquæ minus ad materialem naturam accedunt, proinde magis, vel minus pendent à materia, in qua recipiuntur: ideo concedere possumus aliquas esse, quæ ad motum aeris modo aliquo commoueantur, & alias magis, alias minus: sonus igitur, qui ad aures defertur, videtur tum spiritale quoddam, tum materiale esse, non est enim talis motus aeris, qualis fit flantibus ventis, vel quando ab aliquo pellitur aer, non fluit enim aer in sono, sed solùm tremere videtur non mutato loco, atq; is tremor est imago repræsentatiua illius motus, qui est verè fluxus aeris, & ex corporum mutuo ictu primum factus est: ille nanque est verè realis motus; ille verò, qui ad aures defertur, videtur aliquantum ad spiritalem naturam accedere, quia sine aeris fluxu partes ipsius ordinatim tremunt, dum vna alteri suum tremorem communicat: sed ordo temporis aliquid denotat materialis naturæ, quia non eodem tempore, quo fit, ad aures peruenit, sed aliquāto posterius, idque necessarium est (vt ait Aristot.) quia medium est quantum, atque diuiduum: signum autem spiritalitatis in sono est, quòd non penitus ad aeris agitationem mouetur, nam feruntur soni ad aures etiam contra venti fluxum, & sentiuntur, licet debilius: credendum autem est speciem adhuc spiritaliorem fieri in aere illo congenito, qui auribus inclusus organum auditus esse existimatur. Idem de odore dicendum est: medium enim quoddam est inter perfectè materiale, & perfectè spiritale, quod nullo modo pendet à materia; pendet enim modo aliquo à subiecta materia, quia modo aliquo sequitur subiecti aeris motum. Igitur non idem est spiritalitatis gradus in omnibus speciebus sensilibus, sed in aliqua maior, in aliqua verò minor; maximè quidem spiritalis est species coloris, quum à nullo aeris motu, & ne à vehementissimo quidem vento moueri possit; reliquæ verò aliorum sensilium species videntur esse mediæ inter materiale, & spiritale, aliquid enim habent materialis naturæ, sed cum defectu quodam, & casu à natura specifica, à qua producuntur, propter quem defectum, atque (vt ita dicam) entitatis imminutionem spiritales dicuntur, atque etiam quia sunt imagines repræsentantes obiectum perfectè materiale: hoc autem non absque ratione fit; nam si potest accidens materiale producere accidens tum spiritale, tum perfectè materiale, potest etiam producere medium inter vtrunque, & tum maiorem, tum minorem facere spiritalitatem; quia si potest extrema producere, rationi consonum est vt possit etiam media. De spiritalium igitur specierum productione, quæ propositæ quæstionis prior pars fuit, hæc dicta sint.

De sentiendi actu, à quonam agente producatur, variæ aliorum sententiæ. Cap. VII.

Sequitur altera huius nostræ disputationis pars, à quonam agente producatur sensio: quum enim aliud sit speciem producere, aliud sit facere sensionem, quia in aere est species coloris ab obiecto producta, non tamen ibi est sensio; ideo postquam considerauimus à quonam agente species producatur, considerandum etiam est, à quonam producatur sensio: quoniam enim operatio quædam est, aliquod esse agens oportet à quo producatur; idque necesse est esse duorū alterum, aut sensum ipsum, si sensum habere vim actiuam fateamur, aut obiectum, si negemus sensum agere, aut etiam simul vtrunque: ideo variæ hac de re sententiæ ortæ sunt, quas multi diffusissimè examinant, vt Io. Gandauensis in lib. 2. de Anima, & Genua, & alij recentiores com-

complures; ideo quum totam hanc disputationem omnes legere in aliorum scriptis possint, ego strictim, & paucis verbis quid alii sentiant referam, vt ex eorum disputatione intelligatur in quonam huiusce rei difficultas constituta sit; deinde in veritatis declaratione diligentius immorabor. Prima est Thomæ opinio qui in lib. 2. de Anima, contextu 149. & aliis in locis omnino negauit esse in sensu aliquã vim actiuam, & dixit sensum sola vi passiua esse præditum, vt videtur vbique asserere Arist. qui semper dicit sentire esse pati, & operationem sensus consistere in patiendo, & nunquam tribuit sensui vim actiuam; vnde colligitur agens producens sensionem esse solum obiectum per speciem mediam ab eo productam. Vtitur autem Thomas argumento tali: ratio, quę mouit Arist. ad ponendum intellectum agentem præter obiectum intelligibile, fuit, quoniam agens debet esse actu, at obiectum intellectus, quod est phantasma, non est actu intelligibile, ideo indiguit intellectu agente, à quo transferretur de gradu in gradum, de intelligibili potestate ad intelligibile actu; nam si phantasma esset per se intelligibile actu, non posuisset Aristot. intellectum agentem; atqui obiectum sensile, quod extra animam est, est per se actu sensile, ergo superuacaneus est sensus agẽs, quum solum obiectum sufficiat ad mouendum sensum, & producendam sensionem. Præterea idem agens, quod pro aliqua forma dispositiones in patiens inducit, dicitur etiam illam formam producere; at obiectum producit speciẽ in organo tanquam dispositionem necessariã pro sensione, quam necessario consequitur sensio; ergo etiam sensionem producit: vel formetur idem argumentum sic: agens dans formam dat omnia consequentia formam, vt habemus in contextu 32. octaui Physic. & in 22. & 25. lib. 4. de Cęlo at obiectum sensile producit in organo speciem, quam ex necessitate cõsequitur sensio; ergo etiam sensionem producit. Ioannes autem Gandauensis cõtrariam opinionem sequutus est, & dixit sensionem non ab obiecto produci, sed à solo sensu; ob id in singulo sensu duas redistinctas facultates posuit, vnam agentem, & alteram patientem, ita vt detur visus patiens, & alter visus agens in eodem animali, & ille recipiat solum, hic verò solum agat, & sensionem producat, sicetiam in aliis sensibus, quare secundum ipsum quinque sunt sensus actiui, & alii quinque passiui, & sicuti agens producens speciem in sensum est obiectum, ita recepta specie id, quod sensionem producit, est sensus agens. Tertiam sententiam defendisse videtur Scotus in 1. Senten. distinct. 3. quæst. 7. quòd sensio à duobus simul agentibus producatur, nempe à potentia actiua sensus tanquam ab agente primario, & ab obiecto tanquam secundario, & minus præcipuo, ita vt neutrum sine altero sit totale agens sensionem producens, sed vtrunque simul, & vtrunque propriam operam præstet in producenda sensione. hoc autem quomodo intelligat, atque declaret Scotus, & quibus argumentis tum hanc sententiam probet, tum plures alias reprobet, in prædicta eius prolixa quæstione legi potest; nolo enim prolixam illam disputationem in medium adducere, sed satis habui sententiam Scoti breuiter tetigisse.

Omnium dictarum Opinionum confutatio. Cap. VIII.

Sed hæ omnes sententiæ magnis difficultatibus vrgentur. Primum quidem aduersus opinionem Thomæ est argumentum Ioannis Gandauensis efficacissimum, quod apud eum legere possumus longo sermone expositum; nititur enim quatuor fundamentis. vt ibi videre est: sed eius argumenti vis breuiter collecta in hoc consistit, quòd sequeretur, obiectum externum, vel saltem speciem, quæ ipsum repræsentat, esse nobiliorem sensu; cuius consequentis falsitas satis manifesta est, quia sensus est forma substantialis cognoscens, & valde nobilis, obiectum verò & eius species est accidens ignobile, quod non est dicendum esse nobilius sensu: consequentia vero sic probatur: illud est perfectius altero, cuius perfectissima operatio est nobilior perfectissima operatione alterius, nam operatio indicat essentiam; atqui perfectissima operatio sensus apud Thomam est pati, & recipere sensionem, ipse nanque nullam in eo concedit vim actiuam, perfectissima verò operatio obiecti, seu speciei est agere, & producere sensionem; nobilius autẽ est agere, quàm pati; igitur obiectum erit nobilius sensu nititur tamen Thomas hoc argumẽtum soluere in lib. 2. de Anima loco prædicto, & inquit nil aliud per hoc ostẽdi, nisi obiectũ esse sensu nobilius secundũ quid; nam quatenus obiectum est actu tale, sensus verò est talis potestate, eatenus obiectum nobilius est quoniã actus est potestate nobilior; per hoc tamen non stat, quin substantia sensus, quæ anima est, sit absolutè nobilior obiecto, siquidẽ frequenter contingit vt aliquid sit absolutè nobilius aliquo, sit tamen ignobilius secundum aliquã conditionem. Sed reuera argumentũ per hoc non soluitur; quia in argumento sumitur non solum operatio aliqua, qualiscunque ea sit, sed operatio perfectissima, & maximè præcipua: quoniam igitur præcipua operatio sensus, est sentire, & ad hanc à natura dirigitur sensus, & eam edit patiendo, obiectũ verò ad eam concurrit vt agens, & hæc est perfectissima operatio obiecti prout sensile est, & ipsius sensus quatenus est sensus, præcipua verò operatio declarat essentiam; ideo sequitur necessariò obiectum

obiectum esse nobilius anima: quare argumentum Gandauensis validissimum est. Sed ipsa quoque Gandauensis sententia difficultatem patitur: quum enim ponat sensum agentem, & sensum patientem re distinctos, quærendum est, an ambo cognoscant, an solus patiens; nam si ambo, ergo alter superuacaneus est: & præterea si ambo sentiunt, ergo ambo patiuntur, quia secundum Aristot. sentire est pati; quare etiam sensus agens patitur, ergo ab alio agente, & sic res in infinitum ibit: si vero sensus agens non cognoscit, sequitur aliud absurdum, facultatem non cognoscentem esse nobiliorem cognoscente, agens enim est nobilius patiente, quare sensus agens, qui non cognoscit, erit nobilior sensu patiente, qui cognoscit. Vidit Gandauensis argumentum hoc, & ipsum solui putauit dicendo sensum quidem agentem non cognoscere, sed vtrunque esse secundum quid nobiliorem altero varijs rationibus; nam sensus agens est nobilior patiente quatenus agens, sensus autem patiens est nobilior agente quatenus cognoscens. Sed hæc euasio inanis est: nam, vt antea aduersus Thomam dicebamus, ex perfectissima operatione infertur maior perfectio absolutè, nec solum secundum quid; perfectissima autem operatio sensus est cognoscere, & ea competit patienti, non agenti; ergo patiens est absolute nobilior; quum autem talis sit, non potest à natura dirigi ad patiendum ab aliquo agente ignobiliore. Illud præterea aduersus sententiam Gandauensis considerandum est, ipsum non seruare, vt seruare se putat, proportionem, seu similitudinem sensus cum intellectu, vt sicuti præter intellectum patientem datur intellectus agens re distinctus ab illo, ita detur sensus agens re distinctus à sensu patiente; etenim alio in loco demonstrabimus officium intellectus agentis non esse sensionem producere in intellectu patiente, sed solum speciem producere: itaque si similitudo seruanda sit, oportet sensum agentem requiri ad productionem speciei, non ad sensionem; vel præter intellectum agentem, qui speciem producit, dari alterum intellectum agentem, qui sit causa effectrix intellectionis: quæ omnia vana sunt. Scoti quoque opinio admittenda non est, quia nullo modo asserendum est, obiectum esse causam sensionis effectricem, neque vt primariam, neque vt secundariam, sic neque speciem; propterea quòd sensio est formaliter cognitio, obiectum verò nullam potest vim habere efficiendi cognitionem, licet possit aliquid sensui subministrare necessarium ad sensionem; efficit enim speciem, sine qua sensio non fieret, sed ipsius sensionis nullo modo est causa effectrix: ipsa verò species in sensione non habet locum agentis, sed solum formæ genitæ, & effectus producti, neque potest agere in organum, in quo tanquam forma in subiecto recipitur, forma enim in subiectum suum non agit. De ipso quoque sensu dubium est, quomodo idem possit esse actiuus, & passiuus, quum nihil agat in se ipsum: quòd si dicatur distinctus esse agens à patiente, incidimus in opinionem Gandauensis modò refutatam, & in aliud præterea absurdum, quod eam insequitur, quod Aristot. in tractatione de sensibus mancus ac diminutus esset, quum de sensu agente distincto à patiente nihil vnquam dixerit, sed vnicum, qui patiendo operatur, considerauerit.

De actione sensus vera sententia. *Cap. IX.*

AD hanc difficultatem soluendam duo à nobis declaranda sunt; vnum, à quonam agente sensio producatur, alterum verò, quisnam sit huius actionis modus; hoc enim ignorato, nil possumus intelligere, quia multis dubijs perturbemur necesse est. Quod ad alterum attinet, sequendam esse arbitror Græcorum sententiam, quam passim apud eos legimus in libris de Anima, & apud Alexandrum in 1. suo de anima libro, in capite de intellectu practico, & speculatiuo, & quam plures recentiores sequuti sunt; quòd eadem sit facultas sensibilis, quæ & agat, & patiatur varijs rationibus: quum enim eadem anima duobus muneribus fungatur; tum informet organum, quod sine ipso non esset organum, nisi æquiuocè; tum organo à se informato vtatur ad operandum: ratione prioris muneris patitur, proprium enim organi officium est speciem recipere, & pati, ideo anima sensibilis quatenus dat esse organo, constituit proprium receptiuum speciei sensilis, & ad hanc receptionem refertur anima vt ratio recipiendi: facta autem receptione, anima vtitur organo dum speciem in eo receptam iudicat: itaque recipere est organi animati, iudicare autem est solius animæ; & ratione iudicij anima dicitur agere, quia nil aliud est iudicare, quàm sensionem producere: simile huic est id quod Auerroes de motu elementorũ dicit in Commentar. 28. libro 3. de Cęlo, forma elementi vt est forma, mouet, mouetur autem vt est in materia: nam quatenus materiam informans, & constituens tale elementum, dicitur principium passiuum motus elementi naturalis; ipsa verò secundum se forma est principium actiuum eiusdem motus. Hæc est Arist. sententia in contextu 127. lib. 2. de Anima, vbi dicit odorare non esse solum pati, quia hoc dato, sequeretur aerem odorare dum odores recipit, sed esse sentire: quasi dicat, odorare est aliud quiddam pręter pati, est enim sentire, hoc autem est iudicare, quod est agere. Sic etiam

in

in contextu 37. eiusdem libri apertè dicit animam esse causam effectricem sensionis: quare non est verum id, quod à Thoma pro comperto assumitur, Aristot. nunquam dixisse sentire esse agere, sed solum pati. Hoc idem significauit Aristot. in contextu 140. eiusdem libri, dicens: actio visus dicitur visio, sed actio coloris nomine caret; sic enim denotauit aliud esse impressionem coloris spiritalis in organo, quæ fit à colore materiali agente; aliud esse sensionem ipsam, quæ dicitur visio; si nanque visio nil aliud esset, quàm impressio speciei, actio coloris esset visio, quod ibi Aristot. negat: hoc idem ex verbis Aristot. colligimus in contextu 16. noni Metaphysic. vbi actionem immanentem distinguens à transeunte, dicit visionem esse actionem immanentem, quia est in ipso agente: per hoc enim differt actio immanens à transeunte, quòd immanens est in ipso agente, transiens verò est in aliquo alio separato ab agente, vt ædificatio est in externa materia, non in ædificante: sic igitur visio est actio immanens, quia recipitur in ipsomet agente, nempe in anima, seu in corpore animato quatenus est animatum: quod si nullum aliud agens haberet visio, nisi materialem colorem, esset absque dubio actio transiens, quod ibi Aristot. negat; putat igitur causam visionis effectricem esse animam ipsam. Hoc idem comprobatur argumento satis manifesto sumpto ab experientia: nam sæpè contingit, vt rem coloratam ob oculos positam non videamus, quia licet fiat impressio speciei in oculo (nullo enim existente impedimento id negari non potest) attamen anima alijs rebus intenta speciem illam non iudicat: non sola igitur speciei receptio est visio, sed etiam iudicatio; nam si sola receptio esset visio, id quod diximus, euenire non deberet; ergo præter receptionem speciei requiritur etiam animæ actio, qua species iudicetur, proinde neque obiectum, neque eius species est causa effectrix visionis.

De modo, quo sensus in sentiendo agit. Cap. X.

QVoniam igitur præter actionem obiecti, qua producitur species, necesse est aliam esse ipsius animæ actionem, qua eadem species iudicetur, neque propterea duplex est sensus, vnus patiens, alter verò agens, sed vnus & idem, qui varijs rationibus & patitur, & agit; restat vt modum, quo hæc actio fit, consideremus: nam dicere sensum iudicando agere, modum aptem huius actionis non declarare, est ferè nihil dicere, quum in eo animus non acquiescat, quia dubium manet, quomodo idem possit agere simul, & pati ratione eiusdem operationis, quoniam præsente obiecto statim, & momento temporis sensio fit. Hoc igitur est à nobis in præsentia considerandum, quum ab alijs satis declaratum esse non videatur, quum solum dixerint sensum agere iudicando, sed huius actionis modum non declarauerint. Non est approbandus modus à Simplicio positus, quem apud eum legimus in contextu 60. lib 2. de Anima, vbi dicit animam sensilem habere sensilia consubstantialia, quemadmodum anima intellectiua habet intelligibilia consubstantialia; hæc enim negantur penitus ab Aristot. qui putauit & intellectionem, & sensionem fieri per solam receptionem speciei ab obiecto externo; neque aliam speciem seu sensilem, seu intellectilem concessit præter illam, quæ ab obiecto materiali imprimitur. Præterea neque sic declaratur quomodo sensus agat; inquit enim Simplicius colorem agentem in oculum non imprimere speciem, sed excitare animam ad videndum colorem sibi essentialiter insitum, & ita excitatam animam iudicare: at per hoc non tollitur dubium, quomodo aliquid agere possit in seipsum; nam in illa excitatione patitur potius anima, quàm agit, in iudicando autem nec agere videtur, nec pati, quoniam sensilia illa consubstantialia ab ipsa animæ substantia non distinguuntur; quomodo igitur idem secundum idem potest in eodem actu & pati & agere? Ego puto modum hunc posse declarari per illa, quæ de intellectu dicuntur ab Aristot. in contextu 8 lib 3. de Anima, & in 37. eiusdem de intellectu, ac de sensu; inquit enim intellectum intelligendo fieri rem intellectam, & sensum sentiendo fieri ipsum sensile, ita vt visus in videndo fiat color, non quidem materialis, sed spiritalis: quemadmodum enim intellectus dum speciem receptam iudicat, fit res illa, quàm recepit; ita dum oculus colorem recipit, & anima ipsum iudicat, dicitur anima fieri color ille, non enim cognoscit, nisi fiat res ipsa cognita; ob id aer, & alia perspicua recipiunt quidem colores spiritales, sed eos non sentiunt, quia non iudicant; non iudicant autem, quia non habent hanc vim vt fiant illud, quod recipiunt, hoc enim non competit formæ immersæ penitus in materia, cuiusmodi est forma rei inanimatæ; sed soli animæ, quæ est aliquantum elata supra materiam, & materiæ imperat per cognitionem; magis quidem eleuatus est intellectus, quàm sensus, quum in operando non vtatur aliquo organo recipiente, sed ipse sine organo tum recipiat, tum fiat illud quod recepit; est tamen modo aliquo supra materiam eleuatus etiam sensus, vim enim cognoscendi habet, & quamuis speciem non ipse recipiat, sed organum animatum, vt oculus, tamen non organum iudicat, sed anima ipsa, & in iudicando fit res illa, quam iudicat: hoc igitur iudicate,

re,& fieri rem ipsam iudicatam, est proprium animæ opus, & anima est eius causa effectrix, non tamen per veram actionem, qua mutatur patiēs ab agente, sed per solam emanationem; & per hoc soluitur omnis difficultas, quæ aliter solui non potest, nā omne verè agens eget patiente, in quod agat, neque potest idem pati, ac recipere aliquid à semetipso: propterea illi, qui hęc duo agentia non distinguunt, ostendere non possunt, quomodo idem sensus patiatur, & agat, nos verò dicentes sensum per solā emanationem efficere sensionem, omne dubium tollimus agens enim per emanationem non agit in aliud, sed necessariò in seipsum, emanat enim ab illo operatio, & in ipsomet remanet, ideo talis agentis actio nunquam est transiens, sed semper immanens; veri autem agentis actio est semper transiens, quoniam tali actione nihil potest agere in seipsum, sed solum in aliud extra se, & in hoc distinguitur actio immanens à transeunte. Recepta igitur in oculo coloris specie, cuius effectrix causa est color materialis externus, emanat ab ipsa natura animæ, vt in sua substantia imbibat illam speciem, & fiat spiritaliter color ille, quem sentire dicitur: hoc modo anima est sensionis causa effectrix per emanationem, & hæc operatio emanat ab anima, recipitur autem tum in ipsamet anima, tum in toto oculo animato; quatenus enim anima est, quæ iudicat, & fit spiritaliter res cognita, eatenus in anima sensio fieri dicitur, sed quatenus species in oculo animato recepta est, & anima quoque ipsa non extra oculum est, sed in oculo, imò est ipsa oculi forma, & essentia, qua oculus est oculus, eatenus in oculo fieri sensio dicitur, & ipsi attribuitur, ita vt oculus dicatur sentiens vt quod, anima verò non vt quod, sed vt quo. Similis autem huic actioni animæ est illa, qua aliàs diximus elementum moueri à seipso, nam ea quoque est actio per emanationem, proinde non transiens, sed immanens est, vt eo in loco cum diligentia declarauimus. Per hæc autem, quæ modò diximus, ratio facilè affertur, cur aliquan do non videmus ea, quæ ob oculos habemus; tunc enim anima intenta est considerationi alterius rei, & est facta res illa, non potest autē simul fieri duæ res, ideo dum vnam speciem recipit, ac iudicat, non potest fieri alia res: tunc igitur recipitur in oculo species coloris, at non iudicatur, propterea quòd anima cuius est iudicium, tunc est facta alia res, nec potest fieri color hic receptus, nisi desinat esse res illa alia. Ex his omnibus colligimus tria hæc in sensione notanda esse, quæ Latini tria instantia appellarunt, ordinata, atque distincta, si non tempore, saltem natura: primum enim ab actione obiecti materialis fit in organo receptio speciei, vt coloris in oculo; secundò anima iudicium profert, & ita agere dicitur; tertiò recipitur iudicium in toto composito, nempe organo animato, & ita anima tanquam eius pars dicitur pati: primum quidem instans potest etiam tempore præcedere reliqua, vt diximus de illo, qui res præsentes non animaduertit, potest etiam non præcedere tempore, sed solum natura, at secundum non potest præcedere tertium tempore, sed natura tantum præcedit, quia visio est simul iudicatio, seu actio animæ, & receptio oculi animati, quemadmodum simul tempore forma elementi est mouens quatenus est forma, & mota quatenus est in materia, ita vt agere sit solius animæ, pati autem non solius, sed organi animati: ideò Aristot. quando effectricem causam sensionis considerat, eam refert in solam animam, non in compositum animatum, vt in contextu 37. lib. 2. de Anima, quando autem considerat subiectum recipiens sensionem, & cui sensio attribuitur, id negat esse animam, sed dicit esse ipsum compositum animatum, & hac etiam ratione inquit sensum pati, quia considerat organum animatum, quod reuera patitur: de sensu autem loquens semper dixit ipsum patiendo operari, quia sentire non est solum iudicare, sed complectitur omnia illa tria momenta, quorum primum & vltimum passiones sunt organi animati, & primum est passio facta ex actione obiecti externi, ideo tria illa in vnum colligendo, & tanquam vnam operationem considerando, ea respectu sensus vocata est passio, cuius actiuum principium est obiectum externum, ideo respectu totius operationis sensus dicitur patiens, obiectum verò dicitur agens, per hoc tamen non fiat quin inter duo illa extrema momenta tertium medium intercipiatur, in quo sensus agere dicitur, quemadmodum declarauimus.

Quòd argumenta aduersus alios adducta prædictæ sententiæ non officiant. (Cap. XI.

HAec nostra sententia ex eo maximè comprobatur, quòd eam sequentes illa omnia absurda euitamus, quæ aduersus alios adduximus: nam secundum opinionem Thomæ agens esset ignobilius patiente, quod iuxta sententiam nostram non sequitur, quum sensionis productionem totam animæ, nullam sensui attribuamus. Argumentum quoque allatum contra Gandauensem nobis non officit: nos enim non duos distinctos sensus ponimus, sed vnum, qui & agat, & patiatur diuersis rationibus, & ita cognoscat: sed causa erroris Gandauensis fuit, quia non cognouit agens per emanationem, ideò, quum ostendere non potuerit quomodo idem sensus patiatur, & agat, duos re distinctos sensus introduxit. Facimus etiam in hoc simile sensum intellectui, quòd vt sensus suapte natura sensionem producit,

ducit, ita intellectus noster producit intellectionem, non intellectus agens. qua in re dece ptis sunt multi, sicut alio in loco demonstrabimus. Tandem nobis non obsunt illa, quæ aduersus Scotum dicta sunt: nos enim in productione sensionis nullam obiecto actionem attribuimus, sed totam animæ sentienti: deinde ita ponimus eundem sensum agere & pati, vt in nullam difficultatem incidamus, siquidem actiuum esse dicimus non actione vera, sed per solam emanationem; talem autem actionem si negemus, nulla dabitur actio immanēs, quo niam uera actione nihil potest agere in seipsū. Non facimus etiam Aristot. mancum in tractatione de sensu, quia vnicum sensum ponimus, quem ipse dixit operari patiendo, sed non omnino negauit eum agere, quemadmodum antea demonstrauimus.

TEXTVS LXIII.

Dicendum autem secundum vnumquemque sensum, & de sensibilibus primo. Dicitur autem & sensibile tripliciter, quorum duo quidem dicimus per se sentiri, vnum autem secundū accidēs. Duorum autem, aliud quidem proprium est vniuscuiusque sensus, aliud autem commune omnium. Dico autem proprium quidem, quod non contingit alio sensu sentiri, & circa quod non contingit decipi: vt visus coloris, & auditus soni, & gustus saporis; tactus autem plures habet differentias. Sed vnusquisque iudicat de his, & non decipitur, quod color sit, neque quod sonus, sed quid sit coloratum, aut vbi, aut quid sonans, aut vbi. Talia igitur dicuntur propria vniuscuiusque.



OST tractationem de sensu in communi hic Aristoteles transeundum esse inquit ad agendum de singulis sensib. agendo ante omnia de obiectis sensilibus iuxta methodū iam constitutam in contextu trigesimotertio huius libri. Et quia nomina ambigua in primis sunt distinguenda, sensile autem multipliciter dicitur, ideo dicit cognoscendam esse distinctionem sensilium, vt cognoscamus ex quonam sensili procedendum sit ad cuiusque sensus naturam indagandā, sed de hac methodo Ioannes Grammaticus dubitat, quia iam Aristoteles dixerat primo loco esse de obiectis agendum, postremò autem de ipsis facultatibus, attamen in hoc capite egit primo loco de sensu in communi nulla præmissa tractatione de sensili in communi. Respondet, Aristotelem ita locutum esse de sensili in communi, vt egit de sensu in communi, quoniam in contextu quinquagesimosecū do dixit, elementa esse sensibilia siue secundū se, siue secundum accidentia sua. Sed hæc responsio mihi satisfacere non potest, quoniam ibi Aristoteles id dixit non vt ageret de sensibili in communi, sed vt rationem redderet dubitationis propositæ eodem in loco. Neque ob id docet aliquid de sensibili in communi, dum indistinctè dicit elementa sensilia esse, siue secundum substantiam suam, siue secundum accidentia, hoc enim dicere non est aliquid de sensilibus docere, quod prius fuerit in cognitum. Ego dicendum puto non esse hac de re dubitandum, cum ipse Aristoteles hic omne dubium tollat dicendo, *Et de sensilibus primo*, asserit enim se prius de sensilibus acturum, quàm de sensibus ipsis, cur ergo dubitamus? at (inquit Ioannes) iam prius egit de sensu in communi, nec uidetur egisse de sensibili. Ego vero dico eam non esse appellandam tractationem de sensu, sed præludium quoddam tractationis de sensu, in quo Aristoteles quædam nos præmonet, antequam de sensibus tractationem aggrediatur. Sensus enim vt operationem respiciens non est aliqua una natura communis vniuoca, neque unum habet cō mune obiectum, quod cōsiderari potuerit, nonum enim est, aliquod dari sensibile, nec demonstratione indigebat, hoc autem quodnam sit, & quale sit, explicari non poterat, nisi separatim agendo de singulis singulorum sensuū obiectis immo tota illa tractatio ad hunc scopum videtur ab Aristotele fuisse instituta, vt per eum ratio propositæ methodi redderetur, nempe cur primo de sensibilibus agēdum sit. Cum enim ibi docuerit sensum pati ab obiecto, tanquam potestate talem a tali actu, ita ut talis sit sensus potestate, quale est obiectum actu, iam patet ratio, cur ab obiectis progrediē- dum

dum ſit. Ratio enim eſt, quoniam obiectum eſt notius ipſa facultate, cum actus notior ſit quàm potentia. Hoc igitur conſtituto, Ariſtoteles in ſingulis ſenſibus hanc normam ſeruabit, cum enim ſingulorum naturam inueſtigabit, docebit prius, quid nam ſit obiectum cuiuſque ſenſus, quia eo cognito, cognoſcemus etiam ſingulam facultatem, quidnam ſit, & qualis eſſe debeat Sed neque eam partem leuiter conſiderando dubitare debemus, cum enim ſenſum deſcripſerit per obiectum ſenſibile, non poſſumus dicere non eſſe ibi actum de ſenſibili, immo inde patet notius eſſe ſenſibile ſenſu, cum illud Ariſtoteles ad huius declarationem acceperit; iam enim dixi, ſenſibile cõmuniter acceptum notiſſimum eſſe, & ab Ariſtotele ibi vt notum conſiderari, quo fit, vt non poſſimus dicere conſiderationem ſenſibilis ibi fuiſſe ab Ariſtotele prætermiſſam. Ad rem igitur redeundo, facit hic Ariſtoteles diuiſionem ſenſibilium in tria, dicens aliud eſſe ſenſibile per ſe aliud uerò per accidens; & ſenſibile per ſe adhuc eſſe duplex, aliud proprium vnius tantum ſenſus, aliud verò pluribus commune; Et ſtatum in ſecunda parte huius textus declarat ſenſibile proprium, deinde in textu ſequente declarabit ſenſibile commune, & tandem in ſexageſimoquinto ſenſibile per accidens. Deinde quando dicit: *Dico autem proprium quidem*, declarat ſenſibile proprium per duas eius conditiones, vna eſt, quòd non contingit, vt alio ſenſu ſentiatur niſi vno, ſic enim proprium eſt illius ſenſus obiectum, vt color eſt propriũ obiectum viſus, quia nullo alio ſenſu poteſt per ſe ſentiri; altera eſt, quòd circa ipſum non decipitur ſenſus, viſus enim in iudicando colore non decipitur, nec auditus in audiendo ſono; at circa reliqua ſenſilia magis decipiuntur ſenſus maximè verò circa ſenſilia per accidens, ſubſtantia enim eſt ſenſibilis per accidens, & circa eam facile decipitur ſenſus, nam niſus albũ iudicans non decipitur. ſed decipitur credens eſſe farinam, cum ſit nix, & ſic etiam rectè indicat aliquod flauum eſſe, decipi tamen facile poteſt credens eſſe mel, cum ſit bilis. Sic auditus in iudicando ſono non decipitur, ſed de loco facilè decipitur, putans eſſe in eo loco, cũ ſit in alio, & ita de alis ſenſibilibus per accidẽs: cum enim ſint adnexa ſenſibilibus per ſe, ſenſus in iis diiudicandis facilè decipi poteſt. In verbis non eſt, cur dubitemus, quod Ariſtoteles non nominet omnes ſenſus, ſed omittat olfactum, qui eſt odoris tãquam obiecti proprij, non eſt enim eius conſilium hic enumerare omnes ſenſus, ſed exempli tantum gratia reliquos nominat, poterat omnes nominare, poterat unum tantum, vel duos, quatuor autẽ nominauit. De tactu autem inquit Ariſtoteles, huius obiectum tangibile plures habere differentias, quia nullum cognoſcimus commune obiectum tactus, quod obiectum adæquatum dici poſſit, ſed plura eſſe videntur, & plures cõtrarietates, vt calidum, & frigidum; humidum & ſiccũ; graue, & leue; durum, & molle; aſperum, & lene, & ſi quæ aliæ ſunt tangibiles qualitates, quas omnes non ita ad vnum commune genus, reducere poſſumus vt omnes colorum differentias reducimus ad vnum commune genus colorem tanquam obiectum viſus adæquatum. Ideo Ariſtoteles poſtea in capite de tactu dicturus eſt dubium eſſe, an tactus ſit vnus ſenſus, an ſint plures, videtur. n. plures cũ plures ſint tãgibiles cõtrarietates qua de re nõ eſt in pſentia diſputandum. Poſtea qñ dicit: *Sed vnuſquiſque iudicat de his*, magis declarat prædictas conditiones ſenſibilis proprij, & inquit vnumquemque ſenſum iudicare ſuum propriũ ſenſibile, quaſi dicẽs, nullus ſenſus iudicat propria obiecta aliorum ſenſuum, quæ erat prima conditio, & præterea non decipitur ſingulus in iudicando proprio obiecto. vt viſus in iudicando colore, neque auditus in iudicando ſono & addit magis decipi ſingulum in iudicando ſenſibili per accidens, vt in indicãdo, quod natura ſit illud corpus, in quo ineſt color, vel in iudicãdo loco, vbi eſt, & ſic quidnã ſit illud, qd ſonat, aut in quo loco ſit, & ita de ceteris ſenſib.

TEXTVS LXIV.

Cõmunia autem, motus, quies, numerus, figura, magnitudo, huiuſmodi enim nullius ſunt propria, ſed communia omnibus, etenim & tactu motus aliquis ſenſibilis, & viſu. Per ſe igitur ſenſibilia ſunt hæc.



DECLARAT, quænam ſint communia ſenſilia, & inquit eſſe quinque, motum, quietem, numerum, magnitudinem, & figuram & reddit rationem, cur hæc vocet communia. Dicuntur enim cõmunia quia nullum horum eſt, quod vno tantum ſenſu ſentiatur, ſed ſingulum pluribus; vt patet de motu, qui ſentitur & viſu, & tactu. Quòd autem Ariſtoteles dicit: *Sed communia omnibus*, vt etiam in præcedente contextu dixerat, non ita eſt intelligendum, vt dicat ſingulum horum poſſe omnibus ſenſibus ſentiri, qua de re eſt inter expoſitores diſputatio; & diſceptatio magna, ſed ſumere videt, *omnibus*, pro

pro pluribus, vt Simplicius ait. Id possumus comprobare testimonio ipsius Aristotelis in libro de sensu, & sensilibus capite quarto prope finem, vbi nominans aliqua sensilia communia, dicit ea sentiri sensibus, si non omnib. saltem pluribus, & hic quoque declarãs exemplo, dicit motum sentiri & tactu, & visu, quæ declaratio non esset sufficiens, si propriè intellexisset, omnibus; oportuisset enim declarare, quòd motus aliis quoque tribus sensibus cognoscatur. Ratione quoque hoc idem confirmare possumus, quia non est credendum, Aristotelem declarare aliquid per ea, quæ sunt illi accidentalia, atqui ratio communitatis in sensilibus, neque est necessarium quod omnibus, ergo satis fuit Aristoteli ostendere, quòd sint communia pluribus sensibus & ita sumit (omnibus) pro pluribus. Si quis autem quęrat, quot nam sensibus singulum horum cognoscatur? res dubia est. Auerroes dicit numerum, & motum, & quietem sentiri omnibus sensibus, magnitudinem verò, & figuram duobus solis, visu, & tactu. Quod quidem dictum de magnitudine, & figura clarum uidetur, hæc enim visu tantum, & tactu sentiuntur. Clarum est etiam de numero, quòd omnibus cognoscitur, quilibet enim sensus vna cum obiecto proprio percipit eius vnitatem, vel vnitatum multiplicationem, vt auditus vnum sonum, vel duos sonos. De motu autem, & quiete dubium est: quia non videtur fieri posse, vt gustus, & olfactus discernunt motum, & quietem, nisi per accidens, odorando enim non cognoscimus rem moueri, nisi fortè dum sentimus nos nō amplius odorare, ex eo enim quòd non odoramus, cognoscimus rem ad alium locum esse translatam; sed per se motus ille non sentitur olfactu; potest etiam res ita moueri, vt adhuc sentiamus odorem, proinde non discernamus, an moueatur, an quiescat. De gustu etiā cuilibet consideranti patet, quòd non cognoscit motum, & quietem, nisi ratione tactus, a quo non separatur gustus. Auditu verò manifestum est sentiri motum, proinde, & quietē, per priuationem soni, sicut enim visus videt tenebras, eo quòd nullum colorem videt, ita & auditus sentit priuationem soni, dum nullū sentit sonum, & ita sentit quietem, quæ est priuatio motus, sonus enim est motus quidam, ideo non potest sentiri sonus, quin sentiatur motus; quare motus absolutè vt est motus, est sensibile commune, at prout est talis motus, qui dicitur sonus, est sensibile proprium, & proprium obiectum sensus auditus. Ex his igitur patet, omnia sensilia communia eiusmodi esse, vt singulum pluribus sensibus sentiatur per se, non tamen singulum omnibus, sed aliquod omnibus, aliquod non omnibus. Aliqui etiam fuere, qui dixerunt hæc sensilia dici communia, quoniam sentiuntur sensu communi, tanquam propria eius obiecta, quæ sententia approbanda non est, quia sensus communis non habet aliquod obiectum propriū distinctum ab obiectis propriis singulorū sensuum exteriorum, vt patet legentibus propriū tractatum de sensu communi, in calce huius secundi, quod si hæc sensilia communia essent eius proprium obiectum, debuisset Aristoteles aliquam horum facere mentionem in tractatu de sensu communi, quia in singula animæ facultate necessarium est considerare eius proprium obiectum, de his tamen in ea parte nulla fit mentio.

TEXTVS LXV.

Secundum accidens autem dicitur sensibile, vt si album sit Diaris filius; secundum accidens enim hoc sentit, quoniam accidit albo hoc, quod sentit, quapropter nihil patitur, secundum quod huiusmodi est, à sensibili. Sensibiliū autem secundum se propriè sensibilia sunt propria, & ea, ad quæ nata est substantia vniuscuiusque sensus.



TANDEM declarat Aristoteles sensibile per accidens, ac postmodum reiectis aliis omnibus sensibilibus accipit sensile proprium, cuius solius habenda est consideratio in sequēti tractatione de sensibus. Inquit igitur sensilia per accidens esse illa, quę accidunt sensilibus propriis, quo fit, vt ipsa secundum se non moueant sensum; sed sentiantur vt annexa sensilibus proprijs, exempli gratia album per se, a visu sentitur, accidit albo vt sit Socrates, ideo Socrates dr̄ sentiri p accidēs, nimirū per albū, cum quo sentitur. Substantia igitur est sensibilis per accidens, sic relationes, & alia, quæ nullius sensus motiua sunt, sed coniuncta obiecto proprio alicuius sensus dicuntur illo sensu sentiri per accidens. Aduertendum autem, quòd ut aliquod dicatur sensile per accidens, non sufficit, quod accidat sensibili proprio, nam etiam motus accidit albo sentitur tamen per se, ut sensile commune, sed oportet, ut illi accidat tanquam sensibili, quod significat ipsum nullo modo mouere sensum, nam

nam sensibile commune potest absolutè accidere sensibili proprio, sed non ut sensibili sensu illo, cum ipsum quoque sensibile commune sit per se sensibile illo sensu. Ad hoc igitur significandum, inquit Aristoteles, sensū a sensili per accidens nihil pati, quatenus est illud, vt quatenus est Socrates, non mouet enim ut Socrates, sed ut album. Albo igitur ut sensibili a uisu accidit esse Socratem, quia Socrates non mouet uisum quatenus Socrates, neque illud album mouet uisum quatenus est in Socrate: sed hoc postea diligentius considerabitur. Notare autem debemus, nomen accidentis sumi dupliciter, sicuti & nomen substantiæ; vt enim substantia sumitur tum absolutè pro categoria distincta ab omnibus accidentibus, tum respectiuè pro cuiuslibet rei essentia etiā accidentis, ut si dicamus esse de substantia rectæ lineæ, vt terminetur punctis, hoc enim prædicatum ad rectam lineam referētes, dicimus esse illi substantiale, idest essentiale; sic etiam accidens potest absolutè sumi, prout complectitur nouem categorias distinctas a categoria substantiæ, in qua acceptione nunquam Socratem appellaremus accidens. Potest etiam sumi respectiuè, vt quicquid alicui ita est iunctū, ut illud sine ipso esse possit, illi accidens esse dicatur, idest accidentale. Hoc modo solet Auerroes dicere, speciem accidere suo generi, ut hominem animali, homo enim est quidem absolutè substantia, sed relatus ad animal est illi accidens, quatenus animal potest existere sine homine. Hac igitur ratione hic dicimus, Socratem esse accidens ipsi albo, quia etiam sine Socrate sentiretur album a visu. Præterea notandum est, duplex esse sensibile per accidens; unum, quod nullo sensu sentitur per se, ut substantia, relatio & similia, quæ absolutè dicūtur sensilia per accidens, quia nullo modo possunt sentiri per se, cum nō sint motiua alicuius sensus; alterum verò, quod non absolutè dicitur per accidens sensibile, sed respectu alicuius sensus. De hoc loquitur Aristot. in contextu centesimo trigesimoquarto huius libri, aliquis enim, cui iam sit cognitum mel & visu vt flauum, & gustu vt dulce, vidēs mel cognoscit esse dulce, etiam si non gustet, visu igitur cognoscit dulcedinem, sed per accidens, quatenus est per accidens iuncta illi colori, igitur absolutè loquendo dicetur dulcedo esse per se sensibilis, est enim gustu sensibilis per se, sed respectu visus est sensibilis per accidens, quod est dicere sensibilem per se, sed visibilem per accidens. Hic autem Aristoteles absolutè naturam sensilium considerare videtur, & illa tā tum uocare sensilia per accidens, quæ nullo modo sentiuntur per se, vel saltem hæc præcipuè respicere, alia nanque ad hæc reducuntur, quatenus secundum quid dicuntur per accidens sentiri, licet non absolutè. Est præterea sciendum, quòd cum dicimus, substātiam vnà cum accidente sentiri per accidens, id non ita est intelligendum, vt dicamus sensum comparare, & enunciare hoc de hoc, vt dicēdo, Socrates est albus, neque etiam cognoscere substantiam ut quid distinctum ab accidente, vt Socratem a colore viso, hoc enim minimè dicendum est, quoniam & enunciare, & substantiam ab accidente distinctam cognoscere est proprium intellectus, & neutrum potest comparere sensui, sed solum significare uolumus, sensum sentire totum hoc confusum, Socratē album, & ab eo moueri solum ut ab albo, enūtiare autem album de Socrate, & vnum ut ab altero distinctum cognoscere pertinet ad intellectum. *Sensibilium autem per se propriè sensibilia.* Facta omnium sensilium distinctione, iisque omnibus declaratis, Aristoteles in hac postrema particula seligit illa sensilia, de quibus in sequenti sensuum consideratione locuturus est, & simul huius selectionis rationem adducit spretis enim, atque prætermissis sensilibus per accidens, quorum nulla est ratio habenda, inquit principem locum inter sensilia per se obtinere sensilia propria, & hæc propriè sensilia appellari. Cuius hanc rationem subiungit, quoniam vnusquisque sensus essentialiter hæc respicit, quo fit, vt ex propriis sensilibus iudicetur, ac dignoscatur natura cuiusque sensus, non sic ex sensilibus communibus; hęc enim cum ita ab hoc sensu respiciantur, vt ab illo non possunt propriam huius sensus naturam notificare. Quoniam igitur non aliam ob causam hic de obiectis sensilibus tractatio instituitur, nisi ut per hæc ducamur in cognitionem singulorum sensuum, satis erit in tractatione de sensibus singulis considerari propriū cuiusque obiectum, siquidem in his libris de Anima nullum aliud est Aristotelis consiliū, quam animæ, & singularum eius partium, seu facultatum naturam, & essentiam declarare. In hac parte primum dubitatur de ueritate illius dicti Aristotelis, sensus circa proprium sēsile non decipitur, uidetur enim frequēter decipi, nam oculus ictérici omnia colorata iudicat esse flaua, album transiens per uitrum uiride iudicatur uiride, collum palumbę ad solem positum iudicatur diuersorum colorum a diuersis hominibus, aliquis ergo eorum in iudicando decipitur; febrientes iudicant, esse amaros cibos, qui reuera sunt dulces; multæ etiam sunt herbæ, & multa etiam sunt arborum folia, quæ a gustu hominis iudicātur amarissima, a gustu autem aliorum animalium iudicantur dulcia, quoniam illa appetunt, & comedunt vt cibum suauissimum, necesse est igitur, vel hominis, vel brutorum gustum decipi in eo sapore iudicando. Ad hanc difficultatem aliqui dixerunt dictum Aristotelis intelligendum esse de proprio sensibili adæquato, hoc est de gene

re,

re, non de speciebus eius, visus enim nunquã decipitur in iudicando, quòd hic sit color, sed decipi potest in iudicanda specie coloris, vt in iudicando, quòd sit viride id, quod est flauum, ita gustus non decipitur in iudicando, quod sit sapor, sed quod sit hæc, aut illa species saporis. Hanc sententiam visus est Aristoteles significare, quando dixit: *Et non decipitur quod color sit neque quod sit sonus*, quam interpretationẽ Ioannes Gandauensis tutissimam esse arbitratur, cum per hanc dictum Aristotelis perpetuam habeat veritatem, & nulla indigeat exceptione, vel limitatione. Attamen hæc sententia ab Aristotele aliena est, quia hoc modo etiam circa sensilia per accidens sensus nunquam decipitur, dum illa sumuntur in genere, nam visus videns aliquod flauum decipitur, iudicans esse mel, at non decipitur iudicans esse corpus; sic igitur in nullo vnquam sensibili siue per se, siue per accidens, sensum decipi continget, hęc tamen non est mens Aristotelis, qui hanc putat esse propriam conditionem sensibilis proprij ad differentiam sensibilis communis, & sensibilis per accidens. Auerroes putat, tolli omnem difficultatem, si dicamus, Aristotelẽ significare sensum rarò decipi circa proprium sensibile, sæpius verò circa reliqua, ita vt non neget decipi etiam quandoque sensum circa sensibile proprium. Quæ Auerrois sententia licet falsa non sit, videtur tamen insufficiens, & manca, quia nullam affert rationem, cur ꝑ maiori parte sensus non decipiatur circa proprium sensibile, & cur aliquando contingat, vt decipiatur, quare non plenè tollitur difficultas. Mihi videtur optima esse Græcorum sententia, Themistij, Simplicij, Ioannis Grammatici, & Alexandri in primo suo libro de Anima, quam alij multi postea secuti sunt, quòd hoc Aristotelis dictum verum sit appositis quibusdam conditionibus, quæ ad tres præcipuas rediguntur. Tria enim requiruntur ad omnem sensationem producendam secundũ Aristotelem, obiectum, medium, & organum quę omnia esse debent naturaliter constituta, & ut natura ea esse voluit, si ad sensationem idonea esse debeant; itaque non est mirum si in sensatione quandoque deceptio fiat, quando horum aliquod non sit naturaliter affectũ. In ipso quidem obiecto requiritur, vt sit conuenienter collocatum, & ratione distantiæ, & ratione situs respectu organi, ideo si nimis distet a sensu, potest sensus in eo iudicando decipi, & putare flauum esse, cum sit rubeum, quod si propinquum quidem sit, sed non conuenienter situm respectu oculi, vt si retro sit positum, vel non aduersa facie oppositum oculo, vel alio quoque modo non habeat conuenientem situm, similiter potest in iudicio error contingere. In medio autem requiritur, vt sit purum, & nullo medio corpore, & nulla qualitate turbatum, cuiusmodi est, quando per nubilosum aerem aliquem colorem inspicimus, vel per vitrum coloratum, sicut in dubitationibus dicebatur. Organum tandem debet esse sanum, & naturaliter affectũ, nam si morbo aliquo laboret, & præter naturam sit affectum, necesse est prauum iudicium, & deceptionem fieri. His ergo omnibus seruatis conditionibus, nulla potest sensus deceptio fieri in obiecto proprio iudicando, & hoc voluit Aristoteles, huius enim ratio est, quia agens naturale conuenienter propinquum patienti bene affecto, & ad patiendum apto, nullo intermedio impediente, necesse est, vt proferat illũ effectum, quem aptum est natura producere; atqui coloratum est suapte natura aptum imprimere in oculum speciem sui coloris, ideo si sit conuenienter propinquum oculo, & bene locatum respectu oculi, & oculus sit sanus, & perspicuum medium sit purum, & illuminatum, necesse est impressionem in oculo fieri coloris talis, qualis reuera est; nulla igitur in iudicando deceptio fieri potest. Per hæc patet solutio omnium dubiorum prædictorum, nam oculus icterici est male affectus, ideo non rectè iudicat. Sic febrientium lingua est imbuta humore bilioso amaro, ideo non est mirum, si dulcia ei videantur amara, cum organũ non sit sanum, neo refert an linguam dicamus esse organum, an medium, cum sit medium internum, immò etiamsi externum esset, impurum esset, ideoque rectum iudicium impediret, sicuti color transiens per vitrum alio colore coloratum, non bene iudicatur, quia medium non est purum. Quòd verò de herbis, folijsque arborum dicebatur, quæ homini gustanti amara, & molesta sunt, bestijs uerò suauia, & iucunda, nullius momẽti est, aliud enim est sapor dulcis, qui amaro opponitur, aliud est gustus in gustando delectatio, uel molestia, nam illorum foliorum sapor quisquis sit siue dulcis, siue amarus, idem sentitur, ac iudicatur & ab homine, & a bruto, si enim amarus esse statuatur, etiam a bruto iudicatur amarus, sed eadem amaritudine, quæ molesta & insuauis homini est, bestia delectatur, uidemus enim & quandoque hominibus molestum esse alicuius rei saporem dulcissimum. Maioris momẽti esse uidetur aliud dubium de collo palumbę ad solem posito, cum ibi seruari uideãtur omnes conditiones prædictæ, nam obiectum satis est propinquum, & conuenienter situm, & alia omnia adsunt, quæ prædiximus. Sed videtur omnis erroris causa, si quis ibi est, esse radios solis illi colori permistos, ideo perfecta huius dubij solutio ad sequens caput remittẽda est, in quo de colore & de luce plura dicenda sunt, per quæ omnis hac in re difficultas facile tollitur: nunc satis est breuiter dicere, colorem omnem prouenire ex commistione perspicui

ſpicui cum opaco, perſpicuum verò eſt de natura lucidi, nam ſi condenſetur fit lucidũ, ideo nullum eſt diſcrimen ratione materiæ inter aſtrum, & alias cæli partes, niſi quòd eadem materia in aſtro denſior eſt, proinde loco perſpicuitatis habet lumen, ſic ignis condenſatus fit lucidus, aqua uerò propter eius craſſitiem, ſi condenſetur, non fit lucida, ſed loco lucis albedinẽ aſſequitur, quæ eſt de natura lucis; Hinc fit, ut duo ſint colorum genera, alij nanque dicuntur colores reales, qui oriuntur ex commiſtione opaci cum perſpicuo, quæ interne in re inſunt, & hi naturalem rerum temperiem inſequuntur, qua durante non immutantur; alij colores dicuntur apparentes, ſeu ſpiritales colores, qui oriuntur ex commiſtione cum aliquo opaco externo, uel cum externo lumine, ideo per fumidum aerem tranſiens coloris ſpecies, quæ eſt color ſpiritalis, non eadem cum illa uidetur, quæ per medium purum defertur quoniam ex ea ſpecie commiſta cum medio opaco, fit alius color apparens. Color igitur realis in collo palumbæ idem ſemper eſt, & omnibus idem videtur, niſi a luce externa uarietur, ſed quando externæ luci commiſcetur, generat colorem apparentem diuerſum a colore reali, quod euenit collo palumbæ, cui admiſti radij ſolis, & refracti, & ad viſum cum reali colore delati, cum quo ſunt commiſti, faciunt aliam ſpeciem coloris, eamque non eandem reſpectu omnium aſpicientium, nam propter varios ſitus, quos habet collum illud ad diuerſos oculos aſpicientes, uariæ etiam fiunt refractiones radiorum unde uarij fiunt apparentes colores. Tunc igitur ſi colorem ſolum realẽ conſideremus, dicemus eius uiſionem, & iudicium impediri a commiſtione externi luminis; ſi vero communiter colorem ſumamus, prout & verum, & apparentem complectitur, dicimus non eundem a pluribus illis hominibus iudicari, quia non idem reuera eſt. Cum enim naturale ſit colori conſtare ex lucido, & opaco, neceſſe eſt vt adiecta lux externa variet coloris ſpeciem ad viſum delaram, & varijs etiam modis variet pro diuerſis palumbæ ſitibus, proinde varijs radiorum refractionibus ad oculos aſpicientium. Sed clarior erit huius dubij ſolutio, cum de colore, & de luce accuratius diſſeruerimus. Ex dictis igitur patet ſenſum non decipi in iudicando proprio obiecto, niſi quid impediat, vel obiectum, vel medium vel organum. His tamen omnibus conditionibus ſeruatis, contingit, vt ſenſus decipiatur in iudicando ſenſili communi, & adhuc magis in iudicando ſenſili per accidens, vt conſideranti patet, magis igitur decipitur ſenſus in iudicandis ſenſilibus per accidens, & ſenſilib. communibus, quàm in iudicandis ſenſilibus proprijs, nam in ſenſilibus per accidens, etiam ſeruatis illis omnibus conditionibus, frequenter decipitur ſenſus, vt iudicans eſſe mel, cum ſit bilis; in cõmunibus quoque ſenſilibus quandoque decipitur iiſdem ſeruatis conditionib. contingit enim, vt rectè colorem iudicantes decipiamur in iudicanda figura, vel in iudicanda quiete, vt quando moueri littus credimus, cum quieſcat, & ſic de reliquis. Optimè igitur locum hunc videtur interpretari Themiſtius dicens, ſenſus in ſenſilibus proprijs minimè omnium decipitur, ideſt rariſſimè, non dicit, nunquam, in communibus autem magis, ſed maximè omnium in ſenſilibus per accidens.

Dubitatur præterea de differentia inter ſenſilia communia, & ſenſilia per accidens, neque eſt leuis dubitatio, eamq; examinat Auerroes hic in Cõmentario ſexageſimoquinto. Quia ſi ea, quæ ab Ariſtotele de ſenſilibus per accidẽs dicta ſunt, conſideremus, videntur etiam illa quæ communia dicuntur, eſſe ſenſilia per accidens; dixit enim, illud eſſe ſenſile per accidens, quod accidit ſenſili pprio, atqui huic accidũt, & motus, & quies, & alia ſenſilia communia, colori etiam accidit moueri, aut quieſcere, hęc igitur omnia ſenſilia ſunt per accidẽs. Neque dici poteſt (inquit Auerroes) hæc dici communia, nec dici per accidens, quòd a pluribus ſenſibus ſentiuntur, nam ſubſtantia quoque, & alia per accidens ſenſilia pluribus ſenſibus cognoſcuntur. Auerroes duas affert reſponſiones, quas ambas refutat Sanctus Thomas, aduerſum quem ab Auerroiſtis plura dicuntur, præſertim à Ioanne Gandauenſe hic in quæſtione, & à Genua in ſuis Commentarijs, ſed quia in volumine operum naturalium hac de re fuſius diſputatur, ideo nunc ſatis erit, ſi diſputatione dimiſſa, breuiter exponamus, in quo hæc difficultas ſit conſtituta, & quid ſentiendum arbitremur. Summa totius difficultatis, atque altercationis in hoc eſt conſtituta, an ſenſilia communia moueãt ſenſorium, & propriam ſpeciem imprimant diſtinctam a ſpecie ſenſilis proprij, an nullam propriam ſpeciem producant in medio, aut in organo ſenſus. Sanctus Thomas inquit ſola propria ſenſilia ſpeciem producere in medio, & in organo: Communia verò nullam, & in hoc non differre a ſenſilibus per accidens, differre tamen in alio, quoniam ſenſilia per accidens nullo pacto mutant ſenſum, ſenſilia uerò communia aliquo modo mutant ſenſum. Mutare enim ſenſum eſt duobus modis, aut producendo in ſenſorium ſpeciem ſpiritalem, quod faciunt ſola ſenſilia propria, aut uariando modum ſenſilium propriorum in ſenſorium, quod faciunt ſenſilia communia, nam color alio modo mouet ſenſum, coniunctus huic figuræ, aut huic quantitati, alio, vt coniunctus diuerſæ figuræ, & diuerſæ quantitati, & alio modo, vt cum motu, alio modo vt cum quiete, ideo propria

pria sensilia primariò mouent sensum, quia producunt speciem in sensorio; communia verò secundariò, quia determinant modum illius motionis, qua sensorium mouetur à sensili proprio, igitur cum modo aliquo sensum mutent, dicuntur sensilia per se, ad differentiam sensilium per accidens, quæ nullo modo sensum mutant. Hæc est Sancti Thomę sententia quam efficacissimè tuetur Petrus Martinez Hispanus in sua quæstione. Ex altera parte Auerroistæ tueri contendunt, quòd etiam sensilia communia producant speciem suam in sensorio, & ita per se sentiri dicantur, hanc tuentur Ioannes Gandauensis, & Genua hic in quæstione, & eandem videtur ponere, atque declarare Scotus, quarto sententiarum, distinctione duodecima, quæstione tertia ad secundum principale. Sed eadem clarissimè ponitur, & declaratur à Themistio secundo de Anima in expositione Textus centesimi trigesimi tertij, & centesimitrigesimiquarti, quam sententiam ego vt veriorem sequendam esse puto, & cum de hac re plura dici possent, nunc paucis agam, & duo considerare satis habebo, vnum, quod opinio Sancti Thomæ defendi nullo modo potest; alterum verò, vt veriorem sententiam ita declarem, vt eam ab aliorum obiectionibus facilè defendere quisque possit, vberiorem vero disputationem ad naturalium librorum volumen remittam. Aduersus Sancti Thomæ sententiam satis sit in præsentia vnicum argumentũ adducere, quod est Ioannis Gandauensis hic in sua quæstione. Color cum motu, vel aliquid in oculo imprimit præter illud quod imprimit color sine motu, vel nihil aliud, sed illud idem, quod imprimitur à colore sine motu; si nihil, ergo nullam facit mutationem in sensu, cum nihil addat supra colorem, motus enim ille nihil est, si nihil imprimitur præter solum colorem; si verò aliquid præter colorem imprimitur, id non est nisi species, & simulachrũ ipsius motus, quoniam organa sensuum nil aliud sunt apta recipere, quàm species, & imagines rerum materialium sensilium, res enim ipsas materiales non recipiunt, sed species tantum sine materia, vt Aristoteles dicit in Textu centesimo uigesimoprimo huius libri, ergo sensilia communia imprimunt speciem propriam in sensorium, & hæc vna est ratio, cur dicantur sentiri per se, vt vox ipsa significat, & vt Scotus considerat in loco prædicto, per se enim sentiuntur, quia non per alienam speciem tantum, sicut sensilia per accidens, sed per propriam, hoc enim negato, non video quomodo dici possunt sentiri per se. Quare hac differentia distinguuntur sensilia communia à sensilibus per accidens, quòd sensilia per accidens nullam sui speciem generant cum sensorio, communia verò generant. Hoc etiam dicitur ab Aristotele in contextu centesimotrigesimo tertio huius secundi libri, vbi dicit, sensilia communia sentiri motu, idest motione facta ab eis in sensorium, ergo imprimunt speciem. Sed manifestior hæc veritas fiet, si modum declaremus, quo sensilia communia mutant sensum, hoc enim cognito tolletur hac in re omnis difficultas. Res hæc optimè declaratur hic ab Alberto, nec non à Themistio in contextu centesimotrigesimotertio, & trigesimoquarto huius secundi libri, & à Scoro in loco prædicto, qui dicunt, sensilia communia non posse mouere sensum seiuncta à sensilibus proprijs, sed cum illis, & per illa, tanquam per primariò mouentia sensum. Magnitudo enim non potest mouere oculum, & in eo imprimere speciem suam, nisi concomitante specie coloris, quæ est tanquam preparatio, vt recipi possit in oculo species magnitudinis, & aliorum sensilium propriorum, ideo dicendum est, sensilia propria esse sensilia per se primò, communia vero per se secundo, quia per sensilia propria non quidem per speciem sensilis proprij (sic enim essent sensilia per accidens) sed per speciem propriam, quæ tamen non est apta mouere sensum, nisi simul maneat cum sensili proprio. Ideo primum, à quo mouetur sensus, est sensile proprium, & ex hoc declaratur natura sensorij, non ex sensili communi. Quòd enim dicitur recipiens debet carere recepto, verum est de primario receptibili, non de secundario, vt aliàs diximus in contextu quarto tertij libri, quare oculus ex eo, quòd recipit colores, debet carere colore; non tamen debet carere magnitudine, ex eo quòd debet recipere magnitudinem, quia magnitudo secundario mouet oculum. Res autem clarior fiet, si quasdam aduersus hæc difficultates soluerimus. Primò obijcit Petrus Martinez in sua quæstione. Vel vnica est species sensilis proprij, & sensilis communis, quæ mouet, vel duæ sunt; si est vna figmentum est, quomodo enim vna potest esse species, & sensationes plures? si plures, ergo res vna multis visionibus videretur, & sensile commune per se sine proprio posset per suam speciem mouere sensum. Ad hoc respondeo duas esse species, non vnam, & ad argumentum nego vtrunque consequens, de primo enim dico, non rem vnam esse, quæ sentitur, sed plures, quarum plures species recipiuntur, neque inconueniens est, quòd idem sensorium plures simul species recipiat, si sint subordinatæ, & vna recipiatur primariò, aliæ secundariò, & per illam; omnes enim simul species recipiuntur, quia fieri non potest, vt cum colore non recipiatur in oculo etiam magnitudo,

& figura, & numerus, & motus rei, vel quies; sed receptæ in oculo hæ species non simul iudicantur, sed modo una, modo alia. Et hæc distinctio est fortasse opus sensus communis, nam sensorium recipit totum aggregatum omnium illarum specierum tanquam vnum confusum, ita tamen, ut species proprij sensilis sit ratio recipiendi alias, & sit tanquam primarium mouens, sine quo aliæ non mouerent. Facta autem receptione virtus propria organi sentiat totum illud confusum, sed sensus communis ea discernat. Negare enim nō possumus posse sensum considerare magnitudinem, non considerato colore, uel colorem, non considerata magnitudine; hoc enim quotidie experimur in inspectione obiectorum præsentium. At cum in præsentia de motione organi & de speciei receptione loquamur, sensile proprium est alijs communibus tanquam dux, primario enim mouet, & communia non mouerent, nisi præcedente illius motione, non quidem secundum tempus, sed secundum naturam, nam species sensilis proprij primario mouet, & secum fert species sensilium propriorum. Totum igitur confusum vna visione videtur vt vnum, singulæ verò separatim cognoscuntur à sensu communi, vt plures species, & pluribus sensationibus. De secundo autem dico, non sequi, quòd species sensilis communis possit recipi separatim sine specie proprij, & ratio iam dicta est, sed facta receptione, non nego posse separatim iudicari a sensu communi. Alia posset obiectio fieri. Sensilia communia sunt quantitates, vel saltem cum quantitate sunt coniuncta; sensilia verò propria sunt qualitates, at quantitas est natura prior qualitate, ergo prius natura debent mouere sensum communia, quàm propria. Soluit optimè Scotus in loco dicto.

Aliud est hæc considerare vt entia, aliud ut sensilia; vt entia concedo, quantitatem posse abstrahi mente a qualitate tanquam priorem illa secundum naturam; at quatenus sunt sensilia e contrario sese res habet, nam in mouendo sensum priora secundum naturam sūt sensilia propria, & communia non mouerent sola sine proprijs. Per hæc autem soluitur etiam aliud dubium, quod ab initio tactū fuit: nam si illud omne est iudicandum sensile per accidens, quod accidit sensili proprio, etiam illa, quæ communia dicuntur, erunt sensilia per accidens, nam sicuti colori accidit subiecta substantia, ita illi accidit quantitas, ergo non minus quantitas, quam substantia dici debet sensile per accidens. Ad hoc dico, quod aliud est hæc considerare vt entia, aliud verò ut sensilia; nam si considerentur ut entia, substantia saltem uniuersè sumpta non accidit qualitati, sed est ei penitus necessaria; at si ut sensilia considerentur, substantia est accidens sensili proprio, quia nullam propriam speciem producit in sensorio, quo fit vt si per possibile, vel impossibile color existeret sine substantia, non minus sensum moueret, quàm inhærens substantiæ; at sensilia communia è contrario sese habent, nam licet dici possint accidere sensilibus propriis, quatenus entia sunt, tamen non accidunt sensilibus propriis, quatenus sensilia sunt, immo necessaria sunt, quia etiam si statueretur color sine substantia, non posset tamen mouere oculum nisi sub ratione alicuius magnitudinis, & alicuius figuræ, & sub ratione unius vel plurium, & sub ratione uel motus, uel quiescentis. Causa huius necessitatis est necessaria horum concomitantia, quia necessario cum specie sensilis proprij est species sensilis communis, quæ simul cum illa ad sensum fertur, dummodo sit eiusmodi, ut sentiri possit ab illo sensu. Sed ex hoc rursus dubium oritur. Sic enim nulla videtur esse differentia ratione principalitatis inter sensilia propria, & sensilia communia, siquidem neque illa sentiri possunt sine his, neque hæc sine illis, quare utraque sunt alteris necessaria, nec illa magis, quàm hæc dici possunt per se primò sensilia esse. Ad hoc ego dicendum puto, posse dupliciter aliquid alicui esse necessarium, aut enim ut causa ad illius constitutionem necessaria, vel vt effectus illud necessario consequens; primo modo est homini necessarium animal, secundo autem modo risibile; illud enim a priori, hoc a posteriori, sensilia igitur communia, & propria si considerentur absolutè vt entia, communia natura præcedunt, quia quantitas est natura prior qualitate, quod si neutra sine altera est, dicetur quantitas necessaria qualitati a priori, qualitas verò quantitati a posteriori; at quatenus sunt sensilia, è contrario res se habet; nam sensilia propria sunt necessaria communibus a priori, quia sunt causa, vt illa sentiantur, quia primo mouent sensum; communia vero sunt proprijs necessaria a posteriori, & vt effectus consequens necessario, propria enim non possunt mouere, quin secum ferant etiam species sensilium communium, sicut ante dicebamus. Hoc voluit significare Auerroes, quando dixit, sensilia communia non accidere sensilibus proprijs, sed esse eis necessaria ad differentiam sensilium per accidens, quæ sensilibus proprijs ut sensilibus, & motiuis sensuum neutro modo sunt necessaria, vt iam declarauimus.

Cæterum hoc constituto, quòd sensilia communia dicantur ea ratione sensilia per se, quia imprimunt speciem suam in sensorium, alia

alia oritur difficultas de numero, & de quiete, quomodo possint esse sensilia communia. Numerus (vt ait Aristoteles in contextu centesimo trigesimotertio huius libri.) sentitur negatione continui, non igitur per propriam speciem, sed potius per speciem continui negatam, negatio enim nullam sui speciem imprimere potest, cum sit nihil.

Dubitatur præterea de vnitate, quæ similiter sentitur vt numerus; vnitas aũt non est numerus, sub numero igitur non comprehenditur; & ita sex sunt sensilia communia, non quinque. Auget difficultatem Aristoteles in memorato textu centesimo trigesimo tertio, vbi sex ponit sensilia communia, dicens, motus, quietis, figuræ, magnitudinis, numeri, vnitatis.

Quies verò est priuatio motus, vt dicitur in quinto Physicorum, at priuatio nihil est, quare non est actiua, nec productiua alicuius speciei, quomodo ergo est sensibilis per se? & confirmatur testimonio Aristotelis in dicto textu centesimo trigesimotertio, vbi dicit, quiescẽs sentiri, propterea quòd non mouetur, per speciem igitur motus sentitur quies, non per speciem propriam. De his ergo duobus dubium est, quomodo sint sensilia per se, cum de tribus reliquis res manifesta sit, nam & magnitudo, & figura, & motus imprimunt species suas in sensoria, & ita dicuntur sentiri per se.

De his omnibus multa dicuntur ab aliis, & præsertim a Buccaferreo in suis prolixis disputationibus, quæ a me non referentur, dicam ergo de singulis quid sentiam. Primum quidem de numero, quando Aristoteles dicit, numerum sentiri negatione continui, non credo ipsum intelligere, quòd sentiatur per continuum tanquam priuatio eius, sed potius per suam propriam conditionem positiuam. Cum enim numerus sit natura prior quanto continuo, & constituatur eius natura per partium disiunctionem, necesse est, vt dicat quoddam positiuum, licet etiam declaretur per relationem ad continuum, quatenus alterius conditio dicit negationem conditionis alterius. Credo igitur, Aristotelem non hoc dicere per relationem ad continuum, sed sumere negationẽ continui, prout dicitur quid absolutum, & positiuum, quæ est propria conditio positiua quanti discreti. Hoc confirmatur, quia si sumatur continuum pro magnitudine, quæ est vnum ex sensilibus communibus, hæc non sentitur omnibus sensibus, sed solis duobus tactu, & visu, numerus tamen omnibus, nam sentimus etiam olfactu duos esse odores, ergo dictum Aristotelis non est verũ in alijs sensibus, quibus non cognoscitur magnitudo, in iis enim locum habet cognitio numeri, ea tamen non fit per negationem continui, quia ibi continuum non cognoscitur. Necesse est ergo, vt per negationem continui intelligamus disiunctionem quarumcunque rerum, siue magnitudinum, siue etiã qualitatum, quam possumus etiam appellare distinctionem unitatum, reuera enim nil aliud est sentire numerum, quàm sentire distinctionem unitatum, & hanc puto significari ab Aristotele per negationem continui. Confirmatur etiam per alia sequentia Aristotelis verba in eodem loco, inquit enim: *Numerus verò & negatione continui, & proprijs*, distinctionem.n. hanc unitatum non possumus sentire, nisi supposita motione sensilis proprij, ternarium enim numerum non possumus sensu apprehendere, nisi quia apprehendamus tres colores, vel tres sonos, uel tres odores, & sic de reliquis; significat ergo Aristoteles numerum sentiri per distinctionem unitatum propriorum sensilium, quæ non semper sunt magnitudines, quia non omnibus sensibus cognoscitur magnitudo, nempe propriè accepta magnitudo, quæ est quantitas continua, hanc enim solam ponit Aristoteles inter sensilia communia, nõ magnitudinem soni, vel odoris, quæ dicitur æquiuocè magnitudo, & nil aliud significat, quã intensionem odoris, & uelocitatem motus, qui sonus dicitur. Fortasse autem Aristoteles respexit tactum, & uisum, quibus maximè cognoscimus numerum per disiunctionem magnitudinum, quę ijs duobus sensibus sentiuntur. Sed per hoc voluit intelligi similem conditionem in aliis sensilibus propriis, quæ alijs sensibus sentiuntur. Hac igitur ratione sentitur numerus per propriam conditionem positiuam, cuius imprimitur species in sensorio cum specie sensilis proprij.

De vnitate autem sunt qui dicunt, eam non esse sextum sensile commune, sed reduci ad magnitudinem, nam dicit indiuisionem, quæ est ratio continuitatis. Quæ sententia mihi nõ probatur, quia etiam hoc concesso, differunt etiam ratione ut sensibilia. Aliud enim est cognoscere ut magnitudinem, aliud est cognoscere ut unum, quia unum præter indiuisionem in se, dicit etiam diuisionem ab alijs: attamen Aristoteles reuera non intelligit in dicto loco illud unum, quod cum ente reciprocatur, sed illud, quod est principium numeri, cum dicat continuato sermone: *numeri vnius*. Quare melius est, ut cum alijs dicamus, Aristotelem ibi nominare unum, non ut sextum sensile, sed ad declarãdum, quomodo sentiatur numerus, ideoque in sexagesimoquarto complexum esse vnitatem sub numero, reuera enim ad numerum redigitur, quia licet non sit numerus, est tamen idem sensationis modus vnitatis, ac numeri, & hãc uoluit significare Aristoteles in illo cente-

dicitur videre quietem. Hoc modo ego puto intelligendum, quod quies est sensile per se; qui autem plures hac de re sententias videre cupit, eas legat apud Ioannem Gandauē sem, & Buccaferrum, & Genuam in suis quæstionibus, mihi enim nulla eorum satisfacere potuit, ideo hanc ipse excogitare coactus sum. Credo etiam defendi posse dictum Auerrois in Commentatio centesimo vigesimo huius libri, quando inquit, priuationem proprij obiecti sentiri per accidens. Non potest enim intelligere, quòd sit tale sensile per accidens quale in contextu sexagesimoquinto ab Aristotele declaratum fuit, quod cum sit aliquid, non producit speciem propriam, sed sentitur per alienam; sed intelligit sensile per accidens, quatenus secundum se non producit speciem, licet sentiatur per se ratione oppositi habitus, qui producit speciem, quatenus ad ipsum reducitur, & ratione illius dicitur producere speciem, nempe priuatiuè, quādo enim nulla imprimitur species obiecti proprij, tunc dicitur sentiri priuatio.

TEXTVS LXVI.

Cuius quidem est visus, hoc est visibile. Visibile autem est, & color, & quod oratione quidem est dicere, innominatum autem existit, manifestum autem erit procedentibus maximè. Visibile enim est color, hic autem est id, quod in eo, quod secundum se visibile est: secundum se autem, non ratione, sed quoniam in seipso habet causam, vt sit visibile.



D singulorum sensuum considerationem accedens Aristoteles incipit a visu, & huius ordinis ratio iam fuit a nobis declarata in primo libro de Methodis, non enim cōmunē illam plurium sententiam approbamus, quòd Aristoteles a perfectioribus ordiri statuerit, siquidem non vbique incipit a nobilioribus, sed ubique tamen a notioribus, idest ab ijs, quorum cognitio ad aliorum notitiam acquirendam sit nobis profutura. Videtur autem hic Simplicius veram huius ordinis rationem leniter tetigisse tanquam ab ipsa rei veritate coactus. Inquit, Aristotelem antepofuisse visum vt omnium sensuum euidentissimum, & nobilissimum, attamen et quænam hæc euidentia sit, non declarat, & veram hanc rationem cum altera non vera commiscet, nempe, cum nobilitate, in qua etiam sola declaranda tempus terit. Rectius tangit veram huius ordinis rationem Ioannes Grammaticus, in calce huius capitis, ideo ibi eius sententiam considerabimus. Nos igitur dicimus nullam a nobilitate rationem hic sumi, sed a sola doctrinæ facilitate, quam Aristoteles hic solam respexit, quia vbi hæc ratio adest, ibi non est nobilitas vel ignobilitas attendenda. Quomodo autē ratione facilioris doctrinæ a uisu auspicandum fuerit, breuiter declaro. Proposuit sibi Aristoteles in his libris naturam animæ declarare, & quia considerat animam ut principium, & nomen principij est respectiuum, habet enim relationem ad effectus, ideo non aliter declarat in his libris naturam animæ, quàm per respectum ad eius effectus, qui duplices sunt, est enim tum ipsius animati corporis principium formale, tum operationum, vt efficiens. In prima igitur huius secundi libri parte declarauit Aristoteles communiter naturam animæ per priorem respectum, ipsa enim definiuit per corpus ipsum uiuens, cuius est forma, & prius quidem confusius per uiuens communiter acceptum, deinde distinctius per idem distinctum in omnia sua analogata. Restabat declaranda animæ natura etiam per alterum respectum, qui est ad suas operationes, quod Aristoteles faciendum proposuit in contextu trigesimotertio, dum agendum proposuit de singulis animæ partibus separatim. De priore nanque respectu ad amplius de singulis dicendum manebat, præter illud, quod iam communiter de omni anima dictum erat; de altero autem posteriore nulla communes tractatio fieri poterat, quia distinctæ partes animæ uariis modis respiciunt suas operationes, de hoc igitur non agit nisi separatim, singulas animæ partes considerando. Postquam igitur satis egit de parte vegetali, transiuit ad partem sensitiuam, & ante omnia communiter de omni sensu docuit, quòd suam edit operationem patiendo ab obiecto sensili; & quia censuit, sensum non pati immediatè ab obiecto, sed per medium aliquod deferēs speciem ad sensoriū, tale autem medium non in omnibus sensibus est manifestum, quia in tactu, & in gustu videtur sensus immediatè pati ab obiectis absque ullo interposito medio, ideo incepit ab alijs sensibus, in quibus medium manifestius est ut hoc cognito, idem facilius intelligatur

in gustu, & tactu; manifestissimum autem est medium in sensu visus, vt Aristoteles ipse asseret in calce capitis huius, ideo primo loco de visu agere constituit. Hæc est ratio, cur Aristoteles in hoc capite plurimum sermonem de medio faciat, quamuis enim ad operationem sensus hæc tria concurrant, obiectum, medium, & organū, obiectum enim primò agit in medium, deinde per illud agit in organum, tamē hic Aristoteles de obiecto pauca, de organo nihil, de medio plurima dicturus est, non enim eius scopus hic est docere operationes sensuū, hoc enim facit in libro de sensu, & sensilibus neque declarare naturas organorum, quia hoc faciet tum in dicto libro, tum in aliis libris de animalibus; sed scopus est solum declarare naturam singularum partium, & facultates singulas animæ per respectum ad operationem. Eatenus igitur de operationibus, & de tribus prædictis hic aget, quatenus ad naturam animæ cognoscendam conferant; cætera verò, quæ hic non tanget, ad alios libros consideranda remittet. Hæc igitur ratio est discriminis, quod in his sēsibus notare possumus. De obiecto enim fusius in vno aget, quàm in alio; & de organo magis in vno, quàm in alio, prout requiret declaratio ipsius facultatis respectu operationis, & prout hæc magis, vel minus nobis euidentia proponuntur; de organo enim visus Aristoteles hic nihil dicturus est, quia est ita manifestum, vt satis ad propositum conferat illa cognitio, quam iā habemus, alibi enim exactius oculi natura declarabitur, vbi perfecta operationis notitia tradenda erit, hic enim satis est cognoscere oculum esse visus instrumentum in quo inest potentia visiua, quæ receptos in eo colores iudicat. De organo autem auditus plura dicet, quia occultius est, quemadmodum etiam de sono obiecto auditus plura dicet, quàm hic de colore, cuius rationem in sequenti capite considerabimus. Color enim satis notus est, & eius actio in oculum, ideo pauca hic de colore dicit Aristoteles plurima vero de medio, & eius conditionibus, quia necessarium erat stabilire in primis hoc fundamentum, quòd operatio sensus fit per medium deferens speciem obiecti ad sensum. In hoc igitur textu sexagesimosexto, & sexagesimo septimo sequente agit Aristoteles de obiecto visus iuxta normam a se præscriptam in trigesimotertio; in tota vero reliqua parte loquetur de medio. In hoc quidem textu docet, quidnam sit obiectum visus, idque supponit potius, quā demonstrat; deinde in sequente contextu dicet etiam breuiter, quid sit color. Quodnam autem sit obiectum visus, hic declarat miro artificio, & breuitate, non solum enim docet esse colorem, sed etiam docet, quomodo acceptus color, & quis, idest cuius rei color statuatur esse obiectum visus. Primus autem verbis connectit partem hanc cū verbis proximè pcedentibus. Cū enim postremò dixisset, sensilia propria propriè dici sensilia, & ad eam singulos sensus habere essentialem respectum, nunc statim aggrediens sermonem de proprio obiecto visus inquit, *Cuius quidem est visus, illud est visibile*, idest illud proprium obiectum, ad quod refertur ipsa visus natura, est id, quod propriè visibile dicitur, statim quidnam sit, declarat, dicens esse duplex nempe, & colorē, & quoddam aliud innominatum, de quo postea in contextu septuagesimosecundo loquetur, quod communiter complectitur illa omnia lucentia, quæ noctu in tenebris cernuntur, cuiusmodi sunt oculi quorundam animalium, ut Catorum, Leonum, Pardorū, & squamæ aliquorum piscium, & aliquod cornu, & quercus putrescens, & parua illa animalia volantia, quæ dicuntur noctilucæ, & alia eiusmodi. Hæc, inquit Aristoteles, posse quidem oratione significari, vt dicendo, illa omnia, quę noctu cernuntur in tenebris splendentia, nullum tamen habere commune nomen impositum, quæ nominentur, de quibus mox in textu septuagesimosecundo loquemur, cum ipse quoque Aristoteles dicat, se de his dicturum posterius. Sic ergo Aristoteles ruditer, & pingui Minerua nobis exposuit, quidnam sit propriū obiectum visus; est enim & color, & illud cōmune innominatum, quod complectitur illa omnia, quæ noctu cernuntur in tenebris; patet enim hæc omnia esse visibilia. Sed difficultatem maximam faciunt sequentia verba illa: *visibile enim est color*, in quibus non bene exprimitur vis Græcorum verborum, quæ sunt hęc τὸ γὰρ ὁρατὸν, ὃ λέγομεν, ἐστὶ χρῶμα, cum enim cum articulo dicat τὸ γὰρ ὁρατὸν, facit visibile esse subiectum, colorem autem prædicatum, & quia articulus subiecto appositus facit propositionem uniuersalem, ideo perinde est, ac si dicat, omne enim uisibile est color. Hæc igitur verba pugnant manifeste cum præcedētibus, prius enim dixerat visibile esse tum colorem, tum illud innominatum commune omnibus lucentibus noctu, nunc autem dicit omne visibile esse colorem, quæ est contradictio manifesta, quia sic dicit solum colorem esse visibilem, & prius alia quoque præter colorem dixerat esse visibilia. Difficultas hæc a solo Simplicio, qui Græcorum verborum vim cognouit, fuit animaduersa, cæteri nanque existimantes Aristotelem nūc dimissis illis noctu lucentibus accipere solum colorem considerandum, sicco admodum pede verba hæc pertranseuntes nil aliud dixerunt, nisi Aristotelem hic dicere colorem esse visibilem, nec considerarunt colorem in hac propositione non esse subiectum, sed prædicatum dissubiectum autem visibile. Neque respexerunt dictionem illam, *Enim*, redditiuam

causam

causam, vel declaratiuam præcedentium, quæ significare videtur, non excludi penitus ab Aristotele illa noctu lucentia, quę proximè dixerat esse visibilia. Simplicius vero cognoscēs visibile hic esse subiectum, & ex articulo fieri propositionem vniuersalem, ideo vt contradictionem euitaret dixit Aristotelem dixisse τὸ ὁρατὸν, ἀντὶ τοῦ τὶ ὁρατὸν, & ita propositionem esse particularem, aliquod visibile est color; quæ expositio nullo modo accipienda videtur, cū enim τὸ & τὶ ratione quantitatis propositionis habeant oppositas significationes, & illud significet omne, hoc autem, aliquod, nō est Aristoteli attribuenda hæc absurda locutio vt sumat omne pro aliquo. Ego igitur hac in re sententiam meam proferam, & dicam quid post longam considerationem potuerim ad hanc difficultatem tollendam excogitare. Credo, Aristotelem vidisse aliam non leuem exotientem dubitationem, quæ nos trahere in errorem poterat, cum enim duplex visus sit statuere obiectum visus, inde colligi poterat, visum non esse vnum sensum, sed duos, siquidem ex vnitate obiecti adæquati iudicatur vnitas cuiusque sensus, patet autem hoc in sequenti capite de tactu, in cuius initio dubitabit Aristoteles, an tactus sit vnus sensus, an plures, cū eius obiectum non sit vnum, plures enim sunt tactiles contrarietates, quæ ad aliquam vnam redigi omnes non possunt, nempe calidum, & frigidum; humidum, & siccum; durum & molle, & aliæ id genus. In talem igitur de visu quoque suspitionem si incidissemus totam hanc Aristotelis de visu tractationem ruere vel saltem maximè perturbari oportebat, seorsum enim agendum esse videbatur de uisione coloris, & de visione illorum, quæ in tenebris lucent, quippe eum alio modo hæc, alio color videri crederētur, nisi hæc omnia ad vnius obiecti naturam redigerentur; Videns ergo Aristoteles, se duo obiecta visus statuere visum esse, dum pingui Minerua exposuit, quæ nam sint visibilia, nunc ea omnia ad vnitatem obiecti redigere vult, vt vna, & eadem contemplatione de vniuerso obiecto visus, & de ipso visu vniuersè tanquam de sensu vno dictum esse intelligatur. Sciendū igitur est, quòd duo quidem videntur esse visibilia, color, & lux, attamen si illud visibile appellemus, quod visum terminat, & quod à visu iudicatur, omne visibile est color, quia etiam lux videtur sub ratione coloris, & ita adæquatum obiectum visus est color. Sed videtur duplex esse color, vnus, qui rutilus est, & illuminat alia, alius, qui non splendet, quare lux est color splendens, & cum duo hæc habeant coniuncta, colorem, & splendorem, terminat visionem primò quatenus color, non quatenus lux, omnia enim lucida videntur, vt colorata: nam videtur solis corpus, vt album, & alia quę minus lucent, videntur vt alijs coloribus colorata, vt croceo, vel rubeo, vel aliquo alio, prout plus, vel minus lucent, stellæ nanque videntur crocei coloris, turbo accensus videtur rubeus, flamma vero, prout magis, vel minus lucida est, modo alba apparet, modo rubea, modo etiam punicea, & oculi animalium lucentes noctu apparent crocei. Sed aliquis diceret, quomodo igitur dici solet, lucem esse primum visibile, & per eam videri colorem? ad hoc dico duplex esse visibile, vnū vt quod, alterum vt quo; visibile vt quod, est solus color, quicquid enim visus uidet, seu quicquid terminat visionem, est color, nec lux dicitur videri, vt quod, nisi quatenus est color quidam; lux verò est visibilis vt quo quia est ratio visibilitatis ipsi colori, quia sine luce color non videretur. Ideo notandum est, duo esse in luce, vnum ipse color lucis, qui visionem terminat: alterū ille splendor, qui illuminat alia; ratione primi lux est visibilis vt quod, quia sic est color quidam, ratione autem secundi non est visibilis vt quod, sed vt quo, quia est ratio visibilitatis. Quando igitur dicitur, lucem esse primum visibile, hoc potest habere duos sensus, qui ambo veri sunt, vnus est, vt dicatur primū visibile, idest ratio visibilitatis omnibus visibilibus, qa sine ipsa nihil est visibile: alter sensus est vt nomine lucis intelligamus totū illud aggregatum coloris, & splendoris. Cum enim omnis color videatur meritò luminis, hoc tamen interest, quòd aliquis videtur lumine proprio, vt lux quatenus est color quidam: aliquis verò lumine alieno, hoc igitur modo sola lux est per se visibilis, quatenus per se dicit idem, quod non per aliud, quia non eget luxlumine alieno, vt videatur; color verò non lucens non videtur per se, sed eget alieno lumine, quod à lucido corpore proueniat, sic ergo lux est primum visibile, quia visibilis est per se hoc est sine ope externi luminis, & est causa alijs vt sint visibilia, quia colores non lucentes facit esse visibiles, dum eos illuminat, omnis tamen color est alia ratione per se visibilis, quatenus per se visibile significat id, quod per propriam speciem mouet sensum, siue id fit cum auxilio, siue sine auxilio alterius. Ex his patet, vera hæc vtraque esse, lux est visibilis sub ratione coloris, & color est visibilis ratione lucis; dum enim loquimur de illo, ad quod dirigitur potentia visiua tanquam ad obiectum proprium, & sibi adæquatum, & proportionatum, & cognoscendum vt quod, hoc non est nisi color, sub quo continetur etiam color lucis; quatenus verò nomine lucis significamus quid distinctum à colore, id non est visibile nisi vt quo, splendor enim colori adiectus ratio est visibilitatis, & sic lux est visibilis vt quod, quatenus est color quidam, & color est visibilis lumine vt quo, sed hæc postea à nobis diligentius considerabuntur. Sic igitur manifesta videtur

horum

horum verborum interpretatio, cum enim dixisset Aristoteles, visibile esse tum colorem, tum illud commune inanimatum, reducit hoc quoque ad colorem, & rationem reddit, cur sit visibile, nam ratio est, quoniam omne id, quod vocamus visibile, est color, quare etiã illa lucentia videntur sub ratione coloris. Quomodo autem hoc sit, non declarat, quia satis est omnia visibilia reduxisse ad vnum genus obiectum, quod est quidem distinguendum in varias species, sed ea distincta consideratio ad alium locum pertinet, vt ipse Aristoteles postea in Textu septuagesimosecundo dicturus est. Hic sufficit intelligere, quòd color communiter acceptus, vt prædicta omnia complectitur, est adæquatum obiectum facultatis visiuæ. Deinde verò quando dicit: *Hic autem est id, quod in eo, quod secundum se visibile est*, declarat quisnam color sit obiectum visus, & verba hęc difficultate non carent. Aliqui hæc verba traxerunt ad lumen, vt sensus esset, hic autem color est id quod est in lumine, quod quidem est per se visibile, cum color sit visibilis per illud; & huius interpretationis videtur author fuisse Aegidius; eam tamen verba Aristotelis, si bene perpendantur, non recipiunt, nam Gręca verba sunt hęc τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, ac dictio ἐπὶ non significat quocunque modo esse in alio, sed inhærere in alio, qua ratione inest potius lumen colori, quàm color lumini; Quòd si Aristoteles significare voluisset colorem esse in lumine, vti potius debuisset præpositione ἐν dicendo ἐν τῷ καθ' αὑτὸ ὁρατῷ ideo accipiendam puto expositionem Græcorum, qui dicunt, Aristotelem significare colorem, motiuum visus, esse illum, qui est in superficie, non enim visum mouet alius color nisi ille, qui in superficie est corporis terminati, vt Aristoteles docet in libro de sensu, & sensilibus. Ideo notare etiam debemus, colorem posse bifariam considerari, vno modo secundum se, & secundum propriam naturam; altero modo respectu visus, cuius est motiuus; secundum se quidem consideratus, non solum est in superficie, sed etiam in profundo, lac enim non minus est album in tota sua substantia quam in superficie; at non mouet visũ color, nisi ille, qui est in superficie. Quoniã igitur Aristoteles in hoc capite non considerat colorem absolutè, & secundum se, sed vt motiuum visus, non fuit ab re facere in primis hanc admonitionem, quod color, quem dixerat esse obiectum visibile, est ille, qui est in superficie, & hanc inquit esse visibilem per se, quatenus non ratione alicuius externi est visibilis, sed per seipsam, idest ratione coloris, qui cum ea est coniunctus. Ideo declarans, quomodo hic intelligat per se, statim subiungit: *Per se autem non ratione*, idest per se dico, non secundum definitionem, cuiusmodi est prædicatio per se in primo, & in secundo modo dicendi per se, ille enim vterque modus est secundum definitionem, quia in primo prædicatum est de definitione subiecti, & in secundo subiectum est de definitione prædicati; sed neutro horum modorum superficies dicitur per se visibilis, sed solum quatenus in seipsa habet rationem, qua visibilis est, habet enim colorem coniunctum, qui causa est visibilitatis superficiei, in qua est. Hoc magis declaratur ab Aristotele in libro de sensu, & sensilibus in capite de colore, vbi diligentius scrutatur naturam coloris, & ipsum considerat etiam secundum se; sed hic cum declarare solùm velit naturam facultatis visiuæ vt respicientis operationem, non considerat ipsum nisi respectu visus. Auerroes in hac parte habuit codicem deprauatum, in quo dicitur colorem esse visibilem per se, non tamen ratione, sed quatenus causam in se habet vt sit visibilis, ideo putauit, Aristotelem dicere colorem esse quidem per se visibilem, non tamen in primo modo dicendi per se, sed in secundo, quia causam in se habet suæ visibilitatis; quæ sententia vera quidem secundum se est, nam color est per se visibilis in secundo modo dicendi per se, aliena tamen est ab Aristotele, qui non de colore hoc dicit, sed de illo, in quo est color, nempe de superficie, quam dicit esse per se visibilem, non quidem primo, nec secundo modo dicendi per se, sed quia nõ ratione alicuius externi, sed ratione coloris sibi coniuncti dicitur esse visibilis. Hoc autem dicitur ab Aristotele ad differentiam perspicui, quod postea in Textu sexagesimooctauo dicet esse visibile, non per se, sed propter externum colorem, superficies enim hoc modo est per se visibilis, idest propter colorem, quem sibi coniunctum habet vt suum, non vt alterius rei colorem. Sententia itaque huius textus manifesta est, volens enim Aristoteles statuere quidnam sit obiectum visus, quod visibile dicitur, primo loco proposuit illa, ad quæ extendi videtur facultas visiua, quæ duo sunt, nempe, & ille, qui solet vocari color, & quædam lucentia, quæ noctu cernuntur in tenebris; deinde hæc quoque ad colorem reduxit, dicens omne visibile esse colorem, vt vnum statueretur obiectum adæquatum facultatis visiuæ, quod est color. Tandem verò dixit, eum tantum colorem esse visibilem, qui est in superficie, non illum, qui est in profundo, nisi quatenus ille quoque aptitudinem habet, vt sit in superficie, tunc enim erit motiuus visus.

TEXTVS LXVII.

Omnis enim color motiuus est eius, quod est secundum actum

per-

perſpicui,& hoc eſt ipſius natura. Vnde non eſt viſibilis ſine lumine,ſed omnis cuiuſque color in lumine viſibilis. Ex quo de lumine primò dicendum quid eſt. Eſt igitur aliquid perſpicuum.



OSTQVAM dixit Ariſtoteles, quodnam ſit obiectum viſus, nunc vult etiam dicere,quid ſit,& ſic affert definitionem coloris, & ex ea ſtatim infert quoddam conſequens, vnde occaſionem ſumit loquendi de medio perſpicuo, per quod ſit actio obiecti in ſenſum hoc enim erit progredi ab obiecto ad operationem, vt tãdem ducamur in notitiam ipſius facultatis. Notant Græci,colorem duobus modis conſiderari, ac definiri poſſe, vno modo ſecundùm; ſe,& prout eſt color, qua ratione definitur ab Ariſtotele in libro de ſenſu, & ſenſilibus, altero modo conſideratur color non abſolutè, & prout eſt color, ſed prout eſt viſibilis, qua ratione ipſum hic definit Ariſtoteles,dicens,colorem eſſe motiuum perſpicui, quod ſit actu perſpicuum, eſt autem actu perſpicuum quando eſt illuminatum,ergo color in tenebris eſt quidem abſolutè color,ſed non eſt viſibilis, quia in tenebris non eſt motiuus perſpicui.Hæc igitur definitio(ſi modo definitio eſt appellanda) traditur per poſteriora, & per reſpectum ad viſum. Neque abſurdum eſt, quoniam viſibilitas eſt quid conſequens naturam coloris, & ei competens per ſe in ſecundo modo dicendi per ſe, ideo ſub hac ratione definitus color,non definitur niſi per poſteriora, & hæc definitio eſt declaratio nominis obiecti viſibilis, nil enim aliud eſt viſibile, quàm motiuum perſpicui,vel ergo hęc eſt declaratio proprietatis conſequentis naturam coloris, vel rudis, & nominalis definitio coloris,quatenus eſt viſibilis. Ipſe quidem loquendi modus non ſignificat definitionem, cum dicat Ariſtoteles: *Omnis autem color*, quia in definitionibus non admodum conuenit vti dictione diſtributiua, ſed articulo, qui ſignificat vniuerſitatem ſine diſtributione. Quare dicere poſſumus Ariſtotelem his verbis proponere hanc coloris proprietatem, quòd eſt motiuus perſpicui, quod ſit actu, poſſe tamen ex hoc conſtitui deſcriptionem quandam coloris con ſiderati cum hoc reſpectu ad viſum, nempe quatenus eſt viſibilis. Mouere autem perſpicuum nil aliud eſt, quàm imprimere in eo ſpeciem ſuam,quæ eſt alteratio perfectiua,de qua in præcedentibus dictum eſt. Ideo quando ſubiungit: *Et hæc ipſius natura*, monet hanc proprietatis declarationem conſtituere definitionem coloris reſpectiuè conſiderati quatenus viſibilis eſt, quæ ad præſentem conſiderationem ſufficiens eſt definitio. Quoniam autem declarato pro occaſione obiecto, trãſeundum erat ad declarandam operationem, operatio autem eſt actio ipſius obiecti in medium primò,deinde in organum per medium,ideo ſumit Ariſtoteles occaſionem loquendi de medio ex hac definitione coloris,dum ex ea inſert conſequens: *Quare non eſt viſibilis ſine lumine, ſed omnis cuiuſque color in lumine viſibilis eſt*, ex eo enim quòd color motiuus eſt perſpicui, quod ſit actu, non eſt autem actu perſpicuum, niſi ſit illuminatum,nihil enim per ipſum tranſparet in tenebris;infert colorem non eſſe viſibilem ſine lumine. Conſequens eſt per ſe manifeſtum, patet enim colorem in tenebris non eſſe viſibilem, & huius ratio ſumitur ex definitione coloris, quoniam color non eſt motiuus perſpicui,niſi ſit actu perſpicuum,& eſſe viſibile ſignificat eſſe motiuum perſpicui, quod ſit actu perſpicuum. Neceſſarium igitur omnino eſt perſpicuum ad uiſionem, dico perſpicuum illuminatum,Hinc infert Ariſtoteles, agendum eſſe de lumine, cum ſine ipſo color non ſit viſibilis,vt cognoſcamus quid ſit lumen, ideo mox in textu ſexageſimonono afferet definitionem luminis, ſed prius in ſexageſimooctauo docebit, quid ſit perſpicuum, quia hoc ſumitur in definitione luminis.

TEXTVS LXVIII.

Eſt igitur aliquid perſpicuum. Perſpicuum autem dico,quod eſt quidem viſibile,non autem ſecundum ſe viſibile, vt ſimpliciter dicam, ſed propter externum colorem. Huiuſmodi autem eſt aer,& aqua, & multa ſolidorum, non enim ſecundum quòd aqua, neque ſecundum quòd aer, perſpicuum eſt, ſed quoniam eſt natura eadem in his vtriſque, & in perpetuo illo, quod ſurſum eſt, corpore.



OLENS Ariſtoteles hic definire perſpicuum, prius ſtatuit ipſum dari, deinde eius definitionem adducit, poſtea exemplis declarat, quænam

quænam sint corpora perspicua. In primis dicit: *Est igitur aliquid perspicuum*, hoc sumens vt per se notum, est enim omnibus notissimum dari perspicua corpora, per quæ aliorum colores transparent, postea huius definitionem, seu potius descriptionem talem adducit. *Perspicuum est, quod quidem visibile est, non tamen secundum se visibile, sed propter externum colorem.* Cum ipsum definiat per ipsius visibilitatem, quæ est quoddam consequens posterius, & tanquàm proprietas perspicui, vocanda est potius descriptio, quàm definitio, quæ tamen opportuna, & sufficiens est ad declarandum modum, quo fit visio. Est autem ante omnia notandus error multorum, qui dixerunt, perspicuum duas habere partes. vnam, quæ fungitur officio formæ, & est lumen; alteram, quæ est tanquam materia, & est illud corpus transparere potens, quod subijcitur lumini. Nunc igitur putarunt, Aristotelem accipere perspicuum pro sola materia receptiua luminis, & materiale perspicuum definire, quia definiturus postea lumen, quod est forma perspicui, voluit prius hic definire materiam ipsam receptiuam luminis. Sed decipiũtur, quia manifestum est, Aristotelem hic definire totum compositum, scilicet perspicuum cum lumine, non materiam solam sine lumine, cum dicat perspicuum esse visibile per colorem externum, at non est visibile perspicuum sine lumine, quare hic accipit perspicuum illuminatum, vt ipsum declaret, quia per ipsum postea est definiturus lumen, prius enim declarandum est perspicuum sumptum in eadem significatione, in qua postea sumetur in definitione luminis, & in qua sumptum etiam prius fuit in definitione coloris, satis autem patuit intelligi definitio coloris per confusam illam cognitionem perspicui, quam habemus, at definitio luminis non bene intelligeretur, nisi melius declaretur, quid sit perspicuum, sicut videbimus in ipsa luminis definitione. Est etiam notãdum ex Simplicio, quòd Aristoteles hic loquitur de perspicuo tantum interminato, non de terminato. Est autem perspicuum interminatum illud, quod recipit lumen etiam intrinsecus in tota sua substantia, cuiusmodi est aer, & aqua, & illa omnia, quæ transparentia dicuntur. Terminatum verò perspicuum est illud, quod in sola superficie lumen recipit, vt corpora omnia mista, quæ non transparent, constant ex perspicuo, & opaco, sed propter opacitatem non transparent, & propter perspicuitatem, qua participant, recipiunt lumẽ in sola superficie, vt lignum, & paries, & aurum, & similia. Tale perspicuum accepit Aristoteles in libro de sensu, & sensilibus capite tertio, in definitione coloris, quando dixit, colorem esse extremitatem perspicui terminati; hic verò de tali perspicuo nõ loquitur, sed de interminato, quod etiam intus recipit lumen, & hoc definiens inquit esse id, *Quod visibile est, non per se, sed per externum colorem.* Quam descriptionem Ioãnes Grammaticus, Simplicius, & Latini, & recentiores sic intelligunt: Perspicuum est visibile non secundum propriam naturam, sed propter lumen, quod est tanquam eius color, extraneus tamen, quoniã aliundè recipitur, nempe ex corpore lucido præsente; patet enim perspicuum esse visibile per lumen, & sine lumine non esse visibile, sed hanc communem interpretationem ego admittere non possum, quia in tota hac parte Aristoteles distinguit lumen à colore, vt doceat, lumen in perspicuo esse præparationem ad recipiendum colorem, itaque si lumen vocaret colorem, magnam difficultatem faceret, quia nihil potest esse ratio recipiendi se, quomodo ergo lumen, si est color, potest esse ratio recipiendi colorem? Præterea, si lumen diceretur color perspicui, non esset extraneus, sed potius proprius ipsius perspicui, quia nihil recipit lumen, nisi perspicuum, & hoc significat Aristoteles postea in sexagesimonono, dicens, lumen esse vt colorem ipsius perspicui; non enim dicit absoluiè colorem sed vt colorem, indicans, se metaphoricè loqui, & significare quòd ita se habet lumen ad perspicuum interminatum, vt se habet color ad perspicuũ terminatum, est igitur proprium ipsius perspicui, non extraneum, hic verò cum absolutè colorem nominet Aristoteles, nec metaphoricè loquatur, & colorem vocet extraneum ipsi perspicuo, non potest intelligere lumen, sed intelligit propriè acceptum colorem, qui est aliarum rerum color transparens per ipsum perspicuum, quæ fuit Themistij, & Auerrois expositio. Dum enim videmus colorem alienũ, qui traspatet per ipsum perspicuum, sic cognoscimus etiam perspicuum, quia videmus per ipsum transparere colores alienos. Neque credendum est, Aristotelem sine vlla declaratione accepisse colorem impropriè pro lumine, sed statim declarasset, se intelligere lumen, nõ potest ergo intelligere nisi colorem, quem prius definiuit, dicẽs esse motiuum perspicui, & à quo statim distinxit lumen; quando ex ea definitione intulit colorem non esse visibilem nisi in lumine. Simile quiddam notare possumus apud Aristotelem in Textu octauo tertij libri, ibi enim dicit, intellectum intelligere se per aliorum intellectionem, dum enim intelligit alia, per illa se intelligit, sic etiam visus videt perspicuum, dum videt colores per ipsum, quia sic cognoscit esse perspicuum. Notare hic etiam possumus oppositam conditionem perspicui, ac superficiei respectu coloris, quam Aristoteles supra considerauit in Textu sexagesimosexto. Dixit enim, superficiem esse visibilem per seipsam, idest per colorem sibi coniunctum; hic verò dicit, perspicuum esse visibilem

bilem per alienum colorem, non igitur per se, sed per aliud; nec ibi aliud respexit Aristoteles ita loquens, nisi vt superficiem seiungeret à perspicuo, nam superficies habet coniunctum sibi colorem, & tanquam eius proprium, nec ab aliquo externo prouenientem; at perspicuũ habet colorem tanquam extraneum quia ipsum recipit spiritaliter à corpore colorato, cuius est proprius ille color; Quòd si colorẽ hic sumeret pro lumine, non video, cur non per se diceretur sentiri perspicuum per lumen, quod sibi iunctum habet; quòd enim illuminetur ab alio, hoc nihil est, quia non sumitur hic per se pro essentialiter, sed pro eo, quod est per aliquod sibi iunctum, quare ita per se sentiretur perspicuum per lumen, vt superficies per colorem, immò fortasse magis, quia lumen est tanquam forma, & perfectio perspicui, vt mox Aristoteles dicit, quare videtur lumen per se inesse perspicuo in primo modo dicendi per se & tanquam forma ipsi composito. Præterea si Aristoteles dicit, perspicuũ esse visibile propter lumen, vel vult lumen esse visibile per se vt quod, vel vt quo; non vt quod, quia est manifestè falsum, cum postea dicat lumen esse actũ perspicui, quo perspicuũ est receptiuum colorum, sic enim iam lumen esset color; si verò vt quo (vt omnino dicendum est) ergo Aristoteles facit perspicuũ visibile per se vt quod, illud enim quod est visibile per lumen, vt quo, est visibile vt quod, per se, hoc tamen negat Aristoteles. Ideo consideres non esse visibile vt quo, siue visibile per se vt quod, proinde esse necessarium hic intelligere verum colorem, quia sine hoc nihil videtur, neque lumen ipsum. Sumitur etiam sententiæ nostræ confirmatio ex ipsiusmet Ioannis Grammatici confessione, ipse enim aduersus sententiam suam ita dubitat, si in fundo vasis candela accensa ponatur, & vas habeat vnicum foramen supernè, per quod emittatur lumen, ascendet per aerem lumen illud in immensum, nec tamen pars illa aeris sic illuminata videbitur ab homine existente ad latera vasis, & sursum aspiciente, quare nõ est verum, quòd perspicuum reddatur visibile per lumen. Soluit Ioannes, dicẽs perspicuum non reddi visibile per lumen, nisi lumẽ offendat corpus aliquod solidum, à quo repercutiatur, cum igitur aer ille ad aliquam vsque partem illuminetur ab illo lumine, & præter illam euanescat lumen, neque amplius illuminentur sequentes aliæ aeris partes, aer ille quamuis illuminatus, non fit visibilis; at si supra illud vas esset tectum, vel aliud corpus solidum, in quo incidant radij emissi à candela, tunc apparebit aer illuminatus. Hæc Ioannis solutio optima est, sed aperit falsitatem suæ illius, & aliorum opinionis, à qua se per hanc solutionem recedere Ioannes nõ animaduertit. Lumen offendens corpus aliquod solidum, & ab eo repercussum defert ad oculos nostros aliquem corporis illius colorem, & ita fit aer visibilis per alienum colorem; quando autem lumen non offendit corpus aliquod solidum, sed dispergitur per diaphanum, tunc aer ille non videtur non est ergo verum quòd perspicuum fiat visibile per lumen. Dubitare autem contra nostram expositionem aliquis posset, nam datur multa perspicua colorata, quæ sunt visibilia per colores proprios, vt crystallus, & vitrum, & multi lapides preciosi, non est ergo verum, quòd perspicuum non sit per se visibile, sed per alienum tantum colorem. Solutio petenda est ex verbis Simplicij hoc in loco, qui notat, perspicuitatem, & colorem esse quodãmodo opposita conditiones, sed aliqua tamẽ ... quæ vtrisque participent, & aliqua magis ... aliqua magis altera, vt crystallus, & reliqua omnia modò nominata. Sunt enim & perspicua, & colorata & quatenus sunt perspicua transmittunt alienos colores; quatenus verò colorata, videntur per proprios colores, quos in superficie habent, quare hoc eis non competit, quatenus sunt perspicua, sed quatenus colorata proprijs coloribus. Nam quatenus sunt perspicua, non videntur nisi per alienos colores, quos per totam suam substantiam ad oculos transmittunt. Propterea ad hoc significandum videtur Aristoteles verba illa adiecisse: *Vt simpliciter dicam*, idest, vniuersè dicam, ne crederemus aliqua esse perspicua, quæ per se videantur ratione propriorum colorum. Vult enim vniuersalem esse omnium perspicuorum conditionem, vt quatenus sunt perspicua, non sint per se visibilia, sed solum per alienos colores, quos ad visum transmittunt. *Huiusmodi autem est aer*. Postquam declarauit Aristoteles, quid sit perspicuum, nunc declarat, quidnam sit, afferens perspicuorum exempla, & in his rationem considerans, qua sunt perspicua. Inquit autem, perspicua esse aerem, & aquam, & multa etiam solida corpora, nempe illa, quæ modò dicebamus esse etiam colorata, vt cornu, vitrum, crystallum, & multas gemmas; & præterea etiam cælestia corpora. Licet enim omnia hæc non æquè sint perspicua, sed alia magis, alia minus, eadem tamen in his omnibus seruatur ratio perspicuitatis, & quatenus sunt perspicua, non sunt visibilia nisi propter alienos colores, etiamsi parum habeant perspicuitatis. Patet autem, magis esse perspicuum vitrum, quàm lapides preciosos, & aquã magis, quàm vitrum, & aerem magis quàm aquam; quantò enim plus habent colorationis, tantò minus habent perspicuitatis. Perspicuum autem esse quoque ignem dicendum est, sed Aristoteles, ne difficultatem aliquam faceret, ipsum nõ nominauit, quoniam ignis, qui apud nos est, non est perspicuus cum sit lucens, & per lucem visum terminet tanquam

quam per proprium colorem nec per eum colores aliarum rerum transpareant. Attamen ignem elementarem perspicuum esse, credẽdum est, immo etiã magis quam aerem, cum habeat aer maiorem substantiæ crassitiem, & ignis sit tenuissimus, & rarissimus omnium corporum inferiorum. Maiorem etiam cælestia corpora habere perspicuitatem credendum est; cuius quidem rei ratio postea in disputatione considerabitur, nunc satis sit hoc signum notare eorum perspicuitatis. Nisi perspicui essent orbes cælestes, non videremus astra, quæ sunt in orbibus superioribus, videmus tamen astra, quę sunt in octauo orbe, quę per septem inferiores orbes nobis transparent, & ad nos fertur eorum lumen purum, & sine vlla fractione, qualis fit, quando ad nos transit per aerem crassum, & vaporosum; frangitur enim, & facit, vt astra appareant maiora, quàm re vera sint, quod non euenit in transitu luminis astrorum per inferiores orbes. Quoniam autem quærere aliquis poterat, an aer sit perspicuus secundùm propriam naturam, nempe quatenus aer, & sic aqua quatenus aqua, & sic de reliquis, hoc Aristoteles negat, quia si aeri hoc competeret, quatenus est aer, soli aeri cõpetet, quia hæc dictio, quatenus (vt in primo libro posteriorum ostensum est) denotat terminatam paritatem & reciprocationem. Inest igitur his omnibus corporibus perspicuitas (inquit Aristoteles) non quatenus eorum singulum tale est, sed ratione alicuius vnius naturæ communis, qua omnia participant perspicua tum inferiora corpora, tum cælestia. Sed hæc Aristotelis sententia difficultate non caret, & magna eget consideratione: nam si verum est illud dictum Auerrois in calce tertij capitis libri sui de substantia orbis, inter phylosophos vulgatum, æterno, & corruptibili nullum datur commune vniuocum, quomodo possunt cælestia, & inferiora perspicua participare aliqua vna cõmuni natura? hoc enim esset conuenire in vniuoco, quod de his Aristoteles negat. Nec tollitur difficultas, dicẽdo, ipsis quidem substantijs æternis, & caducis nõ dari commune vniuocum, accidentia tamen cæli, & inferiorum posse in vniuoco conuenire, & talem esse perspicuitatem, de qua Aristoteles hic loquitur, & eam hic appellari naturã vnam communem. Hæc enim non satis est, quia omne accidens causam aliquam habet, perspicuitas autem est accidens, quod consequitur naturam corporis, in quo est, siue illius proprium, siue cum alijs communem, nempe sumendo perspicuitatem nõ cum lumine, sed pro illa aptitudine recipiendi lumen, & colorem externum in profundo, ergo si perspicuitas sit vnius naturæ, causam quoque vnius naturæ esse oportet, etiamsi innominata, & incognita nobis esse dicatur. Tandem ergo necesse est, vt effectum hunc resoluamus in aliquam vnam substantialem naturam, quæ sit vniuocè vna in omnibus perspicuis tam cælestibus, quàm inferioribus. Ad hoc ego dicendum puto cum Alberto hic, & cum Aegidio in contextu sequente, & cum Zimara in sua tabula sub dictione. Diaphanum, perspicuitatem non esse vniuocè vnam in cęlestibus, & in inferioribus, sed similitudine tãtum, & proportione, adeo vt propria cuiusque perspicuitas propriã eius naturam consequatur, & cælum cælicam habeat perspicuitatem, ignis igneam, aer aeream, aqua aqueã, & sic de singulis. Propriam enim cuiusque simplicis corporis naturam insequitur propria perspicuitas, sed non habet omnis perspicuitas vnam aliquam communem naturam. Mista verò perspicua per simplicium participationem perspicua sunt. Aristoteles autem hic nomine naturę non intelligit naturam horum corporum, quam insequatur perspicuitas, sed intelligit ipsammet perspicuitatem, quam appellat vnam, & eandem naturam in his omnibus, nempe vna analogia, & similitudine, ita vt per naturam nihil aliud hic intelligat Aristoteles, quàm facultatem, & aptitudinem recipiendi externum lumen in profundo, eadem enim est aptitudo in his secundum proportionem. Ideo dum vt commune quiddam accipitur perspicuitas, non competit aeri quatenus est aer, nec aquæ, prout est aqua, nec cælo prout est cælum, sed cuidam communi analogo, sub quo hæc omnia continentur. Quamuis enim non eadem prorsus natura in his omnibus sit ipsa perspicuitas, est tamen eadem quantum ad propositum attinet, quia similis est in his omnibus facultas recipiendi lumen, & colores in profundo; similiter enim hæc omnia inseruiunt visui, nec differunt respectu visus inter se, nisi secundum magis, & minus.

TEXTVS LXIX.

Lumen autem est actus huius perspicui, secundùm quòd est perspicuum. Potentia autem in quo hoc inest, & tenebræ. Lumen autem vt color est perspicui, cum est actu perspicuum ab igne, aut huiusmodi, quale quod sursum corpus; etenim hinc aliquid inest vnum, & idem. Quid igitur perspicuum, & quid lumen dictum est,

quod

quod neque ignis est, neque omnino corpus, neque defluxus corporis illius (esset enim vtique aliquod corpus, & sic) sed ignis, aut huiusmodi alicuius præsentia in perspicuo, neque enim possibile est, duo corpora in eodem simul esse.



IC accedit Aristoteles ad definiendum lumen, sicut in textu sexagesimoseptimo proposuerat, & ipsum definit nō absolutè acceptum, & secundum propriam naturam, sed respectu visionis, & quatenus visui inseruit; sic enim nihil aliud est, quàm perfectio, & actus perspicui, quo perspicuum est actu perspicuum. Quoniam igitur forma non est forma compositi, & actus; quo ipsum compositum constituitur, ideo non sumit in hac definitione perspicuum pro materia sed pro composito, idest pro perspicuo, quod actu sit, cum etiam dicat, *Quatenus est perspicuum*, sic enim denotat rationem formalem perspicui actu, quam dicit esse lumen. Sic etiam in definitione animæ aliàs notauimus, sumi corpus naturale animatum, non id, quod est materia, nempe seclusa anima. Hoc igitur si verum est, patet Aristotelem in textu præcedente definiuisse perspicuū actuatum, nō autem secluso lumine. Cū enim hic dicat: *Huius perspicui*, nempe quòd modo definitū est, & hic intelligat perspicuum actuatum, ergo ibi hoc idem definiuit. Quod etiam ex eo patet, quoniam dixit ibi Aristoteles, perspicuum esse visibile per externum colorē, at non recipit externum colorem, nisi sit illuminatum, quare supponitur perfectum, & illuminatum. Quòd si etiam aliorum sententiam sequamur, qui dicebant ibi colorem sumi pro lumine, similiter per hoc ostenditur sumi perspicuum illuminatum, si enim est visibile per lumen quod habet, ergo iam ponitur illuminatum. Sed quòd ibi non definiatur perspicuum pro materia, sed perspicuum perfectum, quod postea sumendum erat in definitione luminis, ex hoc etiam patet, quoniam nunc Aristoteles statim post definitionem luminis declarat perspicuum acceptum pro materia, idest secluso lumine, si enim id facit hoc in loco, ergo non ibi, quoniam igitur actus, & perfectio alterius, necesse est vt habeat sibi correspondens aliquod perfectibile, quod potestatem habeat recipiendi hunc actum. Aristoteles statim declarat, quid sit illud, quod est potestate perspicuū, & receptiuum luminis tanquā formæ, & perfectionis, & inquit, esse illud, *In quo hoc inest, & tenebræ*, idest, quod receptiuū est & luminis, & tenebrarum, quę opponuntur lumini, vt priuatio habitui. aer enim quatenus potentiam habet recipiendi, & lumen, & tenebras, est materia perspicui, sic aqua, & alia id genus; hęc enim omnia proportione respōdent primę materiæ, quæ est æquè apta recipere formam, & priuationem, & per formam fit ens actu determinatum in specie. Multi hic notāt quòd potestate perspicuum non datur nisi in his inferioribus, aer enim, & aqua & cætera perspicua corpora, quando carent lumine, sunt potestate tantum perspicua; at cęlestia corpora nunquā lumine carent, quare nunquam sunt potestate perspicua, sed semper actu. Hoc autem non est ita intelligendum, vt à multis intelligitur, videlicet quod omnes cæli partes sua natura luceant, & ita sit in cælo vbique radicata lux. Ego enim puto, pugnare inter se hæc duo, lucere, & esse perspicuum, idest transparere; illa enim, quæ lucent, & illuminant alia, densa sunt, non transparentia, quæ verò sunt perspicua, non habent lucem propriam, sed sunt receptiua luminis ab aliena luce. Partes igitur cæli lucentes sunt solæ stellæ, hæ nanque densitatem habent, non perspicuitatem; reliquæ verò partes, quæ non lucent, sunt transparentes, & semper actu perspicuæ, non quidem luce insita sed lumine recepto a sole, & ab alijs astris quo nunquam destituuntur. Hæc est Aegidij sententia hoc in loco, & eandem legimus apud Ioannem Grammaticum, qui dicit totum cælum semper à radijs solaribus illuminari, excepta modica parte, quam pertingit conus vmbræ terræ, quæ tamen non pertransit orbem Mercurij; sed illa quoque pauca pars, tametsi non illuminatur à sole, ab alijs tamen astris, quæ proprio lumine non carent, illuminatur, & actu perspicua redditur. *Lumen autem vt color est perspicui, cum est actu perspicuum.* Declarat his verbis definitionē luminis prius adductam. Cum enim in ea dixisset, lumē esse actum perspicui, hic dicit posse per metaphoram vocari colorem perspicui, ideo dicit: *Vt color*, non absolutè color, sic enim indicat metaphoricam appellationem. Hoc Græci negare non videntur, sed metaphoram hanc ita declarant: Sicuti corpora terminata fiūt visibilia per colorem, ita perspicuum interminatum fit visibile per lumen, ideo Ioannes Grammaticus inquit Aristotelē hic declarare, seu potius corrigere id, quod prius dixerat in definitione perspicui, ipsum esse visibilem per externum colorem, idest per lumen; nunc enim ne intelligamus lumen esse propriè colorē perspicui, inquit, esse potius vt colorem quàm verè colorem, idest, nō propriè dici colorē, sed metaphoricè, & per similitudinem. Sed hæc sententia approbanda non est, sic enim dicitur, Aristotelē in definitione per-

perspicui accepisse colorẽ metaphoricè, quod tamen non est dicẽdum, quia in definitionibus non est vtendum metaphoris, cũ per has non dicatur quid res sit, sed cui sit similis. Ideo licet non sint philosophi prohibẽdi vti translatione (licet enim ijs quandoque vti ad aliquid declarandum) in definitionibus tamen his nullo modo licet. Ratio quoque similitudinis à Græcis adducta conueniens non est. Corpora enim per colorẽ fiunt visibilia formaliter, perspicuum verò per lumen nõ fit visibile formaliter, sed solùm dispositiuè, nam ipse quoque Ioannes Grammaticus in præcedenti contextu concessit, quòd lumen candelę emissum supernè ex foramine vasis, in quo est candela, nõ facit visibilem aerem, per quem transit, nisi incidat in aliquod corpus solidum. Nõ igitur ita fit visibile perspicuum per lumen, vt corpus terminatum fit visibile per colorem, vnde patet error istorum in declaranda illa definitione perspicui, non enim est vniuersè verum, quod perspicuum fiat visibile per lumen. Huius igitur similitudinis, seu metaphoræ est alia assignanda ratio. Ego quidem hanc esse puto, quia ex condensatione perspicui prouenit color, si enim perspicuum condenseiur, ita vt ob densitatem non transpareat amplius, tunc loco perspicuitatis colorem assequitur in superficie, quo terminat visionem, quem igitur locum tenet in corporibus terminatis color, eum tenet in perspicuo lumen, non quidem ratione visibilitatis, quia corpus terminatum est visibile per colorem, non sic perspicuum fit visibile per lumen; sed solum ratione inhærentiæ, quia in corpore terminato inest pro perspicuitate color, in perspicuo autem interminato inest pro colore perspicuitas. Proinde ibi locum habet illa metaphora, quę dicitur secũdum commutatam proportionem, nam & colorem possumus vocare lumen corporis terminati, & è conuersò lumen possumus appellare colorem perspicui, vt Aristoteles hic appellat. Et quia dixerat Aristoteles, lumen esse actũ perspicui, & perspicuum dici posse, tum potentia tum actu, vnde patet aliquod esse agens, à quo producitur hic actus in suo proprio receptiuo, nihil enim se ducit de potentia ad actum, ideo videns Aristoteles quæri ab aliquo posse, à qua nam causa hic actus inducatur in perspicuum, eam subiungit dicens: *Ab igne, aut huiusmodi, quale est, quod sursum est, corpus;* Poterat vno verbo dicere à corpore lucido, sed vt distinctius nobis significaret, quænam sint lucida, exprimere voluit ignem, & astra; nullum enim præter hæc duo datur corpus lucidum, quod habeat in se radicatam lucem, & valeat gignere lumen in perspicuo, quod erat potestate, & ipsum reddere actu perspicuum. Volens autem Aristoteles has luminis causas ad vnitatem redigere subiungit: *Etenim huic aliquid inest vnum, & idem,* nam cælesti corpori, & igni inest vna aliqua natura, qua ambo sunt apta illuminare sua præsentia perspicuum, ea autem non est alia, quàm lux, & est communis natura non vniuocè, sed analogicè, vt bene hic notat Aegidius. De discrimine autem lucis, & luminis postea in disputatione dicemus: nunc satis est dicere, lumen esse effectum lucis, est enim lux in corpore terminato, lumẽ verò in perspicuo interminato, tanquam imago lucis producta in perspicuo; non est enim in perspicuo lumen sine pręsentia lucidi corporis, qualia sunt astra, & ignis hic noster visibilis. De hoc enim hic loquitur Aristoteles, non de igne elementari, qui propter magnam suam raritatem non lucet, sed est perspicuus, si verò condensetur, recipit loco perspicuitatis lucem, & de hoc loquitur Aristoteles, qui causam hanc luminis adducens, videtur afferre complementum definitioni luminis, est enim lumen actus perspicui, quo perspicuum redditur actu perspicuũ, productum à corpore lucido præsente, qualia sunt astra, & ignis. *Quid igitur perspicuum, & quid lumen dictum est.* Concludit se dixisse, quid sint & perspicuum, & lumen. Et propter aliorum de lumine sententias, colligit etiam, quid non sit lumen, vt veritate cognita, errores aliorum patefiant, nam rectum est sui iudex, & obliqui. Colligit ergo ex dictis, lumen non esse ignem, nec omnino corpus, nam in textu sequente attribuet Empedocli, quòd dixerit lumen esse corporeum, & verè moueri. Fertur etiam fuisse plurium antiquorum sententiam, quod lumen sit ignis, & hanc ponit Plato in Timæo, quando loquitur de visu; inquit enim effluere ex oculis radios igneos, & ijs occurrere radios aeris diurnos, ex ijsque ambobus vnũ vnius naturæ corpus coalescere, quod facit visionem, quare de omni lumine videtur existimasse Plato, quod sit ignis defluens à corporibus. Aristoteles igitur ex dictis infert, lumen non esse ignem, & vniuersaliter non esse corpus, & propter Platonem addit, nec defluxum corporis dici posse, quia sic quoque esset corpus; nil enim refert an dicamus absolutè lumen esse corpus, an dicamus esse corpus tenue, quod à solidioribus corporibus defluet; idem enim impossibile sequitur (inquit Aristoteles) quòd duo corpora se mutuò penetrarent, & occuparent eundem locum, quo dato, posset tota maris aqua in paruo vase concludi, quia si duo corpora se mutuo penetrare possunt, eadem ratione tertium potest eis super addi, quod ea penetret, & quartum, & quintũ, & ita deinceps, donec totum mare absumatur. Quòd si dicant non fieri talem penetrationem, sed lumen transire per minutos poros, & vacuitates in aere existentes, & vicissim partes aeris per poros vacuos, qui in lumine sunt, ita vt commisceantur, & se mutuo in minutas

partes

partes secent, aer, & lumen quo confugisse Proclum Simplicius ait; tunc sequetur, nō totum aerē esse illuminatū, nam particulę aeris particulis luminis appositæ lumen in se nō habebunt, sequetur etiā aerem luminosum crassiorem esse, quā tenebrosum cuius tamen contrarium experimur, & alia multa absurda, quæ hic apud interpretes Grecos legi posīsūt. Quòd autem Aristoteles dicat lumen nō esse tenuis corporis defluxū è corporibus, dici puto propter Platonē, vt etiam Græci arbitrantur quia sententiam hanc apud eum apertè legimus in Timæo. Vnde autē colligat Aristoteles, lumē nullo modo esse corpus, cōsiderantibus manifestū est, ex euidētibus enim, & quę negari nō possunt, hæc colligitur. Quòd enim à lumine aer fiat actu perspicuus, qui sine lumine nō esset actu perspicuus, manifestū est nec minus est manifestū omnes aeris partes nulla excepta illuminari, & fieri ex lumine actu perspicuas. Hinc colligit Aristoteles, lumen inesse perspicuo ad modum formæ, & perfectionis, & ita esse actum perspicui Inde etiam colligit nunc, non posse lumen inesse perspicuo ad modum corporis, quia mistio corporis cū corpore non ita fieri potest, vt in qualibet particula vnius insit aliqua particula alterius, sed aliquā esse particulā oportet, quæ adiaceat quidem particulę alterius, sed nihil eius habeat in seipsa; vel si in qualibet inesse aliquid alterius dixerimus, corpus à corpore penetrabitur, si vtrunque est corporeum, & duo corpora eundem locū occupabūt, quod, Aristoteles inquit, impossibile esse. Ex eo igitur quod patet omnes perspicui partes esse luminosas, & fieri actu perspicuas à lumine, infert Aristoteles, lumen inesse perspicuo vt formam, & habitum quendam, non vt corpus; quia si esset corpus, fieret corporū penetratio; at ponēdo lumen esse accidens quoddam inhærens perspicuo ad modū formę nullum sequitur absurdum, quia forma cum sit incorporea penetrare potest omnes subiecti corporis partes, & omnes perficere sine vlla absurditate. Hæc magis declarat Aristoteles, dum inquit lumen esse: *Præsentiam ignis, aut alicu us huiusmodi in perspicuo*, nempe corporis lucidi, qualis est ignis, & sol, & alia astra. Per hoc denotat Aristoteles naturam luminis, nam si esset substātia præsertim corporea, haberet esse fixū & permaneret in perspicuo, cui semel inhæsisset. Cum igitur non habeat esse fixum, sed tamdiu duret, quādiu adest corpus lucidū, non potest esse nisi accidens, idque etiam tenuissimæ entitatis, quam Aristoteles significat dicens, esse pręsentiam lucidi, sic enim nullam videtur tribuere lumini entitatem absolutam, sed solam respectiuam. Veluti si quis diceret, nil aliud esse dextrum, quàm præsentiam sinistri; sic enim voluit entitatem luminis imminuere, vt eam longe abesse denotaret à natura corporea. Nec tamen ob id putauit lumen carere penitus entitate absoluta, quia hęc propositio, lumen est præsentia lucidi in perspicuo, non est accipienda vt formalis sed vt causalis; producitur enim lumen à lucido præsente, & est quidem ens absolutum, sed ita debilis entitatis, vt non existat nisi pręsente lucido, quo fit vt speciale potius, seu intentionale accidens esse videatur, quàm reale. Verba hæc optimè perpēdens Simplicius ait, Aristotelem pręsentiam lucidi intelligere non localem, ita vt in omni perspicui parte sit lucidum corpus, sed recipiēti perfectiuam, & productiuam alicuius perfectionis in perspicuo. Themistius etiā dicit pręsentiam non esse intelligendam commistionem vnius cum altero, neque appositionem partiū vnius ad partes alterius (hæc enim corporū tantummodo sunt) sed vt actus agentis est in patiente, quod ab eo perficitur. Quare non per omnes perspicui partes transit corpus lucidum, sed totum simul perspicuum tangendo producit momento temporis lumen in omnibus simul ipsius partibus, & actione perfectiua facit ipsum actu perspicuū. Sic autem Themistius, & Simplicius tribuere videtur lumini entitatem absolutam, & realem, cum dicāt esse quandam perfectionem productā in perspicuo à lucido pręsēte. At Ioānes Grammaticus minus rectè de hac re loquitur, dum declarans quomodo lumen sit præsentia lucidi in perspicuo inquit, sicut dextrum est pręsentia sinistri, sic enim denotare videtur, lumē nō habere aliquam entitatē absolutā, sed solum respectiuā.

TEXTVS LXX.

Videtur autem lumen contrarium esse tenebris, sunt autem tenebræ priuatio huiusmodi habitus à perspicuo, quare palam, quòd & huius præsentia lumen est. Et non rectè Empedocles, aut si quis alius, sic dixit, quòd feratur lumen, & extendatur inter terram, & continens, nos autem lateat. Hoc enim est, & præter eam, quæ in ratione veritatem, & præter ea, quæ videntur, in paruo enim spatio lateret nos: ab Oriente autem in Occidens latere, magna quidem multum petitio est.



PTIME locum hunc interpretantur Græci dicentes, Aristotelem hic sumpto argumento à tenebris, quæ opponuntur lumini probare velle id, quod modo dixerat, lumen esse præsentiam lucidi in perspicuo, proinde non esse corpus. Argumentum autem tale est: Contrariorum contrariæ sunt conditiones, ergo sicut tenebræ nil aliud sunt, quàm præsentię huius priuatio in perspicuo, ita lumen est huiusmodi præsentia in perspicuo. Sumit autem hic Aristoteles contrariũ largè pro quocunque opposito, vt complectatur etiã priuatiuam oppositionem, nã tenebræ sunt priuatio luminis in perspicuo, vt ipse Aristoteles statim interpretatur dicens: *Sunt autem tenebræ priuatio huiusmodi habitus à perspicuo*; in quibus verbis notandum est, lumen ab Aristotele vocari habitum, proinde habere entitatem absolutam, eamquè ad modum formæ, non ad modum corporis: corpus enim nõ potest dici habitus, sed accidens alteri inhærens potest habitus appellari. Inquit autem: *Huiusmodi*, idest pendentis secundum esse, & conseruari à præsentia lucidi corporis, talis enim habitus est ipsum lumen. Cum igitur videamus nil aliud esse tenebras, quàm priuationem luminis in perspicuo, quæ prouenit ex absentia lucidi; & nil aliud per tenebras remoueri à perspicuo, quàm habitum, & perfectionem emanantem cõtinuò à corpore lucido, certè dicere debemus, nil aliud esse lumen, quàm habitum hunc, proinde non posse esse corpus, quia nihil corporeum à perspicuo remouetur per tenebras, sed solus ille habitus pendens à præsentia lucidi, qui vocatur lumen. Notare autem debemus, Aristotelem prius dixisse lumen esse præsentiam lucidi corporis in perspicuo, nunc verò ostendere, lumen esse præsentiam talis habitus in perspicuo, cuius priuatio tenebræ sunt, idẽ tamen vtrobique dicit, quia formaliter hic idem profert, quod ibi causaliter protulit, hũc enim habitum ibi significauit implicitè, dum causam tãtum eius expressit, nempe lucidi præsentiam in perspicuo; hic verò habitum exprimit existentem in perspicuo, sed deriuatum à præsentia luminis. Est igitur lumen habitus quidam inhærens perspicuo, sed à præsentia lucidi pendens in esse, & in conseruari. Simplicius notat, tenebras non opponi lumini sicut forma opponitur formæ, quia tenebræ non sunt aliquid positiuum, quod adueniat positiuo, vt etiam Ioannes Grãmaticus notat; neque tamẽ sicut priuatio habitui, sed potius sicut priuatio, opponitur formæ, & hac vtitur ratione. A priuatione ad habitum non datur regressus, at à priuatione ad formam datur, mutuus enim datur transitus à priuatione ad formam, & à forma ad priuationem. Quoniam igitur in eodẽ perspicuo mutua fit mutatio, & de lumine in tenebras, & vicissim de tenebris ad lumen, opponuntur tenebræ lumini vt priuatio formæ, non vt priuatio habitui. Hoc tamen Simplicij dictum ego probare non possum, quia Aristoteles, quando in libro Categoriarum de priuatiua oppositione locutus est, qua priuatio opponitur habitui, nomine habitus formam omnem complexus est. Hoc enim nisi concedamus, dicere debemus, ad quam oppositionis speciem reducatur oppositio illa formæ, & priuationis, quæ in primo libro Physicorum ab Aristotele consideratur, erit enim quinta species, si nõ est oppositio habitus, & priuationis. Itaque si negari nõ potest formam sub habitu contineri, necesse est, vt oppositio luminis, & tenebrarũ, si est oppositio formæ, & priuationis, sit etiam oppositio habitus, & priuationis, cũ præsertim Aristoteles ipse, & hic, & in Textu decimooctauo tertij libri de anima lumen appellet habitum. Ratio autem, quæ Simplicium mouit debilis est, nec debuit ipsum perturbare. Quando enim dicitur, impossibilem esse regressum, à priuatione ad habitũ, illud est intelligendum de reali habitu, qui in subiecto habet esse fixum, neque à causa externa pendet in conseruari; quando enim in eo in quo inerat, non inest amplius, vel cum inesse deberet, non inest, sed inest opposita priuatio, non potest amplius ab ea ad habitum transitus fieri. Quòd si in talibus aliquod dubium insit, de hoc ad nos disputare non attinet, sat enim est dicere, quòd de talibus habitibus dictum illud profertur; at in habitu spiritali, qui ab externo agente pendet in conseruari, non à subiecto, in quo recipitur, illa regula non habet locum, quia hic in subiecto non haber esse fixum, sed continuè deriuatum ab externo illuminante, ideo idem, perspicuum sæpè mutari potest, & de lumine in tenebras, & de tenebris ad lumen sine vlla absurditate. Patet igitur, quòd dum nomine habitus communiter intelligimus omne habens esse positiuum, ita vt omnis oppositio priuatiui cum positiuo dicatur priuatiua oppositio, & oppositio priuationis, & habitus, non est vniuersè nota illa propositio, à priuatione ad habitum impossibilis est regressus, etiam intellecta de illa priuatione, quam habitus præcessit, vel præcedere debuit. *Et non rectè Empedocles*. Carpit in hac parte Empedoclem, dicentem lumen esse corpus, ideo videtur dicendum, quod Aristoteles hic velit nouo argumento ostendere lumen non esse corpus, nam contra Empedoclem id afferentem ideo argumentatur, vt occasione sumpta ab Empedocle proferat nouũ argumentum contra opinionem omnium asserentium lumen esse corpus; & argumentum tale est. Si lumẽ esset corpus, competeret ei verus motus, qui in tempore fit, & cõtinuus est,

est, ergo in Ortu solis descenderet lumen in tempore ad terram, & ab Ortu ab occasum: fertur enim successiuè per partes huius spatij, at hoc est falsum, quia omnibus manifestū est fieri transitum hunc in instanti, ergo lumē non mouetur, proinde non est corpus. Vidit hanc rationem Empedocles, & negare nō potens verum motum fieri in tempore, ad hoc confugit, quòd transitus ille luminis est quidē verus motus, & in tēpore factus, & ordinatim per omnes spatij partes, sed propter magnā celeritatem latere nos hanc continuitatem motus, & videri transisse lumen in instanti per totum illud spatium. Aristoteles igitur in hoc ipsum reprehendit, & ostēdit validissimum esse argumentū prędictum, nec bene solui ab Empedocle. Propterea quòd dictum Empedoclis, quod motus ille nos lateat, & sensui, & rationi aduersatur sensui quidem, quia apparet, nullū fieri luminis motum, sed momento temporis totum simul hemisphærium illuminati; rationi autem, quoniā rationabile est, immo & necessariū, vt per totum spatium latere nos non possit eius motus continuitas, & duratio tēporis, quo totus conficitur. Per paruum quidem spatium, quod ob celeritatē nos lateat, credibilius est, sed per tantū magnum non est credibile, magnaquè est hęc Empedoclis petitio petit enim illud, quod ratione indigeret, cum & sensui, & rationi repugnet. Huius autem spatij magnitudo, vnde sumitur efficacitas argumēti Aristotelis, manifesta est, vt declarant Gręci ex ea ratione, quā circumferētia habet ad diametrum, habet enim triplum, vel paulò maiorē, vt si totus cęli ambitus est duodecim signorū, tota diameter esse debet quatuor signorū ferè, quare semidiameter, quod est totum spatiū à sole ad terram, duorū erit signorū. Videamus igitur quantū temporis consumi debeat in descensu luminis oriētis solis ad nos certū est totum Zodiacū motu diurno moueri supra orizontē tempore vigintiquatuor horarum, quoniā ergo duo signa sunt sexta pars totius Zodiaci, transitus duorū signorum supra orizontem cōficitur spatio quatuor horarū, motus autem cęli diurnus velocissimus, ex primus omnium motuū est. Neque dicendū est, dari in hoc inferiori mūdo motum vllū eo velociorem, immò nec illi æqualem, motus ergo luminis à cęlo ad terram nō potest minori tempore absolui, quàm quatuor horarū, quia si minori, esset velocior diurno motu, cum fiat per spatium æquale duobus signis cælestibus, tempus autē quatuor horarum, est tempus notabile, quod nos latere non potest, nec videri esse momentum indiuisibile. Sic igitur patet efficacitas argumenti Aristotelis, & vanitas solutionis Empedoclis, quia si lumē esset corpus, & verò motu descenderet à cęlo ad terram, necesse esset, vt sensili tēpore moueretur, & ad minus quatuor horarum, nisi diceretur esse motus velocior motu cęli diurno, quod non est asserendum Verba autē illa, *Et si quis alius hic dixi*, putat Ioannes Grammaticus ad Platonem pertinere, quem similiter pungere Aristoteles videtur, cum ipse quoque in Timæo dixerit, lumē esse corpus, & verò motu à lucido corpore effluere per spatiū perspicuum, quare patet sumpta occasione ab Empedocle, qui visus est hoc argumētum soluere, Aristotelē communiter argumentari contra oēs asserentes lumen esse corpus, & cōfutando solutionē ab Empedocle adductā, huius argumēti efficacitatē declarare.

TEXTVS LXI.

Est autem coloris susceptiuum id, quod sine colore; soni autem quod sine sono. Sine colore autem diaphanum, & inuisibile, aut quod vix videtur, quale videtur, quod tenebrosum est. Huiusmodi autem perspicuum quidem est, sed non cum est actu perspicuum, sed cum potentia, eadem enim natura quandoque quidem tenebrę, quandoque autem lumen est.



COMMVNIS videtur interpretū esse sententia, quòd hic Aristoteles ostendat perspicuum debere esse sine colore, propterea quòd est susceptiuū colorum, & omne recipiens debet carere recepto, ita vt talē faciat syllogismū. Id, quod est susceptiuū colorum, debet carere colore, at perspicuū est susceptiuum colorum ergo debet carere colore. Sed hęc nō est mēs Aristotelis, nec eius verba hanc interpretationem recipiūt, & rectius interpretatur Auerroes, qui dicit, Aristotelē velle causā reddere, cur perspicuū sit receptiuū colorū. Causa eaim est, quia caret colore. Si nunquā colorem habetet, non reciperet aliarū rerum colores. In hoc igitur discrimē est, quòd alij putāt, demōstrationem Aristotelis esse à posteriori, Auerroes autē putat esse demonstrationē propter quid, vt reuera est, idquè ita est manifestum in Græcis verbis; vt mirū sit, quòd saltē Gręci Interpretes hoc nō animaduerterint, nam secundū eorū sententiam, oporteret susceptiuū colorū, esse subiectū in propositione maiore, tanquā mediū demōstrationis, prędicatū verò sine colore, deinde susceptiuū colorū esse prędicatū in minore,

minore, & minorem esse hanc, perspicuum est susceptiuum colorum. Attamen è contrario sese res habet, maiorem enim ponit Aristoteles talem, χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν. & articulus indicat, absque colore esse subiectum proinde medium terminum, & idem postea est prædicatum in minore, in qua subiectum, est perspicuum, est enim minor illa ἄχρουν δὲ τὸ διαφανές, perspicuum est sine colore, vnde infertur conclusio, ergo perspicuum est susceptiuum colorum, & est demonstratio propter quid. Videtur tamen Auerroes aliquantum à mente Aristotelis recessisse; dixit enim Aristotelem velle causam adducere, cur color sit motiuus perspicui, cum potius causam afferat, cur perspicuum sit aptum moueri à colore. Hæc enim non omnino idem sunt, quia alia est ratio, cur agens sit actiuum, & alia cur patiens sit aptum ad patiendum, de perspicuo autem patiente hic Aristoteles loquitur, & causam adducit, cur sit aptum recipere colores, causam enim esse inquit, quoniam est sine colore. Cõtinuatio igitur debet esse talis. Hactenus Aristoteles docuit, lumen esse necessariam conditionem perspicui ad recipiendos colores, ita vt sit tanquam forma cõstituens perspicuum receptiuum colorum, nunc autem causam reddit, cur perspicuum sit aptum pati à coloribus, & recipere colores introrsum; quoniam autẽ causa, cur sit aptum pati à coloribus, est, quia est sine colore, & à coloribus ita pati est proprietas solius perspicui, necesse est hanc causam esse propriam perspicui, si effectus cũ sua causa adæquata reciprocatur. Cogimur itaque dicere, solum perspicuum inter corpora esse sine colore, cum enim vniuersa natura corporea sit subiectum adæquatum coloris, & capax coloris, solum perspicuum caret colore, proinde est receptiuum coloris, necesse est enim, vt corpus non habens colorem sit receptiuum coloris. Omne enim corpus, aut est terminatũ, & carens transparentia, aut est perspicuum, & transparens; si terminatũ, habet necessariò aliquem colorem, quo visibile est, proinde nõ est aptũ pati ab alieno colore, quia intus apparens prohibet alienum; si verò perspicuũ, caret colore, tamen necessariò est receptiuum coloris introrsũ. Causa igitur, cur sit mutabile à colore est, quia caret colore, est enim coloris capax, quatenus est corpus, quia corpus est subiectũ adæquatum coloris, caret autem colore quatenus est tale corpus, scilicet perspicuum, perspicuitas enim opponitur terminationi, quæ est necessariò cum colore, quare perspicuitas dicit priuationem coloris tum potentia, & aptitudine ad ipsum recipiẽdum. Et quemadmodum qualitates elementorum, licet sint cõtrariæ, tamen commiscentur, & vna alteram minuit, & vicissim minuitur, & refrangitur ab illa, ita etiam perspicuitas, & terminatio; aliqua enim corpora participant vtraque conditione, vt aqua, & vitrum, & multæ gemmæ, quę sunt medię inter perspicua, & medię inter terminata vt colorata, terminatio enim remittit perspicuitatẽ, & perspicuitas terminationẽ, quo fit, vt hæc sint aliquo modo receptiua colorũ, aliquo etiam modo non sint, sed id, quod est absolutè perspicuum, & absolutè carens colore, est etiã absolutè receptiuum omniũ colorum. Quam differentiam in aere conspicimus, qui aliquando est purus, aliquando etiam propter vapores impurus, & minus transmittẽs alienos colores. Quantũ igitur quæque res habet perspicuitatis, tantum habet aptitudinis ad recipiẽdos in profundo colores aliarum rerũ, quia quantò maior est perspicuitas, tantò maior est carentia coloris, hęc enim competit perspicuo secundùm propriam naturam, & quatenus est perspicuum. Rectè igitur Aristoteles carentiã coloris pro medio sumit ad demonstrandum, cur perspicuum sit susceptiuum coloris, & syllogismus Aristotelis talis est: Id quod colore caret, est susceptiuum coloris, at perspicuum, quatenus est perspicuũ, caret colore, ergo est susceptiuum coloris. Et est demonstratio propter, quid, cuius mediũ est, carere colore, quod est intelligendũ priuatiuè, non negatiuè, Deus enim est sine colore negatiuè, quare nõ sequitur, quod sit receptiuus coloris: at perspicuum cum sit sub genere corporis, caret colore priuatiuè, ideo est susceptiuum coloris, quia priuatio notat aptitudinem in subiecto. Videtur quidem in hac demonstratione medium esse causa priuatiua, sed ea reducitur ad positiuam, nempe ad ipsam naturam perspicui, vt iam diximus. Ex dictis manifesta est vtraque propositio huius demonstrationis, nã maior illa, quod est sine colore est coloris susceptiuum, clara est, dum esse sine colore intelligitur priuatiuè, & esse susceptiuum coloris intelligitur passiuum à colore alieno; non enim hic significat receptionẽ coloris realis, perspicuum enim hũc recipit, si fiat terminatum: at dum manet perspicuum, non est susceptiuum nisi coloris spiritalis; Et hoc Aristoteles hic intelligit, hoc enim est perspicuum pati, & mutari à colore alieno. Est etiam clara minor, perspicuum est sine colore, immò, & prædicatum est æquale subiecto, & cum illo reciprocatur, dum esse sine colore, sumitur priuatiuè, vt antea declarauimus; est enim propria conditio solius perspicui. Addit autem Aristoteles in propositione maiore: *Et soni, quod sine sono*, ad eam magis declarandam, vt significaret vniuersalitatem huius propositionis. Id quod est priuatum aliquo, est susceptiuum illius; Verba verò illa sequentia: *Et inuisibile aut quod vix videtur*, multos in errorem traxere putarunt enim hęc esse alia prędicata de perspicuo, ita vt Aristoteles de perspicuo hæc omnia prędicet, perspicuũ est sine colore,

colore, & est inuisibile, aut vix uisibile; sed decepti sunt: quia hæc omnia uerba locum tenent subiecti, non prædicati. ponuntur enim ad subiectum minoris declarandum, nempè ipsum perspicuũ, & dictio, *Et*, declaratiua est, & sensus verborum est talis. Perspicuum, id est, id, quod inuisibile est, aut vix visibile, est sine colore, declarat enim se per perspicuum denotare id, quod est inuisibile, aut vix visibile, & hoc in Græcis verbis est manifestissimũ, & miror, cur saltem Græci hoc non animaduerterint, nam Græca verba sunt, καὶ τὸ ἀόρατον, ἢ τὸ μόλις ὁρώμενον, in quibus articulus indicat hæc omnia esse subiectũ illius eiusdẽ prędicati: *Est sine colore*. Dictio autem illa, *aut*, correctiua est, cum enim dixisset perspicuum, idest inuisibile, ideo ne quis de hoc dubitet, correctionem adiecit, aut saltem vix visibile, & sic mutat nomen perspicuum, in nomen, inuisibile, cum correctione sequente. Horum autem verborum sensus clarus est. secundum alios, cum enim sumant inuisibile, vt prædicatum de perspicuo, satis habent declarare prædicationem inuisibilis de perspicuo, quod quidem facile est, patet enim inuisibile per se esse ipsum perspicuum, vt Aristoteles in textu sexagesimooctauo dixit in eius definitione. Nos verò non solum prædicationem, sed reciprocationem quoque ostendere debemus, si inuisibile hic sumitur ut idem cum perspicuo. Hoc tamen non caret difficultate, cum præter perspicuum alia multa sint inuisibilia, vt Deus, anima, & omnes substantiæ incorporeæ. Sciendum igitur est, quòd inuisibile potest dupliciter sumi, priuatiuè, & negatiuè, sicut etiam antea dicebamus de eo, quod caret colore; negatiuè quidem acceptum latius patet, quàm perspicuum, sed priuatiuè sumptum nil aliud est, quam illud, quod secundum propriam naturã est de genere uisibilium, sed habet priuationẽ visibilitatis cum aptitudine ad eam, hoc autẽ est ipsummet perspicuum, uisibile enim color est, perspicuitas verò est de natura coloris, quia est eius priuatio in subiecto apto colorari. & est loco coloris in subiecto perspicuo. Ideo si perspicuum condẽsetur, & fiat terminatum, fit coloratum, & perspicuitas mutatur in colorem. In genere igitur visibilium est perspicuum, quia perspicuitas dicit priuationem coloris cum aptitudine, ideoque solum perspicuum est receptiuum coloris. Quod si quis obijciat, falsum uidetur, quòd in genere uisibilium omne inuisibile sit perspicuum, nam coloratum est per se uisibile, sed quando est nimis distans, non potest uideri, est igitur inuisibile, licet non sit perspicuum, dicendum est, colorem cum hoc, vel quocunque alio impedimento posse quidem inuisibilem dici, non tamen per se, sed per accidens, etenim per se, & secundum propriam naturam uisibilis est, ꝙ autem ab aliquo uideri nequeat, est per accidens. Ideo etiam si conuenienter alicui propinquus cerni ab eo non possit propter uisus debilitatum, id per accidens est, quia per hoc non stat, quin suapte natura sit uisibilis, & ab aliquo etiam uideatur si non ab homine, saltẽ a lynce; nullus enim per hoc notatur defectus visibilitatis, in colore, ut considerãti patet. Dum igitur de illo loquimur, quòd per se inuisibile sit, hoc duplex est; unum est per se inuisibile negatiuè, ut Deus, alterũ priuatiuè, quia potentiam habet recipiendi colorem, & visibilitatem cuiusmodi est solum perspicuum, ut hic Aristoteles intelligit, hoc enim nõ solum ea ratione est potestate uisibile, quatenus si incrassetur, & condensetur, fit coloratum, & uisibile per se, sed etiam quatenus seruata in eo perspicuitate recipit per eam colores aliarum rerum, non quidem materialiter, sed spiritaliter, quia repugnat perspicuitati color materialis, & eam remittit, ut antea diximus. Hæc igitur est natura perspicui, quam hic Aristoteles egregiè declarat, notat enim perspicuitas priuationem realis coloris, qui non inest nisi in corpore habente terminationem, quæ opponitur perspicuitati, & potentiam patiendi a reali colore, nempe recipiendi speciem eius, quæ dicitur color spiritalis, qui non potest recipi in profonditate corporis habentis colorem realem. Ex his ergo patet, quòd inuisibile ita acceptum non dicitur nisi solum perspicuum, & hoc ei competit per se, & quatenus est perspicuum; neque prædicat Aristoteles idem de seipso, dum dicit inuisibile est sine colore, quia licet reciprocentur, differunt tamen ratione, sicut enim non fit nugatio, dicendo, color est uisibilis, vel uisibile est color, quia uisibilitas est quoddam consequens naturam coloris absolutam, ita & inuisibilitas insequitur naturam perspicui, quę dicit priuationem coloris; neque est nugatio, dicere inuisibile est sine colore. Aristoteles igitur per inuisibile significat ipsum perspicuum, quia euidentius de inuisibili prædicatur carentia coloris, quam de perspicuo, cum inuisibilitas sit immediatus effectus priuationis coloris, non sic perspicuitas, quæ potius opponitur terminationi. Ideo ad denotandum perspicuum utitur Aristoteles inuisibilitate vt propria conditione perspicui, quæ effectus est immediatus carentiæ coloris, ut euidentior esset hæc minor, perspicuum est sine colore. Clarior enim est, si pro perspicuo accipiamus inuisibile, & dicamus inuisibile est sine colore. Verum quia perspicuum non omnino inuisibile esse uidetur (iam enim in sexagesimooctauo textu dixerat Aristoteles ipsum esse uisibile per aliud) ideo tanquam corrigens Aristoteles subiungit: *aut quod vix videtur*, quasi dicat, id, quod inuisibile est, aut saltem uix, ac debilissimè uisibile. Hoc autem declarat, per perspicuum

spicuum tenebrosum,quod non actu,sed potestate tantum est perspicuum;in tenebris enim si quis videre nitatur,nihil vidit, nisi tenebras, neque has ita videt, vt ab eis visus moueatur, priuatio enim non est motiua,sed obliquè, & priuatiuè uidet tenebras, quatenus nihil uidēs iudicat esse tenebras,qua ratione quilibet sensus dicitur sentire priuationem proprij obiecti, dum sentit se nihil sentire. Quoniam igitur subiectum tenebrarum est illud idem perspicuũ, quod est etiam subiectum luminis,ideo per uisionem tenebrarum dicitur uideri etiam ipsũ subiectum,in quo tenebræ sunt,quare sic perspicuum est vix uisibile, cum non per seipsum videatur,sed per uisionem tenebrarum in eo, quæ est etiam priuatiua,ac debilis visio. Sed dignum consideratione hic est id, quod nemo cõsiderasse uidetur,nisi solus Themistius,nec possumus locum hunc bene intelligere hoc ignorato. Cum enim supra in textu sexagesimooctauo Aristoteles dixerit, perspicuum nõ esse uisibile per se, sed per externum colorē, dubitare meritò possumus, cur hic volens declarare,quomodo perspicuum sit uix uisibile, non id declaret per lumen, sed per tenebras, cum tamen eadem sit perspicui natura quæ modo lumini,modo tenebris subijcitur. Adde,quòd sic Aristoteles magnam dat nobis occasionem dubitandi,nam dicere possumus,nõ est verum,quòd perspicuũ sit uix uisibile, quia est quidem uix uisibile,dum est sub tenebris, & sub lumine est multo magis uisibile, cum sit uisibile per uisionem coloris,qui per se mouet uisum,at in tenebris per uisionē tenebrarum,quæ non mouent uisum, & quando est illuminatum,est actu perspicuum per lumen, quod alijs causa est, vt uideantur. Ad hanc difficultatem Themistius respondere uidetur quòd quando perspicuum est illuminatum,lumen fit tanquam color ipsius,quare per seipsũ est quodammodo uisibile. Videtur autem significare velle Themistius,quòd per hoc non fuisset declaratum,quomodo perspicuum sit vix uisibile,sed potius oppositum,quod sit satis uisibile,& per se uisibile. Sed hæc responsio mihi non videtur esse tuta; tum quia non uidetur dicendum,quòd perspicuum sit visibile per se, cum Aristoteles in textu sexagesimooctauo id negauerit; tum etiam maximè vrgeremur ea, quam antea tetigimus, difficultate,quia non erit absolutè verum, quòd perspicuum sit vix uisibile,cum potius putetur esse valde visibile. Ego ad hanc difficultatem soluendam duo dicenda esse arbitror. Vnum est, quod ostendere volens Aristoteles perspicuum esse vix uisibile,id poterat ostendere tã ratione luminis,quam ratione tenebrarum,accipit enim hic perspicuum pro communi illo subiecto utriusque, quod æquè est aptum recipere lumen,ac tenebras. Hoc igitur sicuti vix videtur per visionem tenebrarum,quæ est priuatiua; ita etiam uix uideri dicitur ratione luminis,quod est visibile ratione coloris,per colorem enim,quem uidemus transparere, iudicamus lumen, & ei subiectum perspicuum, quoniam neque lumen est per se uisibile, ut quod,sicuti antea diximus. Itaque perspicuũ non est uisibile, nisi per aliud; proinde dici potest secundum se visibile, aut uix uisibile, tam ratione luminis, quam ratione tenebrarum, quæ in eo videntur modo aliquo. Alterum est, quòd Aristoteles cognouit, melius esse hoc ostendere ratione tenebrarum, quam ratione luminis:quia tenebræ sunt uera priuatio luminis, nec haberet aliquod esse positiuum; at lumen, & color, habent esse positiuum, ad declarandam naturam perspicui melius fuit ipsum considerare purum,& nulli positiuo commistum,quando enim sumitur commistum, lumini,& colori,illud aggregatum est quoddam per se uisibile,quare hęc per se uisibilitas attribui potest tã colori,quãm lumini, vel perspicuo subiecto. Aristoteles igitur accepit ipsum sine aliquo positiuo coniuncto, ut ostendat, quod ipsum secundum propriam naturã non est uisibile,vel est uix uisibile:nam si esset per suam naturam uisibile, uideretur etiam quando est purum,& sine alio positiuo coniũcto:Non uidetur autem nisi uisione consequēte uisionem tenebrarum,quæ est nihil uidere, si hæc igitur est perspicui natura, prout materialiter sumitur,eadem semper est etiam cum lumine. Quòd si cum lumine, & colore videtur esse magis uisibile, hoc non est ratione suæ naturæ,sed ratione coloris coniuncti, qui per se uisibilis est,ideo patet,quòd esse vix visibile, significat illud,quod in textu sexagesimo octauo significauit esse visibile per aliud, non per se. Ideo aduertendum maximè est, quòd non de solo perspicuo tenebroso vult docere Aristoteles,quòd sit uix uisibile, sed de perspicuo absolutè,quod enim inest alicui secũdum propriam naturam,id semper illi inest, quare tam sub lumine, quàm sub tenebris ipsum subiectum perspicuum uix uisibile est. Sed ad hoc probandum sumit Aristoteles argumentum a perspicuo tenebroso, quia nihil in ipso inest,quod sit per se uisibile positiuè. Si enim tunc patet,quòd perspicuum sit uix uisibile secundum propriam naturam,inde colligimus, quòd semper est uix uisibile, etiam quãdo est, sub lumine licet tunc aliquid coniunctum habet,quod est magis visibile. Hunc puto esse mentem Aristotelis hoc in loco, quam nemo est assecutus, cui consona sunt verba Aristotelis,si bene intelligantur. Quando enim dicit: *Quale videtur id,quod tenebrosum est*,verbum *videtur*,non est sumendum, ut uerbum passiuum, sed ut deponens;non enim dicit Aristoteles, ὁρᾶται, sed δοκεῖ, quod existimationem significat,

ficat, non uisionem. Non ergo is est verborũ sensus, quem multi putãt, quale visibile est id, quod est tenebrosum, si enim diceret perspicuum esse visibile eo modo, quo tenebrosum est visibile, hoc non posset attribui perspicuo illuminato, sed sensus est, quale videtur esse id, quod est tenebrosum, hoc est, qualis esse apparet natura perspicui dum est tenebrosum, tũc enim est purum, & non commistum cum aliquo positiuo per se visibili, quare tunc maximè inspicitur perspicui natura, vnde colligimus ipsam semper esse talem, nempe inuisibilem per se, & uisibilem per alıud, & uix uisibilem. Et quia uidit Aristoteles, dubitare aliquem posse, quia superius dixerat lumen esse actum perspicui, vnde non videbatur tenebrosum posse vocari perspicuum, ideo statim occurrit Aristoteles dicens, esse quidem actu perspicuum illud, quod est illuminatum, sed idẽ sine lumine esse perspicuum potestate, & materialiter acceptum; eadem enim est transparentis corporis natura, quo modo lumen recipit, modo priuationem luminis, quę dicitur tenebræ. Notandum autem est, quòd perspicuum potest considerari tum absolutè, tum respectu visus; absolutè quidem consideratum non comprehẽdit lumen, sed solum dicit aptitudinem recipiendi introrsum & lumen, & tenebras. Hanc igitur naturam habet actu ipsum perspicuum, etiam in tenebris, est enim etiam in tenebris actu perspicuum, hoc est receptiuum luminis, & colorum; at respectu visus non est actu perspicuum, nisi sit illuminatum, quia non est aptum fungi officio suo sine lumine. Est autem eius officium moueri a coloribus, ut ab eis moueatur visus per perspicuũ medium. In hoc igitur contextu Aristoteles absolutè considerat naturam perspicui, quæ eadem est in lumine, atque in tenebris, ut doceat eam esse talem, quæ secundum se non est visibilis, immo uix etiam, & parum per alia uisibilis, vt talem declarando esse naturam per spicui, manifestam redderet illam minorem propositionem, perspicuum est sine colore. Mutando enim nomen perspicui in nomen illud inuisibile, manifesta fit minor, quia si omne uisibile est color, necesse est ut id, quod est inuisibile, sit sine colore, quoniam illa reciprocatur, & omnis quoque color uisibilis est. Hac autem minore ita declarata per declarationem naturæ ipsius perspicui, ratio redditur cur sit susceptiuum colorum, & est demonstratio propter quid, ut antea declarauimus. Ex dictis autem colligimus, quòd lumen est quidẽ forma, & actus perspicui constituens ipsum receptiuum colorum, sed absolutè est quid extraneum & aduentitium respectu naturæ absolutæ ipsius perspicui, quam hic Aristoteles considerat ad ostendendum, quòd secundum se caret colore, & uisibilitate, ut hinc pateat ratio, cur sit susceptiuum coloris; lumen verò non actuat eius naturam absolutè consideratam, sic enim est perspicuum, etiam sine lumine, sed actuat ipsum, vt susceptiuum coloris, est enim necessaria dispositio ad recipiendos colores.

TEXTVS LXXII.

Non omnia autem visibilia in lumine sunt, sed solum vniuscuiusque proprius color. Quædam enim in lumine quidem non vidẽtur, in tenebris autem faciunt sensum, vt quę ignea videntur, & lucentia; innominata autẽ sunt hæc vno nomine, vt fungus, cornu, capita piscium, & squamæ, & oculi, sed nullius horum videtur proprius color. Propter quam autem causam hæc videntur, alia ratio.



CREDO Aristotelem hic velle occurrere tacitæ obiectioni, iam enim dixerat obiectũ visibile esse colorem, eumq; non posse uideri sine lumine, quo perspicuũ fiat actu perspicuum. Aduersus hoc poterat aliquis obijcere, quòd sunt multa, quæ vt videantur, non egent lumine, videntur enim in tenebris, vt noctilucæ, & oculi quorundam animalium, & alia noctu lucentia, quæ in textu sexagesimosexto nominauimus, & hic quoque ab Aristotele nominantur, non est ergo verum, quòd omne visibile sit visibile in lumine, neque quòd lumen sit necessarium ad visionem. Respondet ad hoc Aristoteles excipiendo hæc lucentia noctu, & restringendo ea quæ prius dixerat ad solos proprios singularũ rerum colores, de his enim uerum est, quòd non sunt uisibiles nisi in lumine, quod etiam ostendit in istismet, de quibus dubitatur; habent enim illa eadem etiam proprios colores, qui non videntur noctu, sed interdiu; contra vero eorundem lux non videtur interdiu, noctu autem videtur, nam animalia illa parua, quæ dicuntur noctilucę, & oculi catorum interdiu videntur vt colorata obscuriore quodã colore, veluti cæruleo, quem noctu non vidづmus,

mus,sed tunc solum eorum lucem videmus. Cur autem hæc videantur noctu (inquit Aristoteles) est, *alia ratio*, id est non præsentis speculationis, sed nunc satis est, si hoc saltem habeamus, quòd omne, quòd in lumine videtur, est color, & ad huius visionem est necessarium lumen, hoc enim concludet Aristoteles in initio sequentis contextus. Hic est sensus solutionis Aristotelis. In verbis autem notandum, quòd illa dictio, *visibilia*, sumenda est vt prædicatum, vt sensus verborum sit, nō omnia sunt visibilia in lumine, sic enim dubium soluit, cōcedendo, non omnia visibilia esse visibilia in lumine, sed solum cuiusque rei proprium colorem; idque statim declarat in illis, quæ noctu lucent, nam eorum lux est visibilis noctu in tenebris: apparet enim per aerem tenebrosum, & eorundem color in diurno lumine videtur, qui noctu in tenebris non videtur. Hæc est Aristotelis sentētia in hac parte: sed ex ea multiplex oritur dubitatio. Primum enim inquit ea, quæ noctu videntur, non habere vnum aliquod commune nomen, ea tamen communiter nominat ignea, atque lucentia, quare sibiipsi aduersatur. Sed hoc facilè soluitur, non est enim lucidum, siue lux commune horum nomen, quare Aristoteles intelligit, nā patet non de omnibus lucentibus ipsum loqui hoc in loco, sed de illis tantummodo, quæ in tenebris videntur; de his nanque oriri poterat dubitatio, ad quam hic ipse respondet, nempe quod ad eorum visionem non est necessarium lumen, de lucentibus verò quæ interdiu videntur, hic Aristoteles nihil dicit, videmus antē interdiu, & lucentem solem, & flammam, & carbonē, ferrumque ignitum, de quibus, cum videātur in lumine, nulla oriebatur difficultas. Illud ergo nomen, quod non extare Aristoteles dicit, est intelligendum tale, quod omnibus noctu siue in tenebris lucentibus & commune, & adæquatum sit; nomen autem lux, non est eiusmodi, sed latius patet, cum etiam lucem, quæ interdiu videtur; comprehendat. Adde, quòd consilium Aristotelis in hoc capite est, lumen a colore distinguere, & docere, lumen esse necessariam conditionem perspicui ad visionem aliorum, cui illa sententia repugnaret, quæ diceret, lumen esse obiectum uisibile, & commune multis visibilibus, & esse colorem quendam, si omne uisibile est color. Vnde absurdum magnum sequeretur, nam statuendo, lumen esse necessariam dispositionem perspicui ad recipiendos colores, idem esset dispositio subiecti ad sui receptionem, si lumen est visibile, proinde est color quidam, quare non debuit Aristoteles dicere, lucem esse illorum omnium commune genus. Sed alia duo maiora dubia hoc in loco nobis occurrunt. Primū est, quia Aristoteles dixit, illa lucētia interdiu videri, ut colorata, non vt lucentia, contra verò noctu videri vt lucentia, sed eorum propriū colorem non videri; non est igitur verum id, quod antea diximus lucem esse colorem quendam, & videri sub ratione coloris. Alterum est si superius definitus est color vniuersaliter pro omni, quod sit visibile vt quod, ergo est necessaria conditio omnis visibilis, vt habeat mediū illuminatum, quomodo igitur Aristoteles fatetur, illa lucentia uideri in tenebris? sic enim videntur sine lumine, quare non ad omnium visionem necessarium est lumen. Nec latuit Aristotelem hæc difficultas, nam in calce huius contextus dixit: *Propter quam autem causam hæc videantur, alia est ratio*, sic enim remisit ad alium locum solutionem huius quæstionis, tanquam alienam a præsenti consideratione. Attamen hoc quoque difficultatem facit, quod nō apparet, vbi nam hoc Aristoteles declarauit.

Dicunt quidam interpretes, significari per hęc verba librum de sensu, & sensilibus, attamen in eo nullibi docet Aristoteles, quomodo hæc lucentia possint videri in tenebris, neque rationem huius visionis adducit. Nos igitur hoc declarare oportet, quia eo declarato, hę omnes difficultates tollentur. Dicimus ergo, has omnes differentias prouenire a natura perspicui, varijs enim modis acceptum hæc omnia facit, nam si purum sit, & interminatū, & verè perspicuum, sic est receptiuum luminis, & coloris in tota sua substantia. hoc idē si condensetur, desinit esse transparens, & fit terminatū, proinde & coloratum, & loco perspicuitatis colorē adipiscitur, eumque vel non lucentem (si condensatio perspicui fiat sine mistione cum opaco) vel lucentē (si fiat sine admistione opaci, vel saltem cum pauci opaci admistione) & hic videtur esse duplex, alius enim est ita lucens, vt ex se sine externo lumine illuminet alia; alius verò non ita fit lucens, sed per externi luminis receptionem lucidus fit, & rutilans, quę differentia oritur ex diuersitate naturarum elementorum Nam (ut vnam omittamus, quæ est opaca, immò est fons, & radix totius opacitatis) tria tantum elementa perspicua sunt, sed duo humida per condensationē apta non sunt fieri lucida luce propria, sed ita fiunt lucida, vt recepto externo lumine splendeāt, & fulgeāt; condensata enim aqua, vel aer magis retinet lumen ab alio receptum & ita ex alieno lumine recepto fulgorem adipiscitur, quem in tenebris ex se non habetet. Hoc videmus in crystallo, & in adamante, & in aliquibus alijs gemmis, & talem esse puto fulgorum humorum in oculo. præcipuè verò crystillani, & illius fulgidissimæ membranæ, quę vocatur aranea tela. Solus autem inter elementa ignis ex condensatione propriam lucem adipiscitur, ita ut sine aliquo externo lumine lumen ipse emittat, & pellat nocturnas tenebras, quod illa nō faciunt, nam in tenebris certum est crystallum

lum omni fulgore esse destitutum. Quòd si verum est id, quod de quibusdam pretiosis lapidibus fertur, quod noctu etiam fulgeant pro pria luce, dicendum est id fieri propter aliquā ignis admistionem, quod idem dicendum est de illis omnibus noctu lucentibus, quæ Aristo teles hoc in loco nominauit, cuiusmodi sunt noctilucæ, & oculi quorundam animalium. Non fit autem talis cōdensatio ignis, vt fit pu rus ignis condensatus, sed semper fit ex admi stione materiæ crassioris, & densioris, & hoc dupliciter: vel enim cum vera mistione elemē torum, quæ fit naturarum vera vnio; vel sine vera mistione & cum sola congregatione. In vera autem mistione magnum impedimentum fulgori est terra, ideo si multum sit terræ in mistione, nec lux aliqua fit, nec perspicuitas remanet, sed terminatio tantum, & color in su perficie. At si parum terræ insit, & multum elementorum perspicuorum, vt aque, & aeris, potest eis commistus ignis (licet propriam na turam amittat in mistione) aliquem relinquere in re proprium fulgorem, is tamen non potest esse magnus, vt in omnibus mistis, quæ no ctu cernuntur habere proprium fulgorem, ex perientia declarat. Absque mistione verò adiunctus tantummodo ignis materiæ crassæ, & densæ condensatur, & fit fulgens, & maximè tunc est aptus fulgere, & nocturnas etiam tenebras pellere, quod flammā facere videmus, est enim flamma fumus terreus ardens, proinde est congregatio ignis & terræ, seu etiam aliorum elementorum manente integra natura ignis. vt pugna ipsa ostendit, nam agit ignis in fumum exeuntem continuò, & ipsum continuo vertit in ignem. In carbone quoq; accenso inest ignis sine vera mistione, ideo ma gna illa opacitas materiæ terreæ non omnino prohibet, quin lumen aliquod emittat, emittit enim aliquod, & aliquam circunstantis aeris partem illuminat, quia seruatur integra ibi natura ignis licet cōmista, & confusa cum materia terrea. Sed cœlestia corpora lucentia densa sunt sine vlla admistione cum alio corpore, & purissima semper manent, ideo pro perspicuitate habent lucem, & quæ lucidiora sunt, sunt etiam densiora, & densissimus omnium est sol, cum sit fulgentissimus. His ita declaratis, vt alia omittentes ad illa redeamus, que sola hic Aristoteles respexisse videtur, nēpe, quæ noctu tantum lucent, non interdiu, hæc duos simul habent colores, vnus est, qui oritur ex ad mistione opaci facientis terminationem, necesse est enim ea aliquid terrę habere in se, & ideo red di colorata, sicuti videmus oculos catorum interdiu coloratos colore cæruleo; alter est color lucis, lux enim terminat uisionem albedine sua, vel colore ad albedinem vergente, ideo oculi animalium, & noctilucæ apparēt noctu vt crocea, & interdiu habent proprium colorem, qui cæruleus est, & videtur vt cæruleus, quia tunc eorum lux debilissima offuscatur a magno lumine diei, ita vt nullum videatur habere fulgorem. Cū igitur interdiu nullam vim habeat eorum lux, sed perinde sit, ac si nulla sit, solus eorum color videtur; noctu'au tem è cōtrario, nam ita debilis est eorum lux, vt non valeat circunstantem aerem ita illuminare vt uideri possint aliarum adstantium rerū colores, nec ipse proprius horum cæruleus color, quia si lumen non est in aere tantum, vt sit aptum transmittere alios colores, eadem ratio ne non est aptum transmittere proprium istorum colorem, qui maius lumen postularet. Tūc igitur solus videtur color lucis, qui potius croceus est, quàm albus, quia lux illa tincturā aliquam ex illa commistione adipiscitur Imo & astrorū lux debilis apparet nobis vt croceus color; non potest autem hoc euenire nisi in corporibus mistis, quia lux illa est proprietas ignis ab illo relicta in illa mistione, proprius aū tem color prouenit ex mistione omnium elementorum. Videmus autem in alijs, in quibus simul videri possunt, & lux, & color proprius, quòd color proprius uariatur ex adiectione luminis, nam eiusdem rei color in radijs solis fit magis ad albedinem vergens, quàm in vmbra positus; sed vbi lux propria interdiu, penitus offuscatur a lumine diurno, ibi seorsū videtur solus color proprius. Lux verò nullā tunc vim habet. Quando autem nullū adest aliud lumen, tunc videtur quidem lux colorē suo, nā lux debilis apparet crocea; sed proprius color tunc nullam mouendi uim habet, quia non adest tantum luminis, quantum ipse postularet, ideo nullum ipse momentum affert in illa uisione. Lux autem tunc est uisibilis, quia iam dixi superius, lucem esse primum uisibile, nec egere lumine alieno, quare etiam si parua sit lux, uidetur sine lumine externo, qa proprium est lucis, ut uideri possit, non in lumine alieno, non sic autem color ille, qui non est lux. Nec tamen propterea dicendum est, videri tunc lucem sine ulla aeris illuminatione, sed illa debilis lux illuminat sibi aerem, & satis illuminat pro se, licet non satis pro aliis coloribus. Et ita uerum est uniuersaliter, quòd nullus color est uisibilis sine lumine, quia etiam horum lucentium color uisibilis est in lumine, quo illuminatur ab eis aer medius. Sed si loquamur de alieno lumine, non omnis color est uisibilis in lumine alieno. Ex his patet responsio ad prius dubium: nam lux sola illorum lucentium vt quid distinctum a proprio eorum colore, videtur ut color quidam diuersus ab illo eorundem colore, quem uidemus in lumine, sicuti declarauimus. Per hoc igitur non stat, quin lux uideatur ut color, quia il lorum lux est color quidam, & videtur ut color. Ad alterum autem dubium dico, negari non

non posse necessarium esse lumen ad omnium visionem nullo penitus excepto, quia etiam il la noctu lucentia uidentur per aerem ab ipsis met illuminatum, quare omnia visibilia uiden tur per lumen seu alienum seu proprium, & omnia uidentur ut colorata. Ideo uera obiectionis solutio, qua Aristoteles uti poterat erat, negando id, quod assumebatur, illa noctu lucẽtia uideri sine lumine, & penitus in tenebris, hoc enim erat negandum, quia etiam si non ꝑ alienum lumen videantur, videntur tamen per proprium. Sed Aristoteles noluit uti hac responsione, & satis habuit in præsentia concedere, quòd hæc non in lumine uideantur, & hæc excipiendo sumere, quòd saltem id, quod videtur in lumine, est color, hoc enim ei sufficit pro pręsenti occasione. Ratio autem, quę ipsum mouet ut a uera illa solutione abstineret, hæc fuisse uidetur, quoniam cõsilium eius in hac parte est, docere quomodo per mediũ perspicuum uideantur colores. Cum igitur omnino requiratur vt perspicuum sit illuminatum, & ita lumen sit conditio perspicui ad receptionem colorum, debuit lumen a colore distinguere, quia idem non potest esse præparatio subiecti ad receptionem sui, cum debeat omne recipiens carere recepto. Ideo licet nomine coloris intellexerit vniuersaliter omne visibile (vt etiam lux comprehendatur, de qua sunt vera omnia hæc, quæ ab Aristotele hic de colore dicuntur) tamen Aristoteles uoluit ea nominare ut colorem, ne confundere uideretur colorem cum lumine, sed unum ab altero distingueret. Noluit ergo dicere, quòd illa lucentia uideri noctu ut lucentia, est uideri ut colorata, nec dicere uoluit, ea quoque in lumine videri, nempe in lumine proprio, & satis habuit ea excipere & dicere, quòd licet hæc non in lumine, sed in tenebris videantur, tamẽ hoc saltem habemus quod id omne, quod in lumine uidetur, est color, sub quo tamen dicto etiam illa lucentia, & lux omnis continetur, dũ statuitur etiam lucem esse colorem, & videri in lumine proprio, quo ipsa illuminat mediũ perspicuum. Sed ab hoc declarando Aristoteles abstinuit ob dictam causam, cum etiam absque hac declaratione satis hic sit pro occasione dicere, quòd color non mouet uisum sine lumine, hoc enim satis est manifestum in alijs, quantum pertinet ad declarandam facultatem visiuam per suam operationem, cũ perfectam tradere cognitionem operationis, non videatur ad libros de anima pertinere. Quod autem hæc omnia uera sint, comprobatio ualida sumitur hic ex uerbis Aristotelis, qui videns petere aliquem posse, quomodo uideantur hæc lucentia noctu, renuens hoc declarare dixit, aliam esse rationem, hoc est, non esse pręsentis considerationis. Fatetur ergo non esse necessarium ad propositum scopum declarare omnibus, quomodo uiderentur, sed satis esse hic uniuersaliter sumere, quod omne visibile est color, & omnis color uidetur in lumine, licet dubium relinquatur de aliquibus particularibus uisibilibus, quomodo videantur. Sed aliud efficacius argumentum sumitur ex hismet uerbis ad id, quod diximus, confirmandũ. Cum enim his uerbis videatur Aristoteles hãc declarationem remittere ad aliquem alium librum, interpretes non alium significare dicũt nisi librum de sensu, & sensilibus, quod puto esse ab eis inconsideratè prolatum, quia si totum librum illum legamus, nõ comperiemus in eo declarari, quomodo hæc lucentia noctu sentiantur. Nec re uera dicit Aristoteles hoc esse alibi declarandum, sed solum dicit esse aliam rationem, idest alienam esse ab hoc loco, & a præsenti instituto hanc ita distinctam declarationem. Sed quæret aliquis, vbinam igitur hoc declaratur? declarandum enim omnino alicubi fuit ad intelligentiam operationis visus perfectam, quæ in libris de animalibus tradi debuit. Dico id fieri re uera in libro de sensu, & sensilibus, non tamen expressè, ut interpretes significasse uidentur, sed implicitè, ob id neque hic pollicetur, se hoc alibi declaratu rum, sumitur tamen eius declaratio ex ijs, quę in eo libro dicuntur, nam in tractatione de colore, quæ ibi diligens legitur, nullam facit distinctionem lucentium a coloratis, seu lucis a colore, sed nominat lucem ut colorem, cum dicat ibi solem colore esse album. Ibi ergo id facit, quòd hic facere non vult, nempe asserit expresse, lucem esse colorem, quod hic noluit exprimere. Quoniam autem etiam lux est color, inde sumitur distinctio illa colorum, quòd alij lucent, & illuminant, proinde vt videantur non egent externo illuminante, sed videntur, per proprium ab ipsis productum lumen in perspicuo; alij verò non lucent, nec illuminãt, sed egent externo illuminante. Hinc ergo patet, quomodo illa lucentia noctu videantur, videntur enim tanquam colores lucentes, cum sint per se visibiles, nec indigeant lumine alieno. Propterea id quoque ad horum confirmationem considerandum est, quòd Aristoteles hic non de oĩbus lucentibus loquitur, sed de illis tantum, quæ in tenebris videntur, nec interdiu visibilia sunt, & hæc sola excipit, vt in litera manifestissimum est. Tamen aliqua sunt lucentia, quæ in die tantum uidentur, vt sol, & aliqua, quæ & interdiu, & noctu, vt ignis & luna; sed hæc comprehenduntur in hoc capite sub appellatione visibilis, & coloris, ut apertè fatetur Aristoteles infra in textu septuagesimo quarto, ubi dicit ignem uideri, & in die, & in nocte. Ignem ergo uocat uisibilem, cum tñ eius color non sit nisi lux, quam lucem comprehendit sub colore; Reddit ẽt ibi rõnem, cur ignis uideatur noctu, & inquit rationem esse,

quia

quia illuminat medium, & ipsum reddit actu perspicuum. Hoc idem igitur colligere debemus de his lucentibus, quæ noctu tantum uidentur; cum enim de his sit immanifestum, q producant aliquod lumen in medio, quia debilissimè lucida sunt, ideo noluit Aristoteles hoc declarare, quia non est eius consilium hic perfectè docere, quomodo omnia uisibilia videantur; tamen ex ijs, quæ de igne postea dicũtur, inferre possumus, quòd hæc quoque ideo videntur, quia illuminant medium, & faciunt esse actu perspicuum, licet nos hoc non animaduertamus, quia tunc non videmus alios circunstantes colores, & ideo medium dicimus esse tenebrosum. Sed cum Aristoteles ibi exactam huius declarationem existimauerit non esse ad institutum necessariam, eam dimittere uoluit; at infra in dicto loco illud obiter dicet de igne, vnde facilè colligi possit, quo modo omnia lucentia sint visibilia, sed distinctam de luce tractationem, & declarationem, quomodo sit uisibilis, facere non curauit, propter causam prædictam.

TEXTVS LXXIII.

Nunc autem intantum manifestum est, quòd id quidem, quod lumine videtur, color est, vnde nõ videtur sine lumine: hoc enim erat ipsi colori esse; motiuum esse secũdum actum perspicui, actus autẽ perspicui lumen est. Signum autẽ huius manifestũ, si quis enim ponat id, quod habet colorem, super ipsum visum, non videbit; sed color quidem mouet perspicuum, puta aerem; ab hoc autem continuo existente, mouetur sensorium.



POSTQVAM concessit Aristoteles id, quod apparet, nẽpe illa lucentia videri in tenebris, hic sumit hoc saltem esse manifestum, quod omne, quod in lumine videtur, est color, vnde inquit esse colligendum, quòd color non est uisibilis sine lumine, sed vt videatur est ei necessarium lumẽ. Immò dicit hanc esse essentiam ipsius coloris, quippe cum eum iam definiuerit esse motiuũ perspicui, quòd est actu, actus autem perspicui est lumen. Quoniam igitur ponitur lumen in definitione coloris accepti ut visibilis, non absolutè vt est color, illa autem, quæ in rei definitione ponuntur, sunt ei necessaria, ideo colore considerato vt visibili, necessarium omnino est lumen. Hoc autem dicens Aristoteles significat, se hoc in præsentia esse contentum, & concedere lucentia illa non esse colores, & videri sine lumine, proinde excipienda nunc esse, quoniam eorum declaratione non indigemus ad intelligendam naturam facultatis visiuæ. Non excipit tamen Aristoteles omnia lucentia, non enim illa, quæ uidentur in lumine sicuti iam ostendimus; sed de illis lucentibus, quæ creduntur videri sine ullo lumine, dubiũ relinquit an debeant uocari colores, & an in lumine uideantur, & inquit non esse præsentis considerationis declarare, quomodo hæc videantur. *Signum autem huius*, Hæc est huius textus secunda pars, in qua Aristoteles signo confirmat id, quod modo dixit, colorem non esse uisibilem nisi per medium perspicuum, quod sit illuminatum, ut hinc colligat id, quod præcipuè intendit in hoc capite, quod in uisione necessarium est medium. Huius igitur hoc signum hic adducit, quia si quis ponat rem colloratam immediatè supra *ipsum visum*, idest supra organum uisiuum, nulla fit uisio; oportet igitur medium perspicuum illuminatum intercedere, ita ut color prius agat immediatè in ipsum perspicuum, & in ipso imprimat speciem sui, deinde a medio moueatur sensoriũ. Et inquit, *continuo existente*, idest contiguo, medium enim perspicuum tangit oculum, & ita in ipsum imprimit speciem, quam ab obiecto recepit. Sic autem declarauit Aristoteles, quomodo potentia visiua sese habeat respectu operationis; se habet enim ut potentia passiua ab obiecto per perspicuum medium, quod sit illuminatum, & hæc est natura potentiæ visiuæ respectu operationis. Possumus autẽ nos causam hic adducere necessitatis medij, cuius signum tãtummodo hic Aristoteles adduxit, & eam ex Aristotele ipso desumimus in contextu duodecimo huius libri satis claram, & expressam, cum hic Aristot. implicitè tantum eam significauerit, neque in solo visu locum habet, sed in omnibus sensibus similiter. Inquit ibi Aristot sensum esse receptiuum formatũ sine materia, de quo dicto dubitare minime possumus, concipit enim sensus speciẽ, & imaginem obiecti sui, nec recipit materiã, in qua est. Qm̃ igitur illud obiectum est forma materialis, quæ non potest existere sine materia, ideo diuellere illam a sua materia realiter est impossibile, ideo sensus nõ ipsum obiectum materiale recipit, ut realem colorẽ, sed spiritale, quod est imago illius ab eo producta, & mul-

& multiplicata in medio. Hæc ergo causa est, cur in operatione sensus sit necessarium medium, quia organum sensus nō potest pati ab obiecto reali, sed patitur a spirituali, hinc enim fit vt suppositus color oculo non moueat visum, sed necesse est vt obiectum agat prius in medium, & producat in eo speciem spiritualē, & postea a medio ita passo moueatur organū, vt hic Aristoteles dixit. Quod sicuti in oculo, ita in omni sensorio dicendum est, quia nō competit visui vt est visus, sed vt est sensus, ergo competit omni sensui, quoniam sentire est speciem rei recipere sine materia eius reali, nō rem ipsam materialiter acceptam. Hinc etiā sumitur ratio, cur obiectum visibile, si nimis propinquum oculo sit, etiam si non tangat, nullam faciat visionem, ratio nanque est, quia certus quidam esse debet spiritualitatis gradus, & sensorio commensuratus, ac proportionatus, si debeat mouere illud, & facere visionem, nam in transitu ab esse materiali ad esse spirituale, necesse est per gradus fieri progressum, ita vt producta species fiat semper spiritualior, & magis depuretur a materialitate, quanto maior ab obiecto recessio fit. Aer igitur propinquus colori reali, recipit quidem colorem spiritalem, sed qui adhuc redolet quandam materialitatem, ita vt non tanta sit spiritualitas, quæ oculo commensurata uocari possit. Ob id in illo propinquo aere positus oculus non videt colorem, etiamsi non tangat obiectum materiale. Deinde verò in partibus aeris a reali colore distantioribus gradatim semper acquiritur maior gradus spiritalitatis, donec ad statutam aliquam distantiam perueniatur, in qua est conueniens spiritalitas, & optimè commensurata potentiæ visiuæ oculi, & ibi optima fiet visio. In minore autem distantia, aut in maiore nō item, sed debilius videbitur idem color, quia uel non tanta est spiritalitas, quanta ad optimam uisionem requiritur, uel nimia est, quæ vel debiliter mouet, uel nullo modo mouet. Cum enim gradatim magis semper purgetur obiectum a materialitate, & magis semper fiat debile, ac tenuis entitatis, tādem ob magnam distantiam ita extenuatur, vt sit penitus exinanitum, & nulla organi motio fiat. Nullam autem Aristoteles aliam in toto hoc capite mētionem sensorij facit præter id, quod hic dicit a medio mutari sensorium, sed quodnam hoc sit, aut quale, nil amplius dicit, quia ut initio dicebamus, non est Aristotelis consilium in hoc capite hæc omnia exquisitè declarare. Cognouit ergo ad declarandam naturam facultatis visiuæ satis esse nos indubitanter cognoscere, oculum esse sensorium visus, de huius autem natura loquetur in libro de sēsu, & sensilibus, hic autem totus versatur in declaratione medij, & necessitatis eius.

TEXTVS LXXIV.

Non enim bene hoc dicit Democritus, opinatus, si fieret vacuū, quòd medium est, perspici vtique exquisitè, etiam si formica in cœlo esset. Hoc enim impossibile est, patiente enim aliquid sensitiuo fit ipsum videre. Ab ipso igitur, qui videtur, colore impossibile est, relinquitur igitur, quòd a medio; quare necesse est aliquid esse mediū. Vacuo autem facto, nedū exquisitè, sed omnino nihil videbitur. Propter quam igitur causam colorem necesse est in lumine videri, dictum est. Ignis autem in vtrisque videtur, & in tenebris, & in lumine, & hoc ex necessitate, perspicuū enim ab hoc perspicuum fit.



HACTENVS Aristoteles absoluit declarationem medij, & eius necessitatis in uisione, quod præcipuè in hoc capite declarandum proposuerat: Nunc vult in hoc contextu reprehendere quoddam dictū Democriti, sumpta ex proximè dictis occasione. Dicebat Democritus, φ si spatiū mediū esset vacuū, distinctissimè omnia videremus, et formicam, quæ in cœlo poneretur. In quam sententiam ductus fuisse videtur, eo φ arbitrabatur, uisionem fieri per emissionem radiorū, proinde medium plenum impedimento esse huic emissioni, inde enim fieri, ut si totū medium vacuum esse poneretur, nullum amplius esset impedimentum interpositum, quare etiā formica in cœlo optimè cerneretur. Carpit hoc Aristoteles, sumens argumētum ex proximè dictis de medij necessitate. Hac enim constituta, & posito uacuo, non modo non sequeretur id, quod Democritus ait, sed potius oppositum, non solum enim non melius inspiceremus, sed nihil penitus inspiceremus, sublato enim medio, a quo pati debet sensoriū, nulla prorsus uisio fieret. Notat Sanctus Thomas rationem falsitatis fundamenti Democriti, ea nanque est perspicui natura, ut

sit proximè aptum, & in vltima dispositione ad recipiendum lumen & colores, igitur tantum abest, vt medium perspicuū impedimento sit visioni, vt potius aptissimum sit absque vlla resistentia, ac subitò recipere lumē, & colores in tota sua substantia. Auerroes verò notat non esse hic intelligendum, quòd Aristoteles probet necessitatē medij in visione, sed è conuerso, quòd ex medij necessitate iam demonstrata probet falsitatem dicti Democriti, φ per vacuum, si daretur, visio exquisitissima fieret. In hoc optime sentit Auerroes, nam hæc Aristotelis argumentatio, tantum abest, vt probet necessitatem medij, vt potius ex ea supposita ostendat cōtra Democritum, quòd si vacuū daretur, nulla per ipsum uisio fieret. Ideo aduertendum est, dictionem, *enim*, causā erroris esse posse, cum videatur Aristoteles eorum, quæ dicta sunt, probationem adducere. Attamen hic non est probatiua, sed continuatiua, & sumitur pro igitur. Ideo Auerroes in suo codice habuit, igitur, & Themistius quoq; loco huius dictionis dicit, igitur. Argumentatio autem Aristotelis manifesta est, nam inqt. Visio fit patiente aliquid organo sensitiuo, vt ostensum est prius, at pati ab ipsomet colore materiali, est impossibile, quoniam experiētia docet posito sensili supra sensum non fieri sensationem, ergo nihil relinquitur, a quo organū patiatur, nisi medium, cum igitur hoc iā ostensum sit, manifestum est, nullam fieri posse visionem in vacuo. Sic ergo patet, Aristotelem ex dictis sumere rationem probantem necessitatem medij, & ex ea probata colligere contra Democritum, quòd in vacuo nulla uisio fieret: Ad hoc etiam pertinent verba illa: *Propter quam igitur causam, colorem necesse est in lumine videri, dictum est*. Dictum est enim, causam necessitatis luminis in visione esse, vt sit actus perspicui, quoniam color, quatenus est visibilis, non est motiuus perspicui nisi illuminati. Vult autem denotare Aristoteles, se iam dixisse necessitatem perspicui ad visionem, propterea φ color, vt est visibilis, est motiuus perspicui, quare non est visibilis sine medio, cum pateat, ipsum non esse visibilem, nisi in lumine, & huius causa iam dicta est prius. Dicere etiam possumus, Aristotelem reprobato dicto Democriti, tandem ex omnibus dictis colligere his verbis se iam declarasse necessitatem medij, ex qua error Democriti nunc ostensus est. Cū enim experientia doceat, non posse colorem videri, nisi in lumine, causa huius iam dicta est, cū color non potest videri, nisi prius moueat mediū perspicuum, cuius perfectio, & actus est lumē. *Ignis autem in utrisque uidetur*. His verbis occurrit Aristoteles quæstioni ex dictis exorienti, iam enim in contextu septuagesimo secundo dixerat, esse quædam lucentia, quæ videntur solum in tenebris, non in lumine, propterea quòd eorum lux ob debilitatem offuscatur à maiori lumine diei; contra verò videri eorundem colorem in lumine, non in tenebris; per hoc igitur significare visus est ea, quæ in tenebris videntur, non esse uisibilia in lumine, & vicissim ea, quæ uidentur in lumine non esse visibilia in tenebris, cui sententiæ aduersari videbatur experientia: multa enim sunt, quæ ęquè in diurno lumine, ac in tenebris vident nocturnis, vt ignis, luna, & aliqua astra valde lucentia, cuiusmodi esse dicitur stella Veneris, φ aliquando interdiu circa Solem visa esse dicitur. Ad hoc igitur, inquit Arist. se non inficiari aliqua & in lumine, & in tenebris esse visibilia, quamuis etiam dixerat, aliqua videri in lumine tantum, & aliqua in tenebris tantum, fatetur tamen tertium quoque genus dari, eorū, quæ & in tenebris, & in lumine visibilia sūt, cuiusmodi est ignis hic noster, vt flāma, & carbo. Est autem consideranda ratio, quā Arist. adducit, cur ignis & in tenebris, & in lumine visibilis sit, dum dicit: *Et hoc ex necessitate, perspicuum enim ab hoc perspicuum fit*, hæc enim nō omnino idonea ratio esse videtur. Quoniam noctu quidem est ratio, cur ignis videatur, qa per se illustrat medium, & reddit actu perspicuum; at interdiu hoc verum non est, quia tūc ascribenda est aeris illuminatio maiori lucido, non minori, quod a maiori offuscatur, nempe a Sole, qui solus est causa illuminationis, medij interdiu. Ad hoc ego dicendum puto, Aristotelem semper respicere id, quod est per se, nūquam id, quod est per accidens; igni autem, ut visibili accidit, quod per alienum lumen videatur, quoniam solo etiam proprio lumine visibilis est. Cum igitur per se competat igni esse visibile proprio lumine, si quidem omne lucidū est per se visibile absque externi luminis auxilio, hoc solum Arist. respexit, non lumen Solis, quo ignis nō indiget, si quidem melius videtur sine illo, flammam enim procul existentem videmus noctu, quam interdiu non uideremus. Non est autem hic silentio prætereundum, φ flamma, licet suaptè natura sit per seipsam uisibilis, nec egeat alieno lumine, tamen in die uī potius ut colorata, quàm ut lucida, per aerē enim ea a Sole illuminata cernitur ut alba, sicut etiam parietis albedo; hoc tamen interest, quòd albedo parietis absque alieno lumine non cerneretur, at albedo flammæ est uisibilis etiam sine externo lumine, quia nisi medium sit illuminatum, apta est per se illud illuminare, quod diximus Aristotelem hic respexisse: notanda est etiam differentia inter ignem, & illa lucentia noctu, de quibus supra sermo habitus est: nam uidentur quidem ambo & in die, & in nocte, non tamen eodē modo; nā ignis uidetur & noctu, & interdiu rōne eiusdem coloris, qui est color lucis, si quidē aliū colorē non habet ignis; illa uerò

per colorem lucis non videntur nisi noctu, interdiu verò per alium diuersum colorem videntur, qui non est color lucis, sed color non lucens, qui oritur ex commistione perspicui cum opaco, vt antea declarauimus. Dubitare etiam aliquis posset, quomodo Aristoteles dicat ignem videri in tenebris, cum semper in lumine videatur, nam interdiu videtur in lumine alieno, noctu autem in lumine proprio, si per se aptus est semper illuminare perspicuū. Ad hoc dicendum est, tenebras hic nil aliud significare, quam diurni luminis negationem, ita vt dicere ignem videri in tenebris, nil aliud sit, quàm dicere eum noctu uideri, hoc est nō in lumine Solis. Sumitur ex hoc loco manifesta confirmatio eorum, quæ supra in textu septuagesimo secūdo diximus de lucentibus noctu. Aristoteles enim apparentiam tantum sequutus, propterea quod de his hic disputare nolebat, concessit ea videri noctu sine lumine, attamen hic implicitè nos admonet, quòd ea quoque videntur in aliquo lumine, proprio scilicet quo illuminant aerem pro sui visione, licet non satis pro visione circunstantium colorum. Nam hic rationem reddens visibilitatis ignis inquit qa ignis illuminat sibi perspicuū, innuit ergo, quod nisi illuminaret, non videretur, vbi aliud lumen non adest; quare illa quoque cum videantur, illuminant medium, hoc tamen Aristoteles ibi sensuit non esse exprimendum, quia quamuis euidens sit illa videri, non est tamen euidens, quòd aer medius sit illuminatus. Ideo Aristoteles non declarauit in hoc capite, quomodo videantur lucentia, prout ab alijs coloratis distinguuntur, quia hoc (vt diximus) difficultatem facere poterat in declaratione medij, tacitè tamen nos admonet ea videri in lumine proprio, licet non in omnibus id euidens sit.

TEXTVS LXXV.

Eadem autem ratio est & de sono, & odore, nihil enim ipsorum tangens sensorium facit sensum; sed ab odore quidem, & sono medium mouetur, ab hoc autem sensorium vtrunque; cum autem super ipsum sensorium aliquis apposuerit olens, aut sonās, nullū sensum faciet. De tactu autem, & gustu sese quidē similiter habet, nō aūt videtur, propter quam aūt causam posterius erit manifestū.



HACTENVS Aristoteles de visu illa omnia declarauit, quę declarare constituerat. Et qa præcipuum, quod docere voluit, fuit necessitas medij in visione, ideo in sequente parte in alijs quoque sensibus eādem medij necessitatem considerat. Cum enim soleat omnia attribuere illi subiecto, cui primò competunt, & visus sit hanc attribuere visui, quatenus est visus, nunc nos admonere vult, eam competere visui non quatenus est visus, sed quatenus est sensus, proinde omni sensui competere, eadem enim in omnibus ratio viget, quam supra declarauimus, & quam Aristoteles hic, & in capitibus sequentibus implicitè tantum significabit, sed postea in textu cētesimo vigesimo primo expressè declarabit, nempe quoniam sentire est recipere speciem sine materia. Nunc autem satis habet ex sensu visus, in quo hoc maximè videtur esse manifestum procedere ad id magis declarandum in alijs, de quibus postea diligentius docebit in singulorum consideratione. Et quoniam est in alijs sensibus hæc differentia, quòd auditus, & olfactus manifestius medium habēt, gustus verò, & tactus maximè immanifestū, ideo in hoc textu prius considerat hanc necessitatem in auditu, & olfactu, deinde etiam in gustu, & tactu. Primum inquit, *eadem est ratio*, quia iā diximus, quòd ob prædictam rationem, quam Aristoteles implicitè tantum denotat, hoc etiā competit alijs sensibus, propterea quòd visui non vt visus est competit, sed vt est sensus, & ita eadem in omnibus ratio viget. Quod autem subiungit: *Nihil enim ipsorum tangens sensorium facit sensum*, non est intelligendum vt probatio, sed potius vt declaratio. Quod autem dixerat eandem esse rationem, & de sono, & de odore, hic declarat esse intelligendum quoad illud, quod dixerat, obiectum positum supra sensorium non facere sensationem, reuera enim nō est per se notum experientia, cum sensoria horum duorum sensuum non extra sint, non.n. sunt aures instrm auditus, neque nares olfactus, sed quid intimius: quare nō possumus experiri, an posito obiecto supra sensoriū sensatio fiat. Ideo est notandus modus loquendi Arist. q nō dicit esse similiter manifestū in his duob. sensib quod posito sensibili supra sensoriū nō fiat sensatio, sed solū dicit eandē esse rationē de his, quia rem bene considerantib. apparet eandē in omnib. rationē vigere, ita ut in his quoq; dicendū videatur, qđ sensibili posito supra sensorie nulla sensatio fiat, sed sit necessariū mediū sicut in visu, licet id experiētia nō ita pbeř vt in visu, cuius sensoriū est extra, & oībus notissimū. Vbi aūt dicit Arist. *nullū sensum faciet*, manifestū est sumi sensū pro operatione, nō ꝑ facultate. *De tactu aūt, & gustu.* Tandē idē asserit

dicendum

dicendum eſſe in reliquis duobus ſenſibus tactu, & guſtu, licet in his id non videatur, immo oppoſitum videatur; ſed cauſam inquit ſe poſterius declaraturum in ſingulorum propria tractatione. Cauſa enim cur non videatur, eſt, quia credimus carnẽ eſſe organum tactus, & linguam ſeu carnem linguæ eſſe organum guſtus, quod tamen verum nõ eſt, ſed caro eſt potius medium, organa verò horum duorum ſenſuum ſunt quid aliud intus exiſtens. Quoniam igitur hi duo ſenſus habent medium internum, quod eſt pars ipſius animalis, ideo credentes illud eſſe organum, decipimur, & putamus obiecto poſito ſupra organum ſenſationem fieri, nec requiri aliquod medium. Poſtquam igitur declaratum erit, quòd caro nõ eſt organum, ſed medium, clara erit cauſa, cur nõ videatur operatio horum duorum ſenſuum poſtulare medium. Nunc ſatis eſt conſideraſſe, quòd cum hoc competat viſui, non quatenus eſt viſus, ſed quatenus eſt ſenſus, debeat ẽt competere his duobus ſenſibus, de quibus minus videbatur, nam hi quoque ſunt cognoſcitiui, proinde per receptionẽ ſpeciei ſpiritalis, & ſine materia, hæc autem non fit ſine medio deferente.

TEXTVS LXXVI.

Medium autem ſono quidem aer eſt, odori autem innominatũ eſt, communis enim quædam paſſio eſt in aere, & aqua eſt: vt perſpicuum colori, ſic eſt habenti odorem quod in vtriſque his ineſt. Videntur enim & animalium acquatica habere odoris ſenſum. Sed homo, & pedibus ambulantium quæcunque reſpirant, non poſſunt odorare non reſpirantia. Cauſa autem, & de his poſterius dicetur.



ID, quod Ariſtoteles de duobus ſenſibus dixerat auditu, & odoratu, vult hic modo aliquo per experiẽtiam comprobare, quamuis enim experientia non declaret, quòd obiecto poſito ſupra organum nõ fit ſenſatio, cum organum ſit intus, tamen declarat aliquod eſſe medium, quod his duobus ſenſibus inſeruit; medium autem auditus (inquit Ariſtoteles) eſt aer, experimur enim, ꝙ in aere fiunt ſoni, & per aerem medium deferuntur ad auditum. In capite autem de auditu inquiet etiam per aquam deferri ſonos, cum compertum ſit etiam piſces audire. Sed hic ſatis habet, aerem nominare, quia nos qui in aere viuimus maximè cognoſcimus deferri ſonos ad auditum per aerem medium, cum præſertim magis inſeruiat auditui aer, quam aqua, & in ſolo aere non in aqua generentur ſoni. At in capite ſequenti exquiſitius declarabit medium auditus. Medium autem olfactus (inquit Ariſtoteles) eſſe quid commune aeri, & aquæ, quod innominatũ eſt, ineſt enim aeri, & aquæ communis quædam conditio nomine carens, qua ſunt apta deferre odores ad organum odoratus, cuiuſmodi eſt perſpicuitas reſpectu uiſus, hæc enim eadem duo elementa ſunt etiam media deferentia colores ad ſenſorium uiſus quatenus perſpicua ſunt; & hæc eadem ſunt etiam media deferentia odores ad olfactum, quatenus quadam alia communi affectione participant, quæ nomine caret, non enim quatenus ſunt perſpicua, ſed quatenus quiddam aliud. Alij tamen poſtea (vt Græci notant) Ariſtotelem in hoc imitati nomina finxerunt ad ſignificandas has aptitudines deferendi tum odores, tum ſonos; ſicut enim Ariſtoteles διαφανὲς appellauit communem illam conditionem, qua hæc elementa, & alia plura corpora ſunt delatiua luminis ad viſum, ita illi communem illam affectionem, qua hęc eadem elementa ſunt delatiua odorũ δίοσμον, appellauit, quaſi per odorabile, ſeu odoris trãſlatiuum, & illa, qua ſunt delatiua ſoni vocarũt διηχὲς, quaſi perſonans, ſeu perſonabile, nempe a nominibus ὀσμὴ, quod eſt odor, & ἦχος, quod eſt ſonus. Quod autem etiam aqua deferat odores ad olfactum declarat Ariſtoteles per experientiam, nam compertum eſt etiam piſces in aqua odorare, cum ſentiant odores cibatiorum, & ad ea ferantur, quod non facerẽt niſi odorarent; Et quia dubitare de hoc aliqs poterat, cum piſces non reſpirent, ſi quidem odoratio videtur per reſpirationem fieri, ad hoc reſpondet Ariſtoteles id eſſe proprium hominis, & aliorum animalium reſpirantium, quæcunque enim habent anhelitum, ea odorant reſpirando, & attrahendo aerem; & illa, quæ non habent anhelitum odorant abſque reſpiratione, cuiuſmodi ſunt piſces. Cauſam autem cur animalia reſpirantia non odorent, niſi reſpirando (inquit Ariſtoteles) ſe poſtea declaraturum, nempe in capite de olfactu. Per hæc igitur patet neceſſarium eſſe medium nõ modo in viſu, ſed in omni ſenſu, cum competat viſui, quatenus eſt ſenſus, & pateat etiam in auditu, & in olfactu. Notandum hic maximè eſt dubium Ioannis Grammatici, & eius ſolutio;

tio; dubitat enim de ordine ab Aristotele seruato in hac sensuum tractatione, incepit enim a visu, cum a tactu incipere debuerit, quia semper ab imperfectioribus, & a communioribus censuit esse inchoandum, ob idque prius egit de parte animæ vegetantre, quæ communissima, & imperfectissima est omnium animę partium. Respondet Ioannes, Aristotelem a cōmunioribus incipere solitū esse, quatenus manifestiora sunt, semper enim est à manifestioribus progrediendum, quare & ab anima vegetante incepit quatenus manifestior alijs partibus erat, & tunc incipit a uisu licet perfectissimo, & minimè omnium communi, quia est manifestior ut ab hoc transeat ad alios sensus, quia minus sunt manifesti. Quæ Ioannis solutio optima est, & consona illi sententia, quā ego alias sectatus sum in capite septimo primi mi libri de Methodis, & in Apologia, quòd ordo doctrinæ sumitur à nostra faciliori cognitione, & semper a notiorib. nobis est inchoandum, non autem a prioribus secundum naturam, ibi autem sententiam Auerrois, quam omnes postea secuti sunt, reprobaui, dicentis Aristotelem in his sensibus tractandis seruasse ordinem a perfectioribus, ut in dictis libris nostris videre est. Ideo hic apud Aristotelem notare possumus, ipsum prius in uisu declarasse medij necessitatem, quæ in eo maximè omnium manifesta erat, deinde transisse ad eandem considerandam in duobus sensibus auditu, & olfactu, in quibus minus quidem manifesta est, satis tamen manifestum est ipsum medium, quod his duobus sensibus inseruit, demum verò hoc idem collegisse in duobus reliquis gustu, & tactu, in quibus nec medij necessitas, nec ipsum medium manifestū est, quod quidem Ioannes Grammaticus hic optimè annotauit, licet alij hanc Ioannis sententiam non animaduerterint, & Auerrois opinionē omnes ad unum sequuti sint, & ego quoque si aliàs hunc Ioannis locum animaduertissem, utique meam sententiam, quam tunc sola mihi ratio persuasit, Ioannis authoritate comprobassem.

IACOBI

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Libri duo DE VISV.



LIBER PRIMVS.

Propositio ac partitio dicendorum.
CAP. I.



SENSVM omnium nobilissimum esse Visum, satis inter omnes constare videtur, nam & ad scientias capessendas vtilissimus omniū est, & męti etiam quam simillimus: quod nō ex eius operatione colligi, tum ex hoc dignosci facilè potest, quòd dicere non solemus mentem audire, vel olfacere, vel gustare, neque illi aures, aut nares, aut linguam per translationem vnquam attribuimus; dicimus tamen oculos mentis, & per actionis similitudinem inspicere, ac videre mentem dicere consueuimus. Instrumentū quoque huic sensui pulcherrimum, & artificiosissimè fabricatum natura tribuit, ipsumque in suprema corporis parte, vnde totius corporis saluti præesse, ac prospicere melius posset, collocauit. Fuit præterea hic sensus etiā magna summorum philosophorum dissensione, & cōtrouersia nobilitatus, scilicet Aristotelis, Platonis, & Galeni, qui de huius actione contrarias penitus sententias protulerunt. De hac igitur animæ facultate, quæ digna præ cæteris omni studio, ac diligentia esse videtur, in præsentia dicendum, eiusque naturam, & actionis modum diligentissimè perscrutandum nobis proposuimus; vt ea, quæ ab Arist. de hac tum in libris de Anima, tum in Paruis naturalibus dicūtur, declarare omnibus viribus nostris contendamus. Totam autem hanc nostram disputationem in duas partes diuidemus: in quarum altera Arist. de Visu opinionē ita clarām reddere conabimur, vt quantum fieri possito, ptimè intelligatur: in altera verò sententiam Platonis, quam Galenus enixè tutatus est, considerabimus, & cum Aristot. sententia cōferemus; & veritate opinionis Aristot. demonstrata, eā à Galeni obiectionibus vindicare nitemur. In ipsa autem Aristot. sententia declaranda hunc ordinem seruabimus: quum enim ipse existimauerit visionem fieri per actionem obiecti in organum visus per medium perspicuum, de his omnibus singillatim agemus, & eas, quæ in singulis orientur, difficultates soluemus; vt tandem quomodo ex eorum trium concursu secundum Aristot. visio fiat, intelligamus. Primum igitur de obiecto, qui color est, iuxta Aristot. præceptionem dicendum est; vt eius naturam, & generationē intelligentes, melius cognoscere possimus, cur, & quomodo à colore medium, & organum sensus afficiatur.

De coloris natura, & generatione.
Cap. II.

DVas coloris definitiones Aristot. tradidisse videtur; vnam in contextu 67. libro 2. de Anima; Color est motiuus perspicui, quod sit actu; alteram in libro de sensu & sensilibus, cap. 3 Color est extremitas perspicui terminati; in libello autem Aristot. adscripto de coloribus, nulla coloris definitio traditur, vt non iniuria suspicari possimus, librum illum ab Aristot. scriptum non fuisse, licet aliqua etiam notatu digna in eo legantur. De priore tamen definitione, quæ tradi in secundo de Ani-

ma dicitur, ego semper dubitaui an sit definitio appellanda, quum verba illa non ad modũ definitionis prolata esse videãtur, inquit enim Aristot. *omnis autem color*, attamen in definitionibus afferendis dictio distributiua non conuenienter ponitur, sed potius articulus; nam dictione distributiua significatur natura vt distributa per particularia suppositα; articulo autẽ significatur vt collecta, & ad vnitatem redacta at in definitione essentiam rei vt vnam significare, & exprimere volumus, non vt distributam: præterea, visibilitas est accidens posterius ipsa coloris natura, quod significauit Aristot. in decimo contextu 3. Physic. dicens colorẽ, & visibile esse idem subiecto, sed differre ratione; etenim nomen coloris notat naturã quandam absoletam, cui hæc aptitudo, & hic ad visum respectus superuenit, vt dicatur visibilis, ideo ibi Simplicius, ac Themistius admonent visibilitatem esse accidens coloris; intelligendum autem est accidens non quidem separabile, aut commune, sed proprium, & colori per se competens iuxta secundum modum dicendi per se, quoniam igitur esse motiuum visus competit colori non quatenus absolutè est color, sed quatenus visibilis, ideo per hoc ipsa coloris natura non exprimitur, proinde videtur potius Arist. his verbis illam vt coloris proprietatem proponere, quàm vt coloris definitionẽ adducere: attamen quia statim subiungit, *& hæc est ipsius natura*, innuere videtur posse p hanc proprietatem definiri colorem, non quidem absolutè vt color est, sed vt visum respicit, & visibilis dicitur, ideò si ea est uocanda definitio, non est talis definitio, per quam absolutè sumpta coloris natura declaretur, sed est descriptio quædam tradita per posteriora, & pro occasione sufficiens; quum enim non alia ratione ibi de colore agatur, quàm ad declarandam ex sua operatione facultatem animæ visiuam, satis fuit declarare nomen coloris prout visum respicit, & quatenus visibilis est, non est autem alia ratione visibilis, nisi vt est motiuus perspicui, quod actu perspicuum sit, hoc est illuminatum, lumen enim est actus, & perfectio perspicui, vt eodem in loco Aristoteles docet. At in libro de sensu & sensilibus volens Aristoteles exactiorem nobis notitiã visionis tradere, intimius naturam coloris scrutatus est, & ipsum etiam absolutè sumptum considerauit, ac definiuit, quoniam eius cognitio non parũ confert ad intelligendum cur color visibilis sit & quomodo fiat visio. Ad illius igitur definitionis intelligentiam dicẽdum est breuiter de generatione coloris: & quum duplex esse dicatur color, vnus, qui solet appellari realis, alter verò, qui vocatur apparens, & spiritalis vtriusque generatio est seorsum consideranda, quẽadmodum Aristot. quoque in eodem libro separatim vtriusque coloris generationem declarauit. Quod ad reales colores attinet, sunt qui dicant, ipsos, & alias omnes qualitates, quæ secundæ appellantur, generari ex primis, nempe ex calido, & frigido, & humido, & sicco; quod nos de coloribus non omninò verum esse arbitramur: nam certum est cælestia corpora esse colorata, siquidem, lux ipsorum color est, & visum mouet quatenus color, & hoc testatur Aristot. tum illo 3. cap. libri de sensu, & sensilibus, tum in 1. capite libelli de coloribus; primæ tamen qualitates nullum in cælesti corpore locum habent: vnde colligi posse videtur, quòd etsi colorata inferioris mundi constant ex quatuor elementis, quæ sunt calida, frigida, humida, & sicca, non tamen primo ex his qualitatibus colores proueniunt, id est, non quatenus elementa sunt calida, & frigida, & humida, & sicca, sed potius alia ratione; quæ eadem in his, & in cælestibus locum habeat, saltem secundum quandam similitudinem, & analogiã, quum igitur & cælestia, & inferiora corpora pspicuitate sint prædita, ego puto in his omnib. colorem cõpetere ratione perspicuitatis: quoniam enim perspicuum illud est, quod propter partium tenuitatem transparet, nec visum terminat, vnde etiam interminatum appellatur, necesse est ut, si perspicuum incrassetur, & condensetur, ita vt desinat trãsparere, & visum terminet, nec sinat vlterius per intimam eius substantiam porrigi, tunc amissa perspicuitate colorem loco eius recipiat in superficie, quo moueat ac terminet visum: tale igitur perspicuum ab Arist. vocatur terminatum, idque necesse est vt sit coloratum, nam sua superficie visum terminare est esse coloratum, quia terminare visum non potest, nisi per colorem aliquem: color itaque oritur ex sola condensatione perspicui; quum enim ex condensatione desinit esse perspicuum, fit coloratum, & per suam superficiem mouet visum, etenim in sola superficie retinet perspicuitatẽ, quam prius habebat in tota sua substãtia: & quum solũ perspicuum fit receptiuum coloris, prius in tota substantia sua colores aliorum recipiebat, dum interminatum erat; postea verò factum terminatum habet solum in superficie perspicuitatem, & colorem propriũ loco perspicuitatis in terminatæ, quam prius habebat in tota substantia. Condensatio autẽ, ac terminatio perspicui fieri videtur duobus modis. Vnus est quãdo sine alicuius alterius corporis admistione ipsum solum perspicuum corpus in se constipatur, neque in aliam naturam mutatur, præterquàm quòd fit dẽsum, & desinit esse peruium, & incipit terminare visum: qui modus locũ habet in cælestibus corporibus, ex vna enim & eadẽ corporis natura constant cælestia omnia, nec differunt, nisi per maiorem, vel minorem raritatem, seu densitatem; & quò densiora sunt, eo magis colorata sunt, hoc est, magis lucida; nullus

nullus enim alius eſt cęleſtium color, quàm albedo ſplendens, quæ dicitur lux, & quò denſiora ſunt, eò magis alba, ac lucentia ſunt: ideo pars Cęli rara perſpicua eſt, atque tranſparens, aſtra verò ſunt partes Cęli denſiores, quia non traſparentes, ſed lucidę, & coloratę ſunt, minimè autem omnium aſtrorum denſa Luna eſt, quia minimum habet proprij luminis. Alter modus in ſolis inferioribus corporibus locum habet, & eſt condenſatio perſpicui non per ſolam eius conſtipationem, ſed per admiſtionē opaci, ſic enim fit colotatum, quia deſinit eſſe peruium, ſed alia magis, alia minus, prout plus, vel minus opaci habent in ſua miſtione, vel etiam ratione modi miſtionis, vnde etiam prouenit varietas ſpecierū coloris; quatuor enim elementorum tria ſunt perſpicua, ignis, aer, & aqua, vna autem terra opaca, ideo ex admiſtione terræ deſinunt corpora eſſe perſpicua, & fiunt colorata in ſuperficie varijs coloribus; opponitur enim perſpicuitati opacitas, & hæ varias faciunt miſtiones, proinde & varias colorum generationes. Quum autem tria elementa perſpicua ſint, eſt tamen inter ea diſcrimen: aqua enim quia parum recedit à natura terræ, minus eſt perſpicua, quàm alia duo, & habet aliquid opacitatis; aer verò magis perſpicuus eſt; ſed maximè omnium ignis, ille ſcilicet elementaris, qui tenuiſſimus, & inuiſibilis eſt: cum his igitur admiſta terra per ſuam opacitatem impedimento eſt perſpicuitati; admiſcetur autem duobus modis, vel enim per ſolā compoſitionē ſine vera miſtione, vel cum vera miſtione, quæ eſt mutatio naturarum elementorum in naturam miſti: priore quidem modo ſi elemēta perſpicua condēſentur, fiunt alba, vel parū ab albedine recedunt, aqua enim condenſata alba fit; ſic etiam aer, vt inquit auctor libelli de coloribus, in calce capitis tertij; non condenſantur autem aqua, & aer, niſi eis aliquid denſæ materię admiſceatur, neq; enim aqua congelaretur, niſi eſſet commiſta cum terra: ignis verò propter maiorem tenuitatē, ac perſpicuitatem non modo fit albus, ſi condenſetur, ſed etiam lucidus, & ſplendens; non condenſatur autem niſi ob alicuius terreſtris materiæ admiſtionem, ſic enim fit viſibilis, qui per ſe perſpicuus, & inuiſibilis eſt; flāma enim eſt ignis commiſtus fumo terreſtri, & in eo conſtipatus, ſed propter illius fumi raritatem alba eſt flamma, maximè verò in parte ſuperiore ellychnij ardentis, vbi magis eſt conuerſus fumus in ignem, & à circunſtante aere frigido condēſatus; in parte autem inferiore, quę propè ipſum ellychniū eſt, fumus eſt magis integer, nec dum bene in ignem mutatus, ideo ibi magis turbida eſt flamma, & minus alba, & rarior: in carbone autem, & in ferro ignito in eſt ignis commiſtus materiæ craſſiſſimę abſq; vera miſtione, ideo propter materiæ craſſitiē eſt minus albus, ac minus lucens; habet tamen neceſſariò aliquid lucis, quia ſeruatur ibi integra natura ignis, quē ex illa condēſatione ſplēdentem fieri neceſſe eſt. Quando autē fit vera elementorum miſtio, in qua nō ſeruantur elementorū naturæ, ſed mutantur in naturā miſti, ignis non amplius ſplēdet, quia deſinit eſſe ignis, quare miſtū adipiſcitur colorē non ſplendentem: contingit tamen in aliquibus, vt, licet veram habeant miſtionem, tamen aliquid lucis retineāt ex igni commiſto, cuiuſmodi ſunt oculi quorundā animaliū, & noctilucę, & alia, quorum mentionē facit Ariſt. in contextu 72. lib. 2. de Anima, quæ, quum noctu luceant, videntur in tenebris; in talibus enim parum eſt opaci terreſtris, & plurimū aquæ, cui cōmiſtus ignis, licet deſierit eſſe ignis, aliquid tamen ſui ſplendoris reliquit, quoniā aqua non tantū impedimentum affert luciditati ignis, quantum affert terra, quæ ſine vlla perſpicuitate eſt opaciſſima; non poteſt tamen in talibus eſſe multum lucis, ſed parū, quod offuſcatur à maiori lumine diei, ideo interdiu non videntur. Ex his colligimus, eiuſdem eſſe naturæ lucē, & albedinem, & perſpicuitatem, quum perſpicuū interminatū, ſi condēſetur, fiat album, idque vel ſplendens, vt ignis, vel non ſplendens, vt aer, & aqua: propterea neceſſe eſt etiā tenebrā, & nigredinem eſſe eiuſdem naturæ, ita vt id, quod in terminato vocatur tenebra, in terminato dicatur nigrū, ſiquidem albedini nigredo opponitur, & lumini tenebra; vt igitur lumen, & albedo ſunt eiuſdē naturæ, ita oportet tenebram quoque, & nigrū eſſe eiuſdem naturæ: & hoc clarè apud Ariſt. legimus in cap. 3. lib de ſenſu & ſēſilibus: quemadmodū igitur tenebrę ſunt priuatio luminis, ita dici poteſt nigrū eſſe priuationē quandam albedinis; ita vt ſicuti videri dicuntur tenebrę, quādo nihil videtur, ita etiā nigrum videri tunc dicatur, quando nullus color videtur: & hoc apud Ariſt. apertè legimus in 3. lib. Meteorol. in tract. de Iride, vbi inquit (*Nigrum eſt veluti negatio, ideo enim apparet nigrū, quia deficit viſus*) eiuſdē igitur rationis eſſe videtur viſio nigri in corpore interminato, & viſio tenebrarū in corpore interminato, licet magis videri dicatur nigrum, quàm tenebrę, quia id, quod eſt terminatū, eſt per ſe terminatiuū viſus, & per ſe viſibile; interminatum verò nō eſt per ſe viſibile, quia non eſt terminatiuū viſus. Illud quoque mihi videtur poſſe colligi ex ijs, quę dicta ſunt, vt albedo eſt proprius color triū elementorū perſpicuorum, ſiquidē perſpicuitas per condenſationē migrat in albedinē, ita nigredinem eſſe proprium colorem terræ, cuius propria eſt opacitas, quæ opponitur perſpicuitati: iccircò non aſſentior authori libelli de coloribus, qui dicit omnia elementa eſſe naturaliter alba; quum enim illemet fateatur album & nigrum eſſe colores ſimplices, cre-

dendum

dendum est vtrunque esse proprium simpliciũ corporum,& ad probandum possumus ita argumentari: Id, quod alicui competit per participationem,debet alicui competere per essentiam;at colores extremi,album,& nigrum, & medij omnes ex his constantes,competunt mistis corporibus per participationem elementorum,ergo necesse est ut colores simplices competant elementis essentialiter,& per se,quum per elementa competant mistis, & quum ex elementorum commistione oriantur in mistis omnes colores medij; est igitur naturale terræ nigrum,sicut etiam opacum, quum sit aliis naturale album, & perspicuum:confirmatur hoc ex opinione Parmenidis a Græcis interpretibus declarata in primo Physicæ auscultationis,contextu 41. dicunt enim Parmenidē statuisse rerum principia ignem & terrā, quæ aliis nominibus calidum, & frigidum appellauit,& aliis etiam nominibus lucē,& tenebras: Parmenides igitur, terræ tribuit tenebras,proinde,& nigredinem, quia eiusdem naturæ sũt tenebrę,& nigredo,atque etiam opacitas, quã manifestum est esse naturalem terræ: itaque terra pura debet esse nigra,quum sit naturaliter opaca,& causa opacitatis omnibus corporibus mistis; opacitas autem opponatur perspicuitati,quæ est de natura albedinis. Hęc igitur est illorum colorum generatio, qui solent appellari reales,album enim & nigrum sunt proprij colores elementorum,& per elementa cõpetunt mistis,tum ipsimet colores extremi, tum omnes medij, qui ex elementorum reali commistione oriuntur in mistis. Alterum datur colorum genus, qui vocari solent apparentes,seu spiritales,& horum quoque generationem declarat diligenter Aristot. in 3. cap. libri de Sensu & sensilibus: sicut enim ex reali statura mistione albi cum nigro fit rubeus color realis,ita sine reali mistione albi cum nigro fiet idem rubeus color,si solum species illorũ spiritales commisceantur in medio; hoc autē fit,quando per eandem rectam lineam fertur vtriusque coloris species ad oculum, vt quum Sol sit naturaliter albus,si eius lumen transeat per aerem atrum, & plenum terrea exhalatione,fert ad oculum speciem mistam, quæ rubeum colorem præ se fert: quamuis enim corpora illa non commisceantur, neque reales ipsorum colores, commiscentur tamen illorum colorum species in medio, dum per eandem rectam lineam feruntur ad oculum,tanquam color unus medius: isque non ideo dicitur apparens,quia falsa sit illa apparentia, nam uisus non decipitur,dum iudicat se rubedinem recipere:rubedo enim reuera est quæ recipitur,& est genita ex commistione specierum, quemadmodum diximus: quòd si iudicaret ex ea visione Solem esse rubeum,vtique deciperetur, quia non est in Sole color ille, sed generatur in aere ex commistione luminis Solis cum aere atro,& participe tum opacitatis, tum perspicuitatis. Sic etiam quando radij Solis percutientes collum palumbæ,reflectuntur ad oculum, adijciunt proprio pennarum reali colori albedinem spiritalem, & ita generant colorẽ medium,qui magis ad albedinem vergit, quã solus realis illarum pennarum color;ideo si qs iudicet,talem esse reipsa colorem pennarum, decipitur; at si iudicet esse colorem prouenientem ex uero pennarum colore, & albedine luminis, non decipitur, quia talis reuera est color. Differt autem realis color a spiritali,quia realis pendet omnino a subiecto,in quo est,& ad eius motum mouetur, ut color vini, & color lactis,& color sanguinis; at color spiritalis pendet ab agente,a quo producitur,neç mouetur ad motum subiecti, in quo recipitur, vt color in linteo panno productus à colore vini in phiala existentis; ad motum enim phialæ mouetur, sed non ad motum panni lintei: in hoc autem exemplo patet colorem spiritalem,quando recipitur in corpore aliquo terminato, posse in medio speciem suam producere, & per se videri, sic enim fit per se terminatiuus visus. Per hæc videtur satis esse declarata definitio illa coloris ab Aristot. tradita in libro de Sensu & sensilibus, color est extremitas perspicui terminati; sumit enim perspicuum in definitione coloris, tanquam proprium eius subiectum, quia vbi est color, ibi necesse est esse perspicuum perspicuũ quidem interminatum, quando est actu perspicuum, habet colores aliarum rerũ; si verò fiat terminatum, habet colorem proprium in superficie. Ex his colligere possumus, non esse veram illorum sententiam, qui dicunt colorẽ generari ex commistione perspicui, & opaci;patet enim Aristotelem in definitione coloris non nominare opacum, sed solum perspicuum quia iam diximus, ex sola condensatione perspicui etiam sine opaco generari colorem,dum res loco perspicuitatis suscipit terminationem;admistio autem opaci variat quidem colorum species,at non est æquata ratio generationis coloris,sed solum quatenus facit condensari perspicuum.Non est autem ignorandum definitionem hanc partim dici posse coloris absolutè considerati, partim ad visionem relati,ipsa namque secundum se nullum respectum notat, nam dicere extremitatem perspicui terminati, non est respicere visum; dicitur tamen ea ratione definiri cum respectu,quatenus color absolutè sumptus non minus in profundo esse videtur,quàm in superficie, vt albedo non minus in profunditate substantiæ lactis,quàm in eius extremitate; atramen non est visibilis, nisi color superficiei; hunc igitur solũ definit ibi Aristoteles: quum enim ibi in sensuum considera tione versetur,

ad

ad eum non pertinebat definire alium colorem, quàm eum, qui visibilis est; definit ergo colorem visibilem, sed definit ipsum secundũ se, & absolutè consideratum, non tamen alio consilio, quàm gratia visus; quocirca est modo aliquo definitio respectiua, & dicere possumus notari in ea respectũ ad visum, sed respectum remotum; in illa verò, quæ in secundo de Anima traditur, notari respectum proximum, ita vt hæc sit definitio coloris visibilis quatenus est visibilis, illa verò coloris visibilis, quatenus est color. Sed dicere etiam possumus (neque erit ab Aristot. aliena sententia) non esse actu colorem, nisi illum, qui est in superficie; eum verò, qui est in profundo, potestate tantum esse colorem, quatenus enim potest fieri superficialis, eatenus potest euadere actu color: quum enim eo consilio à natura constitutus color esse videatur, vt visum moueat ad vitam animalium conseruandam, & in homine ad rerum scientiam adipiscendam, ille solus est actu color, qui aptus est per se operam suam præstare, hic autem est ille solum, qui in superficie est; quia etiamsi contingat vt sit in tenebris, tamẽ aptitudinem per se habet mouendi visum, licet mouere nequeat ob defectum luminis in perspicuo: nisi enim hoc dicamus, non erit color æquatum obiectum visus, siquidem daretur color, qui secundum propriam naturam non est visibilis, nempe is, qui est in profundo: neque Aristoteles per definitionem prædictã declararet naturam coloris, sed eam traderet per accidentalia; nam si non minus color in profundo esset quàm in superficie, esset accidẽtale colori esse in extremitate. Sed aduersus hoc oritur dubium, quod tangitur à Ioanne Grammatico in contextu 66. secundi libri de anima, videtur enim esse color etiam in profundo, imò & actu visibilis; nã in electro, multisque lapidibus transparentibus inest quandoque intrinsecus concretum aliquod animal, vt musca, vel etiam folium aliquod, idque à nobis cernitur, licet sit in profundo illius corporis, sic etiam videmus colorem nummi in fundo aquæ, & colorem ipsius vasis. Sed hoc à Ioanne optimè soluitur; inquit enim, necessarium esse vt proprius electri color vel sit intensior colore animalis inclusi, vel æquè, vel minus intensus: si igitur intensior sit, aut etiam æquè intensus, solus videbitur, & occultabit colorem animalis inclusi, qui non videbitur: si verò intensior sit color illius animalis, videbitur quidem, sed non vt color electri, sed vt color illius animalis, proinde vt in illius animalis superficie, non vt in profundo electri: quòd enim appareat in profunditate substantiæ electri, hoc nihil est, quia tunc electrum fungitur officio medij perspicui, cuiusmodi est etiam aer: sic igitur electrum tanquam perspicuum medium defert ad oculos colorem existẽtem in superficie illius animalis in eo inclusi; quare nullus color videtur, nisi qui in superficie est. Causa autem dubitationis, & erroris est, quoniã huiuscemodi lapides sunt simul & colorati & perspicui, participant enim aliqua opacitate, quæ eos facit esse coloratos, sed non omnino tollit in eis perspicuitatem: ideo quia fertur visus per profundum lapidis ob eius perspicuitatem, credimus visibilem esse etiam illum colorem qui est in profundo; non tamen sic est, sed quatenus coloratus, ac visibilis est lapis, eatenus à nobis videtur secundum propriam ipsius superficiem; quatenus verò perspicuus est, transfert ad nos tãquam medium colores aliarum rerum, vt colorem animalis inclusi, vel inclusæ herbæ, sed non tanquam coloratus: itaque & color existens in superficie animalis inclusi transit ad oculos per electrum tanquam perspicuum medium; & ipse quoque proprius electri color, qui in ipsius est superficie, mouet visum, & ita cernitur electrum vt coloratum. Patet igitur non esse visibilem alium colorem, nisi illum, qui in superficie est, imò & eum solum esse actu colorem; sic enim rectè ipsum definiuit Aristot. dicens colorem nihil aliud esse, quàm extremitatem, hoc est, superficiem perspicui terminati.

De perspicuo. Cap. III.

HAEC de obiecto dicta sint: sequitur vt de medio, quod perspicuum est, dicamus huius duæ sunt partes; vna tanquam materia, quæ apta est recipere & lumen, & tenebras; altera verò vt forma, eaque est lumen: de vtraque igitur dicendum est. Quod ad partem materialem attinet, ea nil aliud est, quàm corpus aptum recipere in sua substantia, & lumen, & aliarum rerum colores; præstare autem hoc non potest, nisi sit peruium, idque est id, quod vocamus perspicuum siue transparens; peruiũ autem esse non potest, nisi habeat substantiæ tenuitatem, vt per eam possit lumen intima penetrare, nam tenuitati opponitur crassities, ac densitas, quæ impedimento est receptioni luminis, & coloris introrsum, quia facit terminationem, & colorationem in superficie: ideo rectè notat Albertus esse quidem necessariũ vt perspicuum materiale habeat substantiam ratam, id tamen non satis esse ad faciendam perspicuitatem, sed requiri etiam subtilitatem substantiæ; vult enim per hoc denotare perspicuum non in illa raritate consistere, quæ significat distantiam partium, non substantiæ tenuitatem, & est de categoria situs, sed in illa, quæ est de genere qualitatis, & significat tenuitatẽ substantiæ, hæc enim facit perspicuitatem; vnde etiam perspicuorum differentia oritur, pro ut enim alia tenuiorem, alia minus tenuẽ substantiam habent, maiorem etiam, aut minorẽ

habeant

habent perspicuitatem. Est autem animaduertendum, posse duobus modis considerari perspicuum; vno modo absolutè,& secũdum propriam naturam; altero modo respectu visus: absolutè quidem consideratum non com plectitur lumẽ,sed talem habet naturam,quę est apta recipere introrsum,& lumen, & tene bras; quemadmodum etiam prima materia nullam in sua substantia formam habet, sed apta est tum formam, tum priuationem recipere:quare vt naturæ primæ materiæ extranea est tum forma,tum priuatio, ita naturæ absolutæ ipsius perspicui extraneum est & lumen, & tenebræ,proinde naturam suam absolutam retinet perspicuum tam sub tenebris, quàm sub lumine:at respectu uisus continet lumen tanquam formam,a qua constituitur, & hac ratione non est actu perspicuum, nisi sit illuminatum,quia non est aptũ fungi officio suo, nisi cum lumine; est enim eius officium moueri à coloribus, & eos recipere, vt ab illis visus moueatur; lumen igitur tanquam forma constituit perspicuum actu sumptum hoc secundo modo, id est, actu receptiuũ colorum: ideò diximus, perspicuum quatenus est mediũ deferens colores ad visum, à duabus his partibus constitui,à corpore tenui tanquam materia,& à lumine tanquam forma; & hoc respexit Aristot.contextu 69.lib.2.de Anima,quando lumen sic definiuit,lumen est actus perspicui quatenus est perspicuum, nam secũdo modo perspicuum accepit,nempè respectu visus, non primo modo; quia secundum se, & absolutè sumptum,retinet naturam suam, & suam tenuitatem etiam sine lumine,sed vt est mediũ inseruiens visui,non est actu perspicuũ nisi per lumen:propriam verò perspicui naturam priori modo acceptam considerauit Aristot.in contextu 71. eiusdem libri, quando dixit eandem eius naturam quandoque cum lumine esse,quandoque cum tenebris, non esse tamen secundo modo actu,nisi quando habet lumen. Aliud quoque magni momenti eodẽ in loco notandum est, inquit enim Arist. perspicuum esse inuisibile; nec solum prædicat hoc de perspicuo, vt alij arbitrantur,sed asserit hoc cum perspicuo reciprocari, & idem esse inuisibile,quod perspicuum;hoc enim si intelligatur, verissimum est, licet ab alijs non animaduersum:dicimus igitur posse duobus modis aliquid appellari inuisibile: vno modo negatiuè,qua ratione Deus,& omnes substantię incorporeæ sunt inuisibiles,& nullam habent aptitudinem:vt videantur;quare ita acceptum inuisibile latius patet,quàm perspicuum:altero modo priuatiuè,nempè quod habet priuationem visibilitatis,cum aptitudine tamen ad eam adipiscendam, hoc autem est ipsummet perspicuum; visibile namque color est, perspicuitas verò est de natura coloris, quia est eius priuatio in subiecto apto colorari, & est loco coloris in subiecto perspicuo;ideò si perspicuũ condensetur,& fiat terminatum, euadit coloratum, & perspicuitas migrat in colorem: in genere igitur visibilium perspicuum est, quia perspicuitas notat priuationem coloris, & visibilitatis cum aptitudine, quò fit,vt solũ perspicuum sit receptiuum coloris: quamobrem in genere visibilium solum perspicuum est inuisibile,& ita omne inuisibile priuatiuè est perspicuum.Si quis verò obijciat: coloratum valde distans inuisibile est, quia propter distantiã non potest videri,nec tamen est perspicuum; quare in genere visibilium datur aliquod inuisibile,quod non est perspicuum: dicẽdum est, colorem cum hoc,vel quouis alio impedimẽto posse quidem inuisibilem dici, non tamen per se,sed per accidens: siquidem est per se, & secundum propriam naturam visibilis,licet ei accidat vt ab aliquo videri nequeat; ideò etiãsi conuenienter alicui propinquus, videri tamen ab illo non possit propter illius visus debilitatem,id fit per accidens, quia per hoc non stat, quin suapte natura sit visibilis, & ab aliquo etiam alio videatur,si non ab homine, saltem à lynce; nullus enim per hoc defectus notatur in coloris visibilitate,vt consideranti patet. Dũ igitur loquimur de illo tantum inuisibili,quod per se inuisibile sit; hoc duplex est; vnum est per se inuisibile negatiuè, vt Deus; alterum verò priuatiuè,quia potestatem habet recipiẽdi colorem, & visibilitatem, idque est solum perspicuum, vt Arist. ibi significat; hoc enim tum ea ratione est visibile potestate, quatenus si incrassetur, & condensetur, fit coloratum, & visibile; tum etiam quatenus seruata in eo perspicuitate,recipit aliorum colores,non quidem realiter, sed spiritaliter, repugnat enim perspicuitati color realis, & eam imminuit, aut etiam penitus tollit. Hæc igitur est natura perspicui,quam ibi declarat egregiè Aristoteles:perspicuitas enim notat priuationem realis coloris,qui non inest nisi in corpore habente terminationem perspicuitati oppositam; proinde notat etiam potestatem tum patiendi à reali colore, & recipiendi speciem eius spiritalem seruata perspicuitate, tum etiam recipiendi realem colorem, si condensetur, & fiat ex perspicuo terminatum.

De luminis, ac lucis discrimine. *Cap. IIII.*

DE formali autem perspicui parte, quæ lumen est, maior nos difficultas manet; sed ne ambiguitate laboremus, intelligẽdum imprimis est, quid nomine luminis intelligamus, & quid intersit inter lucem,& lumen: lux propriè dicitur illa,quæ est in corpore lucido,vt in Sole,& in alijs astris,& in flamma; lumen verò est id,quod à luce producitur in perspicuo,

ita

ita vt in Sole ſit non lumen, ſed lux, in aere autem non lux, ſed lumen: eſt enim lumen imago, & ſpecies lucis; nam à luce corporis lucidi generatur in perſpicuo lumen, quemadmodũ reales rerum colores producunt in perſpicuo ſpeciem ſuam. Sed magnum eſt lucis, ac luminis diſcrimen reſpectu viſus, ad hunc enim varijs modis referuntur, duplex enim eſt viſibile: vnum propriè dicitur viſibile vt viſum terminans, diciturq; viſibile vt quod, cuiuſmodi eſt color, ſub quo lucẽ contineri manifeſtum eſt; lux enim eſt color, quia viſum terminat, & videtur tanquam albedo quædam: quod apertè aſſeritur ab Ariſtot. in libro de Senſu & ſenſilibus, & in libello de Coloribus, & in calce capitis 4. libri 1. Meteorolog. vbi Solem vocat album, quum ſit lucidus; reſque per ſe manifeſta eſt, videmus enim flammam non eſſe peruiã, ſed denſam, nec transferri per ipſam ad nos aliarum rerum colores, ſed in ipſa terminari viſum: quare continetur ſub obiecto viſus ęquato, quod à viſu iudicatur, & eſt viſibile vt quod, & tanquam ſpecies quædã coloris, vt ſignificauit Ariſtot. in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, quando dixit omne viſibile eſſe colorẽ; quum enim lucida corpora ſint viſibilia, vt ipſe ibidẽ confitetur, & vt per ſe manifeſtũ eſt, patet lucem eſſe colorẽ, imò eſt primũ viſibile, vt poſterius dicemus. Lumen verò, quod à luce producitur in perſpicuo, eſt alio modo viſibile; nõ enim vt quod, ſed vt quo; eſt enim ratio viſibilitatis colorum, ſiquidem non ſunt viſibiles, niſi in lumine, at ipſum per ſe non mouet viſum, nec dicitur videri, niſi per accidens, dum enim rerum colores videmus, ex ea viſione iudicamus perſpicuum medium eſſe illuminatum, quare non videtur lumen per ſe, ſed cognoſcitur per viſionem colorum, eſt igitur viſibile ſolum vt quo, non vt quod, dum conſideratur in perſpicuo interminato: tametſi in corpore terminato receptum ſit etiam viſibile vt quod, non tamen quatenus lumen, ſed quatenus ſubiens rationem coloris, ſic enim migrat in colorem; vt lumen à Sole productũ in aere non eſt viſibile, ſed idem in pariete receptum migrat in colorem, & ſit obiectũ viſibile vt quod, nam ſimul cum colore corporis recipientis mouet viſum tanquam color vnus ex vtroque conflatus. Nunc igitur dimiſſa luce, quam appellatione coloris comprehendi volumus, quum per ſe viſum moueat, & iudicetur vt quod, de ſolo lumine verba faciemus; hoc enim eſt illud, quod ab Ariſtotele vocatur perfectio, & actus, & forma perſpicui; nam lux non eſt actus perſpicui, niſi cauſaliter, lumen verò formaliter: & hoc reſpexit Ariſtot. in definitione luminis, definiuit enim ipſum vt formam, ſicuti etiam in eiuſdem libri initio definiuerat animam; quum enim forma nil aliud ſit, quàm perfectio, & actus, quo aliquid tale eſt, nil aliud eſt anima, quàm actus, quo corpus viuens eſt viuẽs, & lumen nil aliud eſt, quàm actus, quo perſpicuum eſt perſpicuum, id eſt, qui conſtituit ipſum perſpicuum, & facit eſſe medium actu idoneum vt inſeruiat viſui.

Quod Lumen non ſit corpus. Cap. VII.

LVminis naturam declarare non facile eſt, nec paruum eſt in eo difficultatis indiciũ, quòd de genere quoque ipſius multi Philoſophi dubitarunt, ac varia ſenſerunt: Ariſt. enim cenſuit lumen eſſe accidens, alij tamen fuere, qui putarunt lumen eſſe ſubſtantiam, & alij quidem corporeã, alij incorpoream: ſed in hac diſputatione nobis immorãdum non eſt, quũ & ipſe Ariſtot. validis ac manifeſtis argumentis ſententiam illorum reiecerit, tum in 2. lib. de Anima, tum in lib. de Senſu & ſenſilibus, & præterea plures etiam habeamus interpretum hac de re diſputationes, vt Ioannis Grammatici in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, & Latinorum tum ibid. tum in 2. Sentent. diſt. 13. & Thomæ in 1. part. quæſt. 77. artic. 2. ac 3. Nunc igitur ſatis ſit argumenta Ariſtotelis paucis referre, & difficultatem quandam, quæ multos turbare poſſet, de medio tollere. Duobus potiſſimum argumentis probat Ariſt. lumen non eſſe corpus. Vnum ſumitur ex eius ſubita diffuſione per totum Hemiſphęrium: nam ſi eſſet corpus, non poſſet ſubitò ab ortu ad occaſum tranſire, ſed neceſſariò in tempore; corpus enim per ſpatium plenum moueri non poteſt, niſi in tempore, ob medij corporis reſiſtentiam; quum igitur lumen Solis orientis totum illud ſpatium ſubitò, & abſque tempore peragat, non poteſt eſſe corpus. Alterum argumentum eſt; ſi lumen eſſet corpus, fieret corporum penetratio: quum enim nulla penitus ſit perſpicui pars, quæ non ſit luminoſa, ſeruetur autem integra tam luminis, quàm perſpicui corporis natura, neceſſe eſt, vt lumen penetret omnes partes perſpicui; nam hę non cedũt partibus luminis, ſed eas in ſe recipiunt; quare ſi lumen eſſet corpus, penetratio corporum fieret, quæ penitus impoſſibilis eſt: hinc itaque intulit Ariſtoteles, lumen in perſpicuo ineſſe non ad modum corporis, ſed ad modũ formæ qua eadem ratione etiam in contextu 4. eiuſdem libri oſtendit animam non poſſe eſſe corpoream, quia quum omnes penitus viuentis partes ſint animatæ, fieret penetratio corporum. Sed qui plura de hac re videre cupiunt, legant prędictas interpretum diſputationes, in quibus diffusè oſtenditur, lumen nõ eſſe corpus, neque omnino ſubſtantiam: non eſt enim nobis tempus conterendum in recẽſendis aliorum dictis, ſed tollenda eſt difficultas quædam, quæ huic veritati maximè omnium videtur officere, eaque eſt quòd lumen

& mo-

& moueri, & percutere, & reflecti videtur: nã lumen Solis ad nos transit, & solida corpora percutit; terram enim percutiens, & resiliens generat in aere calorem, & percutiens speculum ad multa illuminanda reflectitur; quæ omnia indicare videntur lumen esse corpus, quum solis corporibus competant, accidentibus verò competere nullo modo possint. Ad hæc igitur dicimus, esse quidem in vsu positum, vt hæc per quandam similitudinem lumini attribuantur, & dicamus lumen moueri & percutere, & frangi, & reflecti; sed reuera nihil tale competere lumini producitur enim lumen à præsentia lucidi corporis in perspicuo. & quia non est corpus, neque habet contrariũ posituum, quod illi resistat, producitur subitò in omnibus perspicui partibus: nec tamen ita producitur, vt habeat esse fixum, ac permanens, & recedente lucido, à quo est genitum, adhuc in ipso perspicuo maneat; sed recedente lucido perspicuũ statim desinit esse luminosum: quare ipsius natura consistit solũ in fieri, & tandiu existit in perspicuo, quamdiu perseuerat produci à præsentia lucidi: & quia corpora solida, ac polita percutiẽs lumẽ, reddit illa apta per receptũ lumen ad alia illuminãda, ideò videtur reflecti, & moueri lumen; non tamen sic est, sed ab eis illuminatis generatur lumen in alijs: quod idem de colore dicimus, nã color producit in speculo spiritalem colorem & speculum similiter colorem producit in aere, nec ob id dicimus colorem moueri & reflecti, quum certum sit colorẽ esse accidens: non est igitur credendum, idem numero lumen transire ab una aeris parte ad aliam, neque aliquod idem recedere à Sole, & ad aerem progredi, sed in omnibus perspicui partibus subitò, & in temporis momento generatur lumẽ siue directè, siue per reflexionem id fieri uideatur, non enim illud idem lumen, quod in una parte est, ad aliam transit, sed in omnibus, in quibus est, generatur continuè, siue ab ipsomet lucido corpore immediatè, siue ab alio, quod ab illo illuminatum illuminet alia.

Variæ sententiæ de lumine, an sit ens reale, an intentionale, & quid sit intentio. Cap. VI.

Aliud est de lumine non leue dubium à Latinis interpretibus maximè exagitatum, an lumen, quum sit accidens in medio perspicuo, sit accidens reale, an intentionale. Thomas in 1. parte Summæ, quæst. 77 artic. 3. nititur ostendere lumen in medio non habere esse intentionale, sed reale tantum. Contrà Aegidius in 2. lib. de Anima, in cap. de Visu, probat lumen in medio non habere esse reale, sed solum intentionale. Inter has duas extremas sententias est tertia media, quòd lumen in medio habeat simul esse reale, & intentionale: hanc sequuti sunt Scotus, & Ioannes Bacconius, & Durandus in 2. Sentent. dist. 13. & alij complures; eamque ego veram esse existimo, & Auerrois quoque & Alberti sententiam fuisse: imò etiam Caietanus in suis Commentarijs in D. Thomã loco prædicto volẽs ipsum tueri ab argumentis Scoti, ita ipsum defendit, vt transeat manifestè in opinionẽ Scoti; quum tamen neque ad eam trahi, neque modo vllo defendi D. Thomas meo quidẽ iudicio possit, quia negat lumen in perspicuo habere esse intentionale, & confundit lumen cũ luce, quum tamen aliud sit lux, aliud lumen, vt prædiximus, & lux habeat penitus esse reale, lumen verò in perspicuo sit intentio, & imago lucis, nec aliter, quàm vt color in perspicuo est imago, & intentio coloris realis. Mitto hic considerare argumenta, quæ tũ à D. Thoma, tum ab Aegidio adducuntur, quum in hac disputatione non sit nobis immorandum, & quum illa apud eos in locis prædictis legere quisque possit: sed solum nitar ipsam rei veritatem breuiter declarare, & paucis argumentis, quæ validiora esse videbũtur, comprobare. Ante omnia intelligendum est, quid sit intentio, seu ens intentionale. Latini quidem huius vocis etymologiam considerantes, dicunt intentionẽ vocari id, per quod tãquam per rationem formalem anima tendit in obiectum cognoscendum, vnde omnes species tam sensiles, quàm intellectiles, vocantur intentiones: quę etymologiæ consideratio satis crassa est, & quamuis fortasse ad rectum sensum trahi posset, non est tamen in ea tempus conterendum. Ego dico intentionẽ nil aliud esse, quàm attentionem, ac diligẽtiam animæ in alicuius rei consideratione, quò fit, vt interim etiam sumamus pro attẽto; hæc est verè Latina huius vocis significatio; sed traducta postea à Philosophis nostris hæc vox est ad omnem animi conceptũ significandum, etiamsi absque diligentia fiat, & omnem speciem, siue sensilem, siue intellectilem: hæc enim, quatenus est species spiritalis reale obiectum repræsentans, dicitur esse illius intentio, id est, imago in anima: hinc orta est distinctio illa, qua omnes vtuntur, primarum, & secundarum intẽtionum: primas enim intentiones vocamus illos omnes conceptus qui rem immediatè repræsentant; vt conceptum lapidis in animo, & speciem coloris in oculo: secundas verò intentiones vocamus illos conceptos, qui non rem immediatè, sed alium priorem conceptum repræsentant; vt conceptus generis dicitur secunda intentio, quia repræsentat conceptus animalis, & plantæ, & aliorum eiusmodi, à quibus immediatè repræsentantur res. Sed postea traducta est huius vocis significatio etiam extra animam, vt id, quod est imago alterius repræsentatiua, etiamsi nõ sit in anima, dicatur ens intentionale.

tionale, huiusmodi est species obiecti sensilis in medio, ut species coloris in aere, siue etiam in solido aliquo corpore recepta, sicuti sæpe uidemus a lumine per phialam uino plenā transeunte produci speciem, & imaginem coloris uini in panno linteo subiecto: illa enim rubedo quæ in uino est color realis, & mouetur ad motum uini subiecti, est in panno linteo color intentionalis, qui non mouetur ad motum subiecti panni, sed ad motum uini, & ad motum luminis, a quo producitur.

Declaratio, & comprobatio veritatis de natura luminis. Cap. VII.

SI uera hæc sunt, & intentio est id, quod modo diximus, non uideo quō D. Thomas negare possit, lumen in medio habere esse intentionale; nam producitur a luce lucidi corporis, ut inquit Arist. tanquam ab obiecto reali, cuius est repræsentatiuum; & uidemus lucem tanquam colorem quendam, quod fieri non posset, nisi species lucis, quæ ipsam repræsentet, ad oculum ferretur, quemadmodum etiā species coloris realem colorem repræsentat: ergo negare lumen in perspicuo habere esse intentionale, est negare rem manifestam, quum manifestum sit, ipsum produci à luce, & ita eius intentionem esse. Ex altera etiam parte non debuit negare Aegidius lumen in aere habere esse reale, quum reales effectus producat, vt D. Thomas argumentatur, patet enim lumen producere calorem, qui est effectus realis; patet etiam, lumen vehemens destruere temperiem oculi, qui similiter est effectus realis: sed causa erroris multorum fuit, quòd putatunt non posse aliquid esse simul intentionem, & rem, quum potius è contrario esse res habeat, & hoc negare sit pugnantia dicere; nam si aliquid est intentio alicuius, ergo est res aliqua, quomodo enim esset intentio, si esset nihil? ideò optimè inquit Scotus in loco prædicto de signo, & re: quando enim distinguimus rem à signo, non propterea dicimus signum non esse rem, sic enim esset nihil, proinde signum appellari non posset; sed quum rem à signo distinguimus, nil aliud significare volumus, quàm aliquid esse rem tantum, non signum, aliquid verò esse & rem & signum rei; sic igitur (inquit) distinguuntur res, & intentio, aliquid enim est res, & nō est intentio rei, aliquid autem est intentio, & res simul, quia non potest esse intentio rei, quin sit etiam res aliqua, & ita habeat esse reale. Huic sententiæ Scoti ego omnino subscribo; non solum enim illas intentiones, quæ extra animam sunt in medio sensus, sed etiam eas, quæ sunt in anima, puto esse aliquid, & esse res: eaque Aristotelis sententia fuit, qui in libro Categoriarum, in capite, de Qualitate, scientiā posuit in genere, Qualitatis, nil autem aliud est scientia in anima, quàm intentio & imago rei cognitæ, repræsentās rem, quę extra animam est, hæc igitur apud Aristotelem est ens reale, quum sit Qualitas. Possum etiam ratione id confirmare: nam cognoscimus etiam cognitionem nostram tanquam rem aliquam positiuam, & consideramus quid sit cognitio, quare tali nostræ cognitioni respondet cognitio ipsa tanquam res cognita: sic etiam diximus, colorem intentionalem incidentem in corpus aliquod solidū, producere adhuc intētionem suam in perspicuo, & uideri ad modum rei. Sed pluribus causa erroris fuit, quòd illa, quę spiritalia sunt, ipsi putant esse nihil, quum tamē sint res: sicut enim dantur substantiæ incorporeę & spiritales, quę verissimè sunt substantiæ; ita dantur etiam accidentia spiritalia, quæ veram habent entitatē, licet minorem, quàm accidentia materialia, à quibus producuntur: nam (vt ait Durandus in loco prædicto) istæ species habent esse debile, quia deficiunt à perfectione propria speciei, & eo magis deficiunt, quò magis distant à prima causa. Auerroes quoque in duobus postremis cap. libri de Sensu & sensilibus inquit, formas in anima habere esse spiritale purum, in materia verò extra animam habere esse materiale purum, at in medio habere esse medium inter materiale & spiritale; quare secundum Auerroem negari non potest, lumen & colores in medio habere esse reale, & magis, quàm in anima speciem; quod etiam hoc argumento confirmari potest: id quod habet esse, seclusa omni operatione animę, habet esse reale; at lumen in medio haber esse, etiam seclusa omni animæ operatione; ergo de ipso manifestius est quòd habet esse reale, quàm de intentionibus, quæ sunt in anima: & quod de lumine dicimus, id de colore quoque ob eandem rationē dicendum esse arbitramur: ideò deceptus est D. Thomas, negans colorem in medio habere esse reale, quod de lumine concessit; quamuis enim lumen sit efficacius ad reales effectus producendos, non ob id negandum est, colorem habere esse reale, nam rerum quoque materialium multæ sunt, quæ non sunt actiuæ, neque per hoc stat, quin habeant esse reale. Illud verò hac in re maximè annotandum est, has species, seu intentiones, quas diximus, & in anima, & extra animam esse aliquid reale, & intentionale simul, habere hoc duplex esse, duabus rationibus, vt rectè notat Ioannes Baconius in sua quæstione: nam respectu obiecti materialis, quod repræsentant, & cuius dicuntur species, habent esse intentionale: at respectu subiecti, in quo inhærent, habent esse reale, vt lumen in perspicuo, & scientia in anima: quod quidem ex hoc discrimine cognosci potest; quia lapis in anima tum substantia est, tum accidens; nam secundum se formaliter est

est accidens de genere qualitatis, & est substãtia per repræsentationem; mouere autem animam dicitur, & cognosci, non secundum suũ esse formale, sed secundum esse repræsentatum: quãdo enim cognoscimus lapidem, substantiam cognoscimus, quæ per illam speciem repræsentatur, non ipsam secundum se qualitatem illam; dicimus enim videri realem colorem, non speciem ipsam; immò idiotæ homines non concederent vllam coloris speciem in medio productam, quia propriam illam realẽ speciei entitatem ignorant, & nil aliud fatentur, quam realem colorẽ à se videri; illum igitur vident per eius speciẽ, quam ignorant, non enim illam cognoscunt, sed colorẽ, solus enim realis color visum terminare, ac videri dicitur. Per hoc soluitur argumentum quoddã Aegidij, qui inquit: si lumen in medio haberet esse reale, superpositus oculo aer illuminatus impediret sensionem, attamen patet lumen tangens oculum facere sensionem, ergo non habere esse reale. Nos autem dicimus, sententiam illam Aristotelis, sensile positũ supra sensum sensionẽ non facit, esse intelligendam de obiecto reali terminante sensionem, non de eius specie, quinimò necesse est speciem ad contactum vsque organi peruenire, si fieri sensio debeat; lumen autem in aere est, non vt obiectum terminatiuum visionis, sed vt species ipsum repræsentans; & quamuis habeat etiam secundum se esse reale, tamen non est visibile secundum suum esse reale, sed secundum illud, quod ab eo repræsentatur; quare tangens oculum non impedit visionem. Hoc autem eodem argumento, quo abusus est Aegidius, rectè vsus est Scotus, dicens: si lumen non esset intentio, sed solum haberet esse reale, ergo superpositum oculo non faceret visionem: est enim argumentum validum, dum statuimus lumen mouere oculum, quia si non mouet vt intentio alterius, sed vt res secundum se, ergo est obiectum terminatiuum visionis; tale autem tangens oculum impedit sensionem, quoniam instrumentum sensus debet pati à specie obiecti immediatè, non ab ipsomet obiecto reali.

De instrumento Visus. Cap. VIII.

Sequitur vt de organo dicamus, quod quidẽ breuissimè præstabimus, vt Aristotelem potius, quàm Galenum imitemur: Galenus enim tum de visione, tum de plerisque alijs rebus scribẽs, nesciuit artem medicam distinguere à naturali philosophia; quum enim plurima ad naturalem philosophum attinentia cõstituere potius, quàm exquisitè tractare debuisset; eorum tamen considerationem diligentissimam cum medica arte commiscuit, quod ab alijs quoque Medicis Galeni in scribendo artificium optimè edoctis factum frequenter esse animaduerti: apud Aristotelem verò nihil tale notare aliquis quantumuis liuidus aduersarius eius potest, qui semper à rebus alienis abstinuit; & non modò illa, quæ ad aliã disciplinam, sed etiam quæ ad alium eiusdem disciplinæ librum pertinent, tractare veritus est: quod quidem est manifestissimum in tractatione ab eo facta de Visu, & de facultate visiua; diligentem enim oculi, & constructionis eius declarationem apud Aristot. nullibi legimus, licet oculus ex pluribus humoribus, & pluribus tunicis, alijsque partibus mirabili structura, atque artificio constitutus sit; nihil enim aliud de oculi fabrica ab eo scriptũ habemus, nisi eum aqueum esse debuisse, non quidem aquam purã, sed excessu aqueum: quum enim in 1. cap. 2. libri de Partibus animal. dixerit organa sensuum debere esse similaria, totus autẽ oculus sit corpus dissimilare, Aristoteles præcipuam oculi partem respexit, quæ est humor crystallinus, in quo tanquam in vero visus instrumento species coloris recipitur, & ab anima iudicatur: hunc igitur considerare satis habuit, & dicere organũ visus esse corpus aqueũ; reliquas oculi partes Medicis considerandas reliquit, quum illarum officium non sit videre, sed inseruire crystallino, vt in eo fieri visio possit, aliæ namque ad ipsum protegendum, aliæ ad nutriendum, aliæ ad mouẽdum totum oculum pertinent. Nos igitur Aristotelem imitati, non totam oculi structuram considerabimus, sed quasdam tantum partes, quæ ad id, quod in præsentia quærimus, conferre posse videbuntur; reliqua apud Galenum legi poterunt in lib. 10. de Vsu partium, & in libro ei adscripto de Oculis, & apud Auerroem in 1. Collectaneorũ, cap. 17. & in 2. lib. cap. 15. Substantiam oculi tribus humoribus constare certum est, quorum medius, & inter duos reliquos collocatus crystallinus est, durior alijs, & similis glaciei, sed lucidissimus, non quidem propria luce, sed lumine extrinsecus recepto; post hunc positus est in parte oculi posteriore humor vitreus, qui mollior est, & substantiam habet minus consistẽtem, & multò maior est crystallino; nam vt ego iudicare videns potui, est fortasse quadruplo, vel etiam quintuplo maior; sed maximè clarus, & albus, & in hoc manifestissimũ est, deceptum esse Galenum, qui in lib. 10. de Vsu partium dixit huius colorem esse subnigrum, veluti si quis parum nigri cũ multo albo commiscuerit; ergo enim apertissimè vidi vitreum hunc humorem nihil habere nigredinis, nec minus crystallino album esse non tamen ita solidum, sed molliorem, & fluentem, vnde appellatus est vitreus, ad similitudinem vitri liquefacti; deceptus etiam in eo est Galenus, quòd dixit huius humoris officium esse, vt ex eo crystallinus nutriatur, hoc enim

enim falsum esse ostendemus loco suo. In anteriore autem oculi parte est tertius humor vocatus aqueus, seu albugineus, qui vnà cum spiritu misso à cerebro per opticos neruos implet anteriorem pupillæ partem, & crystallinũ defendit, prohibetque à contactu corneæ, quæ sua duritie ipsũ lædere potuisset. Tunicas tres habet oculus, quarum extima ob suã duritiem σκληρότης dicitur. sed in anteriori parte oculi vocatur cornea, quę durior quidem est, sed transparentior, vt per eam lumen ad humores oculi ingredi possit: secunda tunica vocatur χοροειδὴς & colorata est colore subnigro, & in parte oculi anteriore vocatur vuua, nec totam pupillam operit, sed in medio pupillæ loco est perforata, vt per illud foramen ingredi lumen & colores possint: tertia, & intima tunica retina appellata, constare videtur ex ipsãmet cerebri substantia, nec totum oculum circundat, sed desinit in maximo crystallini circulo, vbi degenerare videtur in tenuem illam & luminosam membranam, araneam telam vocatam, quæ totum crystallinum operit, & separat tum in parte anteriore ab aqueo humore, tum in posteriore à vitreo. De his, ac de alijs ad oculi structuram pertinentibus si quis plura videre cupiat, legat Galenũ, & Auerroem in memoratis locis: nunc enim satis nobis est statuisse solum crystallinum esse verũ instrumentum visus, cæteras verò oculi partes eius ministras esse, quarum aliquas postea considerabimus, quum de modo, quo visio fit, verba faciemus, nempe illas, quæ ad rem facere videbuntur, reliquas verò dimittemus.

An lumen requiratur ad medium, an ad colorem illuminandum, opinio Auempaces, & argumenta. Cap. IX.

HIs declaratis, considerandum nobis proponitur id, de quo interpretes Arist. maximè controuersantur, quę sit luminis necessitas in visione secundum Aristotelem: quum enim fieri visio nequeat sine lumine, quæritur cuius gratia sit necessarium lumen, an ad illuminãdum perspicuum medium, an ad illuminãdum obiectum colorẽ. Fuit opinio Auempaces, quam considerat Auerroes in Commẽtario 67 lib. 2. de Anima, quòd lumen sit necessarium, non propter medium, sed propter solum colorem, vt faciat colorem esse actu motiuum perspicui, quia non esset actu motiuus, nisi esset illuminatus; quam eandem sententiam tuetur Auicenna in 6. Natural. Nitebatur Auempace, vt refert Auerroes tali argumento: Lumen, & color specie non differunt, atqui omne recipiens debet carere recepto, ergo perspicuum debens recipere colorem, debet carere lumine, igitur moueri perspicuũ est illuminari, & illuminari est colorari; itaque si color sit illuminatus, est actu motiuus perspicui, & imprimit in eo colorem quatenus ipsum illuminat: ideò dictum illud Aristotelis, color est motiuus perspicui, quod est actu, sic ab Auempace intelligebatur, color est aptus ducere perspicuum de potestate ad actũ, & reddere actu perspicuum; hoc enim facit, dum simul ipsum illuminat, & colorat: quòd si prius illuminatus esse aer statuatur, non poterit à colore moueri, quum color sit de natura luminis, & nihil recipiat se. Alia quoque ratione hoc confirmatur, quam eo in loco tangit Albertus: obiectum cuiusque sensus debet reduci ad aliquam communem naturam, secus enim non esset obiectum vnum, proinde nec sensus vnus; patet autem esse visibile & lumen, & colorem; ergo duo hæc vel reducuntur ad vnam tertiam communem naturã, vel vnum ad alterum; primum dici non potest, vt manifestum est, ergo secundum: atqui non reducitur lumen ad colorem, quia non definitur lumen per colorem, sed potius color per lumen, ergo reducitur color ad lumen, & est visibilis ratione luminis; sic igitur vna est natura visibilis, nempe natura luminis, ad quam reducitur color; ergo ad constituẽdum colorem visibilem est necessarium lumen. Confirmatur hęc opinio ab Auicenna per experientiam; si quis enim sit in aliquo obscurissimo loco, vbi sit foramen, videt per foramen illud externos colores, illi igitur transeunt per aerem tenebrosum, quare non requiritur lumen ad medium illuminandum, sed satis est si colores ipsi in lumine sint; sic enim sunt nobis visibiles etiam per aerem tenebrosum. Addit etiam Auerroes pro Auempace aliud argumentum acceptum ex verbis Aristotelis in contex. 18 lib. 3. de Anima, vbi intellectum agentem comparat lumini, & inquit esse necessarium propter phantasmata, vt ea faciat actu intelligibilia, sicuti lumen facit colores esse actu colores, id est, actu motiuos perspicui; asserit ergo Aristoteles lumen requiri propter colores ad mouendum perspicuum.

Auerrois, & Alberti sententia, & argumenta. Cap. X.

EX altera parte Auerroes contrariam sententiam sequens inquit, lumen esse necessarium, non propter colores, sed propter medium solum, & in eam inductus esse videtur præcipuè à verbis Aristotelis, qui in secundo libro de Anima, in capite de Visu, definiens colorem dixit esse motiuum perspicui illuminati, & definiens lumen dixit esse actum perspicui quatenus est perspicuum, non dixit esse actum coloris; censuit igitur necessarium esse lumen propter solum medium,

non propter colorem. Addit etiam rationem Auerroes ad hoc comprobandũ: color secundum Aristotelem est per se visibilis in secundo modo dicendi per se, ergo nõ accipit à lumine visibilitatẽ, sed eam habet ex sua natura; nã si à lumine fieret visibilis, & motiuus perspicui, nõ esset per se visibilis, sed per aliud. Albertus verò tertiam sententiam sequutus est, & putauit lumen esse necessarium propter vtrunque, ita vt neque medium possit à colore moueri, nisi sit illuminatum, neque color possit mouere medium, nisi illuminatus: & quia de medio clara est sentẽtia Aristotelis, qui dixit lumẽ esse actum perspicui, ipse de colore declarat hac distinctione: color habet duplex esse, vnũ materiale, alterum formale: esse materiale fit per materiæ mutationem à quatuor primis qualitatibus, quę varios in superficie colores producunt, licet ipsæ qualitates non sint de essentia colorum, & ad tale coloris esse non requiritur lumen, est enim color etiam in tenebris, non est tamen aptus ad mouendum medium: esse autem formale habet color à lumine, quatenus lumen iungitur superficiei, & facit colorẽ actu motiuum perspicui, quia sine lumine nõ moueret. Sic igitur necessarium est lumen etiã propter colorem vt motiuum perspicui, idque videtur significasse Aristoteles in contextu decimooctauo tertij libri de Anima, quem antea pro Auempace considerauimus: ideò id, quod Aristoteles dicit, colorem esse motiuum perspicui, interpretans Albertus, inquit esse intelligendum de colore secundum esse formale, sic enim est motiuus perspicui. Ex his igitur patet, rem hanc non carere magna difficultate: sequitur vt ratione duce quid sentiendum sit, inuestigemus.

Vera sententia, & eius declaratio, ac comprobatio. Cap. XI.

IN hac controuersia ego puto lumen esse necessarium, non modò propter medium, & propter colorẽ, vt sensit Albertus, sed etiam propter organum; quod credo non negasse Albertum, quum apertè ab Aristotele proferatur, vt mox considerabo: Ioannes etiã Gandauensis in 2. lib. de Anima, dum pro Auerroe demonstrare nititur lumen non requiri propter colorẽ, sed propter mediũ, fatetur tamen requiri etiam propter organum. Quum igitur tria hæc, de quibus antea diximus, in visione considerentur, obiectum, medium, & organũ, in his omnibus requiri lumen existimo, si visio fieri debeat; hoc enim facit tum colores esse actu motiuos perspicui, & organi, tum oculũ, & medium esse receptiuum coloris: organum enim ob eandem rationẽ debet esse illuminatum, ob quam & medium; nam si medium colores recipit (vt Aristot. dixit) non quatenus aer, nec quatenus aqua, sed quatenus perspicuum, non est autem actu perspicuum, nisi per lumen; oculus verò, vt colores recipere posset, debuit esse perspicuus, vt Aristoteles docet in libro de Sensu & sensilibus, capite secundo; necessariũ est non minus oculo lumen, quàm medio, proinde oculus non recipit colorem, nisi recipiat lumen: huic sententiæ attestatur crystallini humoris natura, & conditio, ipsum enim esse præcipuum visus instrumentum omnes confitentur, est autem maximè perspicuus ac splendidus, quia est de genere illorum perspicuorum, quæ lumen quidem ex se non emittunt, sed si extrinsecus recipiant lumen, splendida fiunt; immò aliqui etiam sunt oculi, qui in tenebris emittunt ex se aliquid luminis, vt oculi leonum, & pardorum, & catorum; sed omnium oculorũ communis conditio est, vt eatenus lucidi sint, quatenus ob externi luminis receptionem fiunt splendidi, hoc enim est proprium illorum perspicuorum, quæ aliquam habent densitatem, & consistentiam, qua retinent receptum lumen, & ex eius constipatione redduntur lucida tanquam alieno lumine. Quoniã igitur oculus debuit esse perspicuus perspicuitate aquea, vt lumẽ recipere, ac retinere, immò & intensius reddere posset, & talem esse humorem crystallinum manifestum est, negari non potest datam esse organo perspicuitatem, vt per receptionẽ luminis possit recipere aliarum rerum colores; est enim communis conditio omnium perspicuorum, vt à lumine fiant actu perspicua, & quatenus talia sunt, à coloribus patiantur: igitur quando Arist. dixit colorem esse motiuum perspicui, quod est actu, & quando dixit lumen esse actũ perspicui quatenus est perspicuum, absolutè perspicuum considerauit: quare hæc non soli medio competere debent, sed etiam organo, si organum quoque perspicuum est. Hoc idem confirmatur ex vsu specillorũ, non enim alia ratione faciunt, vt melius videamus, nisi quia faciunt vt plus luminis recipiant oculi, & ita melius etiam recipiant colores: oculi enim seu propter prouectam ætatem, seu etiam quandoque propter naturalem temperiem habent substantiam terrestriorem, siccescunt enim oculi senum, vt ait Aristoteles in 5. lib. de Ortu animalium, cap. 1. quò fit, vt minus recipiant luminis, & ob id egeant auxilio specillorum, in quibus ob vitri cauitatem vnitur, & concentratur lumen tanquam in puncto, & ita vnitum, ac validum oculos penetrat, & lucidiores reddit, & aptos ad melius colores recipiendos. Legimus autem hanc sententiam clarè apud Aristotelem in libro de Sensu, & sensilibus, cap. 2. vbi dicit (*Videtur autem sicut exterius non sine lumine, ita & interius*) & paulò post inquit (*Quare necessariò est perspicuum, & receptiuum luminis id, quod*

interius oculi est) & idem dicit etiam in lib. 2. de Partibus animalium, cap. 13. Itaque sententia Aristotelis est, oportere non modò externum, sed internum quoq; oculi perspicuum illuminari, si fieri visio debeat; sic enim vtrunque fit actu perspicuum, & aptum vt à coloribus patiatur, quale non esset sine lumine. De colore ostendendum manet, quòd ipsum quoq; illuminari oporteat, si debeat esse motiuus perspicui; hoc quidem satis per experientiam manifestum esse videtur: nam si totus intermedius aer illuminatus esse statuatur, & color sit in tenebris, non videbitur; contrà verò si color sit illuminatus, videbitur ab oculo in spelunca in tenebris existēte & per multum quoque aeris medij tenebrosi: num autem hoc argumento ostendatur, solam coloris illuminationem esse necessariam, vt putauit Auempace, ita vt absq; medij illuminatione visio fieri possit, postea considerabimus: nunc sat est demonstrare visionem absque illuminatione coloris fieri minimè posse, quod quidem prædicto argumento apertè ostenditur: neq; est quòd aliquis dicat fieri non posse, vt toto medio aere existente luminoso, color solus in tenebris sit; hoc enim esse possibile non constituo in præsentia, sed ex mentali tantum abstractione argumētum sumo: dū enim statuimus totū medium esse illuminatum, colorem verò esse tenebrosum, manifestum est, visionem non fieri, dicere autem hoc esse impossibile, & posito medio luminoso esse necessarium vt color quoque sit illuminatus, non est argumentum soluere, sed est fateri necessitatem illuminationis coloris, & visionem fieri non posse, ea sublata. Sed res clarior fiet, si cognoscatur ratio cur ita esse oporteat, hæc autem sumitur à natura coloris, quam antea declarauimus: nam absolutè sumptus color oritur ex condensatione perspicui, sed color non splendens, de quo in præsentia loquimur, oritur ex ea perspicui condensatione, quæ fit per admistionem opaci, cuiusmodi est mistorum corporum color, qui fit quidem ex commistione elementorum quatenus sunt perspicua, & opaca, immò etiam lucida; ignis enim est lucidus, aer perspicuus, terra opaca, aqua & de p̄spicuitate & opacitate participans; attamē quia elemēta per mistionem proprias naturas amittunt, ignis quamuis in misto sit condensatus, desinit esse splendidus, vel si quid splendoris ex igni seruatur, id exiguum est, quale est in illis, quæ noctu splendent; iure igitur hi omnes colores vocantur offuscata lumina, seu extincta per admistionem opaci, quæ facit ne luceant, sed sint absolutè colores. Quoniam autem primum visibile, & per se visibile est lux, quæ est color splendens, color autem non splendens visibilis est per participationem lucis, proinde secundariò visibilis; omne autem secundariò tale, est tale potestate, nec ducitur ad actum, nisi ab eo, quod est actu tale; color tanquam secundariò visibilis est potestate visibilis sine ope lucis, sicut etiam phantasmata sunt potestate intelligibilia absque ope intellectus agentis, qui est primum intelligibile, vt alio in loco ostendemus: color igitur non est actu visibilis, nisi talis fiat à lumine, quare vt fit actu motiuus perspicui requiritur lumen tanquam species, & imago lucis, quæ est primum visibile: neque satis est id, quod aliqui dicunt, colorem constare iā ex lucido & opaco, proinde in sua natura habere lucem, neque externo lumine indigere: hic enim est cauillus manifestus, color enim deficit à natura lucis, & luminis, & ab his specie differt, licet oriatur ex lucido, & opaco, neque potest appellari lux, vel lucidus, nisi cum additione, lux offuscata, seu lux extincta, quæ non amplius splendet, nec potest amplius fungi officio lucis, quum desierit esse lux, & in colorem non lucentem degenerauerit; eget igitur lumine producto à lucido actuali, si debeat mouere perspicuum, nam actuale lucidum est, per se motiuum, & alia omnia sunt motiua per illud. Præterea, certum est proprium coloris subiectum esse ipsum perspicuum, nam in perspicuo interminato recipiuntur colores spiritales, qui sunt species colorum realium: in perspicuo autem terminato reales colores recipiuntur, non enim haberent colorem corpora, nisi ex perspicuo constarent; ergo eiusdem est rationis vtrunque perspicuum: & sicuti interminatum non potest spiritalem colorem recipere, nisi sit illuminatum; ita neque terminatum potest habere colorem motiuum perspicui, nisi iunctum habeat lumen: hoc autem confirmatur, quoniam maius, ac nobilius est agere, quàm pati, & plura requiruntur vt aliquid possit agere, quàm vt possit pati; ergo si perspicuum interminatum requirit lumen vt fiat receptiuum colorum, magis debet perspicuum terminatum requirere lumen, vt per suum colorem possit mouere perspicuum interminatum; ita vt tum interminatum perfici à lumine oporteat, vt à colore pati possit, tum color, qui est in perspicuo terminato, debeat perfici à lumine, vt possit agere in perspicuum interminatum. Ex his igitur patet, necessarium esse lumen & propter medium, & propter organum, vt hæc tanquam perspicua colores recipere possint; & maximè etiam propter colorem, vt possit mouere perspicuum: quia id, quod est motiuum per naturam alterius, quod in eo genere est primum, non potest mouere, nisi ope illius. Alia multa ad plenam huiusce rei declarationem dicenda essent, sed ne eadem frustra repetantur, hæc postea in argumentorum solutione opportunius considerabuntur.

Solutio argumentorum pro Auempace adductorum. Cap. XII.

Reliquum est, vt ad maiorem veritatis declarationem consideremus, quantum roboris habeant argumenta omnia prius adducta, tum pro Auempace,& Auicenna, tum pro Auerroe. Primum erat Auempaces argumentum ab Auerroe relatū, quod deducebatur ex eo fundamento, lumen & color specie nō differunt. Ad hoc respondens Auerroes nō satis habet id fundamentum negare, sed etiam efficaciter probat lumen,& colorem differre specie. Primum quidem sumit argumentū ab experientia; videmus enim in transitu nubiū parietes colorari colore herbarum, quod nō fieret, nisi prius in aere color ille reciperetur; atqui iam erat prius illuminatus aer, ergo lumen non est color, quia si esset color, non posset aer illuminatus recipere alium colorem: sic etiam lumen Solis transiens per vitrum coloratum colorat parietem illo eodē colore, quare prius in aere luminoso color ille recipitur: hoc autē Auerrois argumentum probat contra Auempacē tum inexistens in aere lumen non impedire receptionem colorum, tum differre specie colorem,& lumen; quia obiectum receptibile, licet in suo receptiuo receptum vt aduentitium nō impediat receptionem aliorū eiusdem generis, nam prima materia habens formas elementorum recipere animam non prohibetur, tamen non potest ita in illo inesse, vt sit ratio recipiendi; quum enim non inficietur Auempace colorem vniuersè sumptum esse adæquatū receptibile respectu perspicui, imò hoc dicere cogatur, dum ait lumē & colorem esse idem specie, ideò dum per experientiam ostendimus aerem illuminatum ita recipere colorem, vt lumen sit ratio recipiendi, quia nō reciperet aer colores, nisi esset illuminatus, demonstramus non esse idem specie lumen & colorem; quia si essent idem, sequeretur aliquid esse rationem recipiendi seipsum, quod nullo modo esse potest. Quoniā ergo falsum est assumptum illud, color,& lumē sunt idem specie, non sequitur id, quod inde colligebat Auempace, aerem recepturum colores debere carere lumine; imò ex huius consequentis falsitate clarissima per experientiam cognoscitur falsitas illius assumpti. Probat etiam Auerroes hoc idem argumento sumpto à definitionibus: illa enim quæ diuersas habent definitiones, specie, atque essentia differunt; at color definitur esse extremitas perspicui terminati, lumen vero actus perspicui interminati; differunt ergo specie. Ex his ergo infert Auerroes, non oportere illud, quod mouetur à colore, esse non luminosum, sed oportere esse non coloratum, quia nihil est ratio recipiendi se; & in hoc rectè sensit, & eius solutio meo quidē iudicio optima est. Auempace verò errauit, putans lumē requiri propter solum colorem, non propter medium, ideò neque rectè est interpretatus definitionem coloris ab Arist. traditam. nō enim dixit Aristot. colorem ducere perspicuum de potestate ad actum, & facere actu perspicuum, sed dixit esse motiuū perspicui, quod iam sit actu, est igitur prius actu perspicuum per lumen. posterius verò vel rēpore, vel saltem natura est mobile à colore. Ad secundum argumentum ab Alberto adductum respondeant Auerroistæ, qui negant lumē requiri propter colorem: ego enim arbitror totū esse concedendum,& assero primum visibile esse lucem, ideoque omnes nō lucentes colores fieri visibiles per lumen, quod est imago, seu species lucis, vt prædiximus. Ad tertium, quod Auicenna sumebat ab experientia, dico probari quidem illo argumento, necessarium esse lumen propter colorem, quia iam cōcessimus non posse perspicuum moueri à colore non illuminato, at non probari ipsum non requiri propter medium; dico enim eam esse luminis naturam, vt receptū in superficie corporis terminati subeat quodāmodo conditiones lucis, & illuminet perspicuum medium: quādo igitur color est illuminatus, videtur ab aliquo existēte in spelunca tenebrosa, quia lumen illud colori adiunctum illuminat totū illum aerē ad ipsos vsque oculos videntis: quāquam enim non ita illuminat, vt faciat aliorū colores videri, tamen tātum illuminat, quantū satis est ad visionē illius coloris, cui iunctū est: sic etiam illa noctu lucentia, de quibus loquitur Arist. in contex. 72. lib. 2. de Anima, vt oculi catorū,& leonū,& noctilucæ,& alia huiusmodi, ideò videntur noctu, quia illuminant aerem satis pro ipsorum visione, licet nō satis pro visione aliorum circumstantium colorum: ideò annotandum summoperè est, Arist. in memorato loco satis pingui Minerua illa noctu lucētia considerare: quum enim vera ratio cur noctu videantur, sit quia illuminant sibi aerē, tamē Arist. concedit ea videri in tenebris,& sine lumine, quoniam non erat ibi eius consilium exquisitè docere illa, quæ ad visionem pertinent, sed quantum satis erat ad facultatem visiuam declarandam: ideo satis habuit ibi sumere, colores saltem sine lumine videri non posse, quasi lux non sit color, id enim fecit, ne lumen cum colore confunderet, ita vt idem esse crederetur: at in lib. de Sensu & sensilibus, vbi exquisitius de visione loquitur, apertè dicit lucem videri vt colorem. Ad argumentum igitur Auicennæ dico aerem illum, qui in spelunca est, esse quidem tenebrosum ratione aliorum colorum, qui sunt ibi in tenebris, quia non est in eo tantum luminis, quantum ad illos illustrandos requireretur, sed vocari posse illuminatum ratione illius

tantum

tantum coloris, qui extra speluncā illustratus esse statuitur, quoniā aer ille ab illo ipso colore illuminato illuminatur: & quāuis color ille, & lumen illi iunctum moueat tanquam obiectū vnum, tamen secundum naturam prius mouet illuminando, posterius verò coloris speciē imprimendo; quia sicut natura lucis naturam coloris præcedit, ita in perspicuo lumen præcedit natura speciē coloris; nunquam igitur videtur color sine illuminatione perspicui, quod inter colorem, & oculos mediū est. Quartum argumentum nobis nō officit, proinde omnino concedendum est; eo enim nil aliud ostenditur, quàm colorē non posse mouere nisi sit illuminatus, & hoc asserit apertè Arist. in illo contextu 18. libri 3. de Anima. Auerroes tamē, qui omnino negat esse necessariū lumen propter colorem, nititur hoc argumentū soluere, & inquit comparationē illam intellectus agentis cum lumine in visione non esse intelligendam secūdum omnia, sed in hoc solum, quòd sicuti necessarium est lumen ad visionē, ita necessarius est intellectus agēs ad nostram intellectionem; in eo autem (inquit) sunt dissimilia, quòd intellectus agens est necessarius ad illuminanda phantasmata, at lumen nō est necessarium ad illuminandos colores, sed ad solum medium illuminādum. Hæc tamen Auerrois solutio vana est, quoniam Aristoteles nō modò dicit necessarium esse intellēctum agētem ad intellectionem, sicuti lumen ad visionem, sed modum etiam exprimit, in quo hanc similitudinem consistere arbitratur: dixerat enim dari intellectum, qui omnia fit, & dari alterū, qui omnia facit, nam intellectus agens facit de intelligibilibus potestate actu intelligibilia, & ita apertè inquit eius officiū in obiectis phantasmatibus esse cōstiturum; deinde verò hoc declarans ait (*Vt habitus quidam, quale est lumen, facit enim lumen potestate existentes colores actu colores*) asserit ergo intellectum agentem iungi phantasmatibus tanquam formā, & habitum, & in hoc dicit ipsum esse similem lumini, quia lumen quoq; est habitus, & forma, quæ iuncta coloribus, facit eos esse actu, qui prius erant potestate, qui enim erant potestate motiui, fiunt actu motiui: non debet ergo in hoc Aristoteles de coloribus, ac de lumine falsum dicere, quia non vtitur eo exemplo tanquam ficto ad rei declarationem, sed tanquam vero: asseuerantet enim hoc de colore pronuntiat, & nisi de colore verum sit, non declaratur illa comparatione, quomodo intellectus agens facit intelligibilia: argumentum igitur est validum, & solutio Auerrois vana est.

Solutio argumentorum Auerrois. Cap. XIII.

Expendenda manent duo Auerrois argumenta, quibus ostendere nitebatur lumen non propter colorem, sed propter solum medium requiri, quæ difficilia sunt, & magnum negotiū facessere videntur. Alterum sumebatur ex Aristotele in 2. lib. de Anima, in cap de Visu, vbi definiens lumē vt ad visionem confe rens, nil aliud dixit, quam esse actum perspicui quatenus est perspicuū; non dixit esse actū coloris, quo perficiatur color: imò etiam colorē definiens, dixit esse motiuum perspicui actu, nulla facta luminis mētione: cēsuit ergo colorē esse per se motiuū perspicui absque ope luminis. Ad hoc argumentum varia dicuntur à sectatoribus contrariæ opinionis. Quidam dicunt lumē propriè iungi perspicuo non colori: nā perspicuo iungitur formaliter, quia imbibitur in tota eius substantia tanquā forma reddens ipsum actu; colori autem iungitur non formaliter, sed obiectiuè, non enim facit colorē esse colorē, siquidem etiam in tenebris est color, sed facit esse obiectum motiuum perspicui: ob id Aristoteles lumen in solo perspicuo, non in colore considerauit. Sed hæc responsio mihi non satisfacit, neq; difficultatem tollit: quum enim Aristoteles ibi non alio modo colorem consideret, quam vt visibilē, proinde sub ratione obiectiua, quum ipsum definiens dicat esse motiuum perspicui; ad constituendam autem in colore rationem obiectiuā requiratur lumen, ergo declarans quomodo color sit motiuus perspicui, debuit omnino facere luminis mentionem, si est motiuus per lumen. Præterea negari non potest iungi lumen colori formaliter: quamuis enim lumen in colore habeat rationem obiecti motiui respectu perspicui, quia cōstituit obiectum motiuū; tamen respectu ipsius coloris non habet nisi formæ rationē: quicquid enim alicui iunctum cōstituit ipsum in tali esse, id facit vt forma illius quatenus talis, hoc enim est officium formæ; lumen autem iunctū colori constituit ipsum in esse obiectiuo; ergo est forma illius considerati secundum illud esse obiectiuum; hoc asseruit apertè Aristoteles, tum de ipso lumine respectu colorum, tum de intellectu agente respectu phantasmatum, quem locum antea considerauimus: nulla igitur ratio apparet, cur non debuerit Aristoteles dicere lumen esse necessarium colori, vt color sit motiuus perspicui: quare argumentum viget. Rectior esse videtur Alberti responsio, qui dicit Aristotelem ibi sumere colorem secundum esse formale, & vt visibilis est, ideoque statuere ipsum iam illuminatum, sic enim est motiuus perspicui: quam sententiam videntur sequentia Aristotelis verba significare, statim enim subiungit (*Quare non est visibilis sine lumine*) quæ magis videntur ad colorem referri, quàm ad perspicuum; de colore namque colligit Aristoteles ipsum non esse motiuum sine lumine, & videtur esse illatio à posteriore ad prius

prius,ex eo enim quòd est motiuus perspicui, infert conditionem eã necessariam ad mouendũ;quasi dicat,est motiuus perspicui,ergo debet esse illuminatus. Attamẽ quia Aristoteles occasionem inde sumit loquẽdi de lumine, & declarandi eius naturam,& statim ipsum definiens vt ad visionẽ relatum, inquit esse actum perspicui quatenus est perspicuum, neq; dicit esse actum coloris vt visibilis,neq; vllam coloris mentionem facit, non videtur hæc Alberti solutio,nisi quid aliud ei addamus,difficultatẽ tollere. Ego igitur dicam, in quo huius argumenti solutionem constitutam esse existimẽ. Certum est,Aristot. eo in loco per lumen non intelligere lucem ipsam,quæ inest in corpore lucido,quũ hanc in contex. 69. tetigerit vt causam luminis in perspicuo:nomine igitur luminis nil aliud intellexit, quàm id quod à luce producitur in perspicuo; hoc autem est necessarium medio,quod supponitur esse perspicuũ interminatum,sed non est necessarium colori amplè accepto, & prout color est; nam color quatenus est color,& visibilis vt quod,amplectitur etiam lucẽ, & hæc est motiua perspicui absque externo lumine:at perspicuum semper eget lumine externo, quo illuminetur, vel ab ipsomet obiecto colore,vel ab alio lucido;illuminatur autem à colore,tum quando est color lucens,tum quando non est quidem lucẽs,sed est ab alio illuminatus, vt quando alicuius rei color à Sole illustratus cernitur ab aliquo existente in spelunca obscurissima,quia color ille illuminatus illuminat sibi medium,sicut antè dicebamus: quoniam igitur non omnis color eget illustratione externa, siquidem lux nullo illuminante indiget, non posuit Arist lumen in definitione coloris: & quoniam in acceptũ lumen est necessarium omni perspicuo, si per ipsum visio fieri debeat,& ipsi quoque lumini est necessarium perspicuum tanquam propriũ eius subiectum, in quo solo recipitur, colori autem adhæret vt lux potius,quàm vt lumen, quia in corpore terminato receptum lumen fit instar lucis visibile vt quod,& fungitur officio lucis,quum illuminet medium; ideò Aristoteles lumen definiuit per perspicuum tanquam per eius subiectum, non per colorem: attamen dum statuimus colorem esse tenebrosum,ita vt neque ex se luceat,neque ab alio illuminetur, manifestum est, ipsum non esse visibilem,nec motiuum perspicui: ideò rectè Albertus dicit Aristot. in definitione coloris accepisse colorem secũdum esse formale, hoc est, lucentem vel ex se, vel ab alio; nisi enim eiusmodi sit, non est motiuus: hoc autem ipsemet Aristot. declarat,quando ex definitione coloris colligit ipsum non esse motiuum sine lumine, & subiungit omnem cuiusque rei colorem in lumine visibilem esse,quod est inferre conditionem necessariam ad visibilitatem coloris, nec potest intelligere nisi eõditionem ipsius coloris;quare acceperat colorem secundum esse formale. secus enim non posset inferre non esse visibilem sine lumine: nec potest aliquis dicere, Aristotelem id colligere,nõ vt conditionem coloris mouentis, sed solius perspicui patientis; etenim patientis aptitudo est quidem necessaria mouenti vt moueat,sed non vt sit motiuum; ignis enim non vrit, nisi rem aptam vri,attamen est per se vstiuus,etiãsi nihil ei adsit, quod vratur; Aristot. autem ibi non considerat colorem vt actu mouentẽ,sed vt motiuum: quia si consideraret vt mouentem, vtique dicere possemus, ipsum non posse mouere,nisi perspicuum aptum moueri, hoc est,illuminatum;sed quum consideret vt motiuum,non est ei necessaria patientis conditio, quia etiam sine hac non desinit mouens esse secundũ se motiuum, etiamsi nihil ab eo moueatur;itaque non considerata conditione patientis,colligit Aristoteles conditionem in colore requisitam, si debeat esse motiuus; quare accipit colorem secundum esse formale, & illatio,quam facit,est à posteriori ad prius,ex eo enim quòd est motiuus, infert ipsum esse in lumine,tanquam conditionem, per quam est motiuus. Solutio igitur argumenti est in hoc constituta: lumen accipi potest duobus modis; vel enim vt communiter amplectitur tam lucem,quàm lumen, hoc est,vt est visibile seu vt quod,seu vt quo;vel solũ vt visibile vt quo, & ratio visibilitatis à colore distincta: priorẽ quidẽ modo est necessariũ & medio,& colori; quia color nõ potest mouere perspicuum,nisi luceat vel luce propria, vel lumine accepto ab alio;vt quando lumen Solis in pariete receptũ fit visibile & vt quod,& vt quo, quũ & ipsum per se visum moueat, & faciat vt color moueat;secundo autem modo acceptum soli medio est necessarium,tale namq; lumen, quod non sit visibile,nisi vt quo,non datur nisi in solo perspicuo interminato; Aristoteles autem in 2. lib. de Anima,in cap. de Visu,hoc solùm respexit, quoniam ad declarandam per suam operationem facultatem visiuam, voluit tria illa distinguere, obiectum, medium, & organum; ideò considerans lumen colori adueniens subire rationẽ coloris, & fieri visibile vt quod,nempe vt colorem quendam, quia omne visibile est color, accepit ipsum tanquam visibile tantummodo vt quo, & vt actum perspicui, proinde vt conditionem perspicui, ne ipsum cum colore confunderet; hoc enim satis ei fuit ad declarandam ex sua operatione facultatem animæ visiuam: per hoc tamen non stat,quin absolutè sumptum lumen,sit necessarium colori;nam color ille, qui non est lux, non potest mouere perspicuum,nisi ab aliquo lucido illuminetur. Alterum Auerrois argumentum erat: si color fieret visibilis per lumen,

lumen, ergo non esset per se visibilis, quod aduersatur Aristoteli, & communi omnium opinioni, qui dicunt colorem esse per se visibilem iuxta secundum modum dicendi per se. Ad hoc ego puto negandam esse consequentiam: potest enim aliquid alicui competere per se, id est, essentialiter, non tamen absque auxilio & ope alterius, vt eclipsis competit Lunæ per se secundo modo per terræ tamen interpositionem tanquam causam, & hoc idem in pluribus accidentibus notare possumus, quæ subiectis suis insunt per externas causas, tamen insunt per se, & in suis definitionibus subiecta accipiunt. Præterea Aristot. in 2. lib. de Anima dixit, sensilia communia esse sensilia per se, quum enim sensum moueant per species proprias, dicuntur per se sentiri; non mouent tamen sensum, nisi auxilio sensilium propriorum, hoc est, nisi eorum species cum speciebus sensilium propriorum coniunctæ ad organum sensus deferantur, quia necessarium est, vt sensilia propria prius moueant saltem natura: ergo dicendo aliquid alicui per se competere, non excludimus omne externum auxilium. Ad huius autem rei veritatem plenè declarandam plurimum confert distinctio illa duplicis primitatis, qua Logici vti solent in libris Posterioribus Analyticis: dicunt enim propositionem posse duobus modis dici primam, & immediatam, vno modo primitate subiecti tantum, altero modo primitate causæ, quæ habet necessariò coniunctam etiam subiecti primitatem: quare maior primitas, & immediatio hæc est, quàm ratione subiecti tantummodo: conclusio enim demonstrationis est prima, & immediata ratione subiecti solùm, quia si sumitur affectionis subiectum primum, nullum est subiectum prius, cui illa affectio insit; at ratione causæ non est immediata, neque prima, quia causam mediam habet, per quam demonstratur: principia verò demonstrationis sunt vtroque modo prima, & immediata, vt in libris nostris de Propositionum necessitate declarauimus: si hæc vera sunt, igitur competere aliquid alicui per causam mediam, non facit quin competat ei per se, quum accidentia propria competant suis subiectis per se, tamen per causam mediam, & plura etiam per externam; imò apud Aristotelem neque alicui competere per aliud subiectum medium, cui priori competat, impedit quin competere possit per se, siquidem sensilibus communibus per se competit vt sensilia sint, sunt enim sensilia per se, tamen non sentiuntur nisi per sensilia propria, quibus prioribus sensilitas competit: ergo multò magis per se sentiri dicetur illud, quod non per subiectum aliquod prius dicatur sentiri, sed solùm per aliud tanquam per causam, & rationem sensilitatis; tale autē est color respectu luminis; dicimus enim colorem esse visibilem per lumen, non tamen vt per subiectum prius, id est, quod prius sentiatur, constat enim lumen non esse per se visibile, dum sumitur vt à colore distinctum, sed solum esse rationem visibilitatis, id enim quod videtur vt quod, est color, non lumen; quinimò ipsamet lux, si est visibilis vt quod, est quatenus color, & ipsummet lumen in corpore terminato iunctum colori fit visibile vt quod, quatenus subit rationem coloris; illud enim quod propriè dicitur videri, & visum terminare per speciem propriam, est color; quare dicendo colorem esse visibilem per lumen, non tollimus, quin color sit per se visibilis, color enim est primum subiectum visibilitatis vt quod, lumen verò prout à colore distinctum consideratur, non est per se visibile vt quod, sed est solùm ratio visibilitatis: sic igitur patet non tantum roboris habere argumenta Auerrois, quantum habere videntur.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI DE VISV.



LIBER SECVNDVS.

De modo, quo fiat visio, opinio Democriti, & eius confutatio. CAP. I.



OMNIA, quæ hactenus dicta sunt, ad declarandã Arist. de visione sententiam pertinuerũt: sequitur vt aliorũ quoque hac de re opiniones perpendamus, & cũ Arist. sententia conferamus, & eã ab aliorũ obiectionibus vindicare nitamur. Certum est, si debeat fieri visio, oportere rem visam cum vidente coniungi, vt etiã Galen. considerat in 7. lib. de placitis Hippocr. & Platonis: oportet igitur vel aliquid ab oculo egredi, & ad rẽ visam trãsire, quæ Platonis, & Galeni opinio fuit; vel aliquid à re visa procedens, ad oculũ progredi, & in eo recipi, quę fuit Arist. opinio à Galeno efficaciter impugnata: videtur etiã ad hunc modũ redigi opinio Democriti, quã refellit Arist. in lib. de sensu & sensilibus, cap. 2. quæ nunc à nobis breuiter consideranda est. Putauit Democritus visionẽ fieri per receptionẽ quidem speciei in oculo, non tamẽ in ipsa oculi substantia intiorsũ, sed in superficie, apparet enim in oculo impressa imago alterius tanquã in speculo: quum enim superficies oculi sit læuis, ac tersa, recipit imagines rerũ præsentiũ, quò fit, vt quisq; cernat imaginẽ suã in oculis alterius: dicebat ergo Democritus, nos ideo videre, quia habemus aliarũ rerũ imagines in superficie oculorũ. Hanc sententiã impugnat Arist. considerando quid sit illa imago, quã in oculis aliorũ intueri solemus; ea namq; nihil aliud est, quàm refractio speciei tanquã in speculo, quoniam superficies oculi instar speculi tersa, ac læuis est. hãc igitur imaginẽ (inquit Arist.) in oculo habere nõ est videre, sed videri ab alio, nõ enim ille videt, qui in oculis habet imaginẽ, sed alius, qui imaginẽ in oculo alterius intuetur; refracta enim imago in oculo illius reflectitur ad oculũ alterius, qui ita eã videre dicitur, tanquã imaginem suã à superficie oculi alterius refractã: quòd si refrangi in oculo imaginẽ esset eam videri, ab illo met, in cuius oculo refrangitur, sequeretur (inquit Arist.) omnia tersa, ac læuia, in quibus imagines refranguntur, esse videntia; igitur etiã speculum videret, si hoc modo visio fieri diceretur. Quamobrẽ dicendum est, eã reuera non esse receptionẽ speciei in oculo, sed esse speciei refractionẽ à superficie oculi: vera autẽ speciei receptio est illa, quæ ab Arist. ponitur, qui dicit speciẽ recipi in ipsa oculi substantia intrinsecus; ea namq; aquea est, & perspicua, & aliquãtum densa, ita vt recipere speciem coloris, ac retinere possit, vt ab inexistẽte facultate animę iudicetur, & ita sẽtiri, & cognosci dicatur: hæc enim est Arist. opinio, quæ in præcedẽte libro fuit à nobis diligẽter considerata, & declarata.

Argumenta Galeni contra sententiam Aristot. Cap. II.

GAlenus verò & in 7. illo de Hippocr. & Platonis decretis & in 10. de vsu partium, & in libro ei adscripto de oculis, aduersus hanc Aristotel. opinionem acriter inuehitur, & pluribus vtitur argumentis, quorum primum est: Si visio fieret per receptionem speciei in oculo, non posset rerum magnitudo videri, quum enim per foramen pupillæ debeant omnia visibilia in oculum ingredi, idque sit valde paruum, qui fieri potest, vt per illud magnitudo magni montis ingrediatur? Præterea, (inquit Galenus) eadem montis ma-

tis magnitudo videtur simul à pluribus, ergo oporteret eandem transire eodem momen to ad oculos innumerabiliū animalium, quod ne excogitabile quidem est. Sumit etiam argumentū ex ea visione, quæ in speculis fit, & inquit: dicere quidem potest Arist. colorem refrangi in speculo, & ad videntis oculum reuerti; at magnitudo, & figura quomodo videntur in speculo? dicere namque eas refrangi vanum est, quia nō possunt hæ frangi in speculo, & ad oculum retrouerti, quum consistant in quadam concinnitate partium, & integritate totius, quā frangi nec dicere, nec imaginari possumus. Vtitur etiam Galenus ipsamet Aristot. confessione, qui in 3. Meteorolog. dum agit de area, iride, parelijs, & virgis, inquit fieri refractionem visus, seu radiorum visualium, & ita fatetur visionem fieri per radiorum emissionē ab oculo ad rem visam: & ibi in cap. 3. rationē afferens cur Antiphon quidam cernebat ante se imaginem suam in aere tanquam in speculo, causam esse inquit, quia ob visus debilitatē visuales radii in propinquo aere frangebantur, fiebatque illi aer tanquam speculum, à quo radij visuales ad eum reflectebantur: in his igitur omnibus declarandis (inquit Galenus) Aristot. sua dimissa opinione vsus est opinione Platonis, quia suam tueri non est ausus. Notat etiā Galenus Aristot ibi dicere, nihil referre, an dicamus visionem fieri per egressum radiorum ab oculo ad rem visam, an per progressum speciei à re visa ad oculos: quod idem nos legere apud Aristot. possumus in calce 1. cap. lib. 5. de Generat. animal. quum enim aliqua ad visum attinentia considerasset, postea fatetur nihil referre, an egressione radiorum fieri visionem dicamus, an receptione specierum: inquit ergo Galenus Aristot. vidisse suæ opinionis absurditatem, & cognouisse eam defendi non posse, neque illis, quæ apparent, accommodari: ideoque nos hoc cauillo elusisse, dicendo nihil referre, an hoc modo, an illo visionem fieri dicamus; quippe opinionem mutans, & ad alienam sententiam confugiens, illaque vtens, nec tamen fateri volens se mutare sententiam. Hæc sunt, quæ à Galeno aduersus Aristot. adducuntur.

Platonis, & Galeni opinio, & eius declaratio. Cap. III.

SVam autem hac in re sententiam proferēs Galenus inquit visionē fieri per radiorum emissionem ab oculo ad rem visam, quæ Platonis in Timæo opinio fuit, & eam declarare multis verbis nititur: ego tamen fateor me illam plenè assequi mente nunquam potuisse, nullum enim eius sensum inuenio, qui non sit absurdus, & omnino absonus rationi; referam igitur quid ex Galeni verbis colligere de eius sententia potuerim, postea sensus omnes, qui illi attribui possunt, diligenter cōsiderabo. Inquit Galenus primū totius sensus instrumētum esse cerebrum, & ab eo vim sentiendi cū alijs partibus communicari per neruos, qui ab ipsamet cerebri substantia deriuati tanquam propagines quædam videntur, sed in duriorē materiam aliquantum degenerare: neruos autem visioni inseruientes, qui optici vocantur, in hoc differre inquit ab alijs omnibus, quòd optici mollissimi omnium sunt, & omnium etiā maximi, quippe qui soli inter omnes neruos caui, & perforati esse debuerunt: quod quidem ampliorem magnitudinem postulauit, quia per hos oportet spiritus animales à cerebro ad oculos deferri; per alios verò sensorios neruos ipsa quidem sensibilis facultas ad alia membra trāsmittitur, at non ipsamet animalium spirituum substantia, sed per solos opticos: hinc colligi ait magnam huius sensus nobilitatem inter omnes alios, quum in eo tantū studium natura posuerit, eique tot, & tantas prærogatiuas largita sit: de horum autem neruorum tunicis, & quomodo in ingressu oculi dilatatę migrēt in tres oculorum tunicas, quas antea considerauimus, recēsere prætereo illa, quæ à Galeno dicuntur, quum apud eum diffusè scripta legi possint in lib. 10. de vsu partiū; per cauitatem igitur neruorum opticorū prædictam inquit Galenus magnam spirituum animalium copiam à cerebro ad oculos transmitti, nec solum ad humorem crystallinum, quem esse præcipuum visus instrumentū censetur, sed etiam ad anteriorem pupillæ partem, ita vt totum illud spatium, quod est inter corneam, & humorē crystallinum, plenum sit non modò humore illo albugineo, sed etiam spiritu animali, qui copiosus illuc à cerebro mittitur: quum ergo à magna spirituum animalium copia oculus fiat lucidus, ac splendidus, emittitur (inquit) splendor ille ab oculo ad externum aerem, & ad res coloratas, & ita fit visio per extramissionem; ad hanc conferre dicit medium pupillæ foramen, per illud enim emittitur ab oculo internus spiritus ad aerem externum; & ob hanc eandem causam inquit extimam illam pupillæ tunicam, quam vocant coniunctiuam, non operire totam corneam, quia si totam operiret, eam spiritus perforare, & extramitti non posset. Videns autem Galenus magnam illam absurditatem, quod oportet ab oculo ad cælum vsque emitti spiritum subitò, quum astra momento temporis intueamur; vt hanc euitaret, inquit, non emitti lumen ab oculis ad aerem externum, neque cum eo commisceri, nisi ille sit illuminatus, & ita fieri vt aer externus illuminatus ita commisceatur spiritui ab oculis emisso, vt euadat tanquam internum nobis, & cognatum membrum ad visionem idoneum,

iam enim aer externus recepit aliarum rerũ colores, quippe qui aptus natura eſt ad eos recipiẽdos: quũ ergo aer iam in ſe receperit lumẽ, & colorẽ aſtrorum, ſpiritus viſiuus non ad cęlum vſq; protenditur, ſed ſolum ad circumſtãtem aerem imbutũ coloribus aſtrorum, & cũ eo commiſtus reddit ipſum ſibi ſimilem, ita vt vnũ fiat corpus ex ambobus, per quod tanquã per inſtrumentum animal videt & aſtrorum, & aliarum rerum colores, tãquam in circumſtante aere iam receptos: & hoc idẽ apud Platonem in Timæo apertè legimus; inquit enim ex igni ab oculis exeunte, & aere externo illuminato ab aliquo lucido corpore, vnũ corpus fieri, quod eſt inſtrumentum viſus; hoc ergo idem aſſerit, & declarat Galenus, & putat pulcherrimã eſſe hanc ordinationem, & colligãtiam omniũ partiũ viſui inſeruientium, quod quum vis viſiua ſit in cerebro radicata, cerebrũ mittit neruos opticos ad oculũ, & per eos trãſmittit ſpiritus animales, & his vt inſtrumentis ad vidẽdum vtitur; ita poſtea oculi quoque ad externum aerem mittunt ſpiritus animales, & ſimiliter externo aere vtuntur tanquã inſtrumento ad videndum, ſicut cerebrũ vtitur neruis opticis; nam commiſti cum aere ſpiritus viſiui conuertunt ipſum in ſuam naturam, & inſtrumentum ad viſionem aptũ conſtituunt; ita vt quemadmodum nerui à cerebro emiſſi ſupplementum faciunt cerebro, ita aer externus ſupplementum oculo faciat: ſed notat efficaciter Galenus, ſe non ita intelligere oculũ vti externo aere tanquam inſtrumento, vt intelligebant Stoici, qui dicebant ita vti, vt manus baculo vtitur ad mouendũ; ſiquidem manus vtitur baculo vt inſtrumento externo, & alieno à ſua natura, cui fit reſiſtentia ab illo, quod mouetur extrà; at ſpiritibus animalibus ad aerem emiſſis commiſtus ipſe aer fit inſtrumentum cognatum, ac veluti internũ, cui nulla fit reſiſtentia. Hoc igitur pacto putauit Galenus ſe magnam illam difficultatem ſuſtuliſſe, quomodo tanta poſſit ſpirituum copia oculo ſuppeditari, vt ad omnia circumſtãtia corpora, & ad Cęlum quoque videndum diffundantur; inquit enim non eſſe neceſſarium, vt ſpiritus animalis ad rẽ vſque viſam extendatur, ſed ad aerem ſolum externum, qui cũ illo cõmiſtus eius vices ſubit, & illi ſupplementum facit. Singula quoque elementa ſingulis ſenſibus accõmodans Galenus (quod & Ariſt. facit) aliter tamen, quàm Ariſt. per ſenſus elementa diſtribuit, quum enim Ariſtot. inſtrumentum viſus dicat eſſe aqueum, ipſe igneum eſſe aſſerit, tãquam ſplendidum, & lucidũ propter ſpiritus, quod Plato quoque in Timæo dixit, nam ſi eo modo, quem oppoſuimus; viſio fieri dicatur, oportuit oculũ eſſe igneum, vt lumẽ, & radios ad externum aerẽ emittere poſſet, ſolus enim inter elementa ignis hoc facere aptus eſt.

Sententia Galeni de viſione confutatio. Cap. IIII.

HAec Galeni ſententia, quanquã faciliſſima impugnatu eſt, vt quæ eſt omnino abſona rationi, tamen propter varia, & pugnantia Galeni dicta magnum nobis negotium faceſſit, quum eam plenè intelligere non facile eſſe videatur; quo factum eſt, vt eam plures Medici ad varios ſenſus, vt ipſam tuerentur, extorſerint; nam ſi Galenum præſentẽ haberemus, quem interrogare, & viciſſim reſpondentem audire nobis liceret, magis eius ſententiam aſſequi, & aſſequuti reprehendere, atque impugnare facilius poſſemus: quærendum enim à Galeno eſſet, an ipſam ſpirituum animalium ſubſtantiã egredi ex oculo putet, an ſolum lumen, quod eſt accidẽs; & rurſus an id, qđ exit, ad oculos, iterũ vnà cum coloribus, ac rebus viſis reuertatur, ita vt in ipſis oculis ſentiatur, an potius non remeare amplius ad oculos, ſed in externo aere remanere, & ibi viſionẽ abſolui arbitretur: ſed quũ Galenũ audire hæc declarantẽ non liceat, magnũ ſubire laborem cogimur cuncta hęc ſeparatim confutandi, præſertim quũ ea omnia apud Galenũ legantur, pugnareq; ipſe cũ ſeipſo frequẽter videatur; itaq; aduerſus oẽs ſenſus, tum quos Medici verbis Galeni attribuerint, tum quos attribuere poſſunt, eſt nobis in pręſentia diſputandum in primis quũ Galenus ex viſione magnitudinis aduerſus Ariſt. argumentum ſumat, ex eadẽ nos argumẽto irrefragabili falſam eſſe Galeni opinionem oſtendemus: nam ſi viſus, vt ipſe ait, ad rei magnitudinem videndam extrà porrigitur, ergo in qualibet diſtantia eandem debet magnitudinẽ iudicare, vbicunque enim ea ſit, ipſe eam amplectitur vti eſt; attamen non ita euenit, nam propinquum hominẽ videmus, vt maiorem, remotũ verò vt minorẽ, & aſtra iudicamus multò minoris quantitatis, quàm reuera ſint. At ſecundum Ariſt. manifeſtam afferimus huius diſcriminis rationem; nam eadem res, dũ eſt propinqua, obtuſiorem, & ampliorem angulum linearum viſualiũ in oculo facit, dum autem eſt remota, acutiorẽ, & ſtrictiorẽ; ob id propinqua maior videtur, remota verò minor: at ſi per egreſſum radiorum viſio fieret, deberet in qualibet diſtantia quantitas eiuſdem rei eadẽ videri. Præterea quum radij viſuales ab oculo extra mittantur, dicere Galenus debet, an extra oculum fiat rei viſæ iudicatio, an in oculo, vtrum horum ſenſerit, ego quidem neſcio, quia vtrunque aſſeruiſſe videtur, ſed vtrouis dato, oſtendam eius ſententiæ abſurditatem; iudicationem autem conſiderandam accepi, quia ibi eſſe rem viſam oportet, vbi iudicatur, ſiquidem viſio debet eſſe coniunctio facultatis viſiuæ, cum re viſa, ſeu eius mutatio in rem viſam; quare vel in re

viſa

visa recipitur facultas visiua, vel contra in ipsa facultate, seu in organo res visa recipitur: Gal. quidem in lib. 10. de vsu partium, dum crystallini humoris conditiones declarat, inquit ipsum esse album, clarum, ac splendidũ, quia sic aptus est vt a coloribus immutetur: putat ergo colores in crystallino recipi, & ita visionem fieri per speciei receptionem; immutari namq; est pati, & recipere, agens n. non immutatur, sed immutat, patiens verò immutatur; ideo quidam Medici ita Gal. sniam interpretati sunt, vt Gal. putauerit visionẽ, & emissione, & receptione fieri, nempe lumen ab oculis emitti ad aerem iam luminosum, & cũ illo aeris lumine cõmisceri, deinde simul iunctum vtrunque lumen vna cum colore ad oculũ remeare, & in eo recipi, ac iudicari: in libro quoque de oculis inqt Gal. crystallinum esse album, ac splendidum, vt citò colores recipiat: & in septimo de Hipp. & Plat. decretis, dicit aerem tũc maximè a coloribus affici, qñ est purus, & lucidus; ex quo infert ẽt instrumentum visus lucidum, ac perspicuum esse, vt a colorib. alterari possit, concedit itaque oculum a colorib. pati, & huius veram causam adducit, confirmans ẽt exemplo aeris, quem ideo recipere in se colores dicit, quia luminosus, ac perspicuus est; omne igitur perspicuum est receptiuum colorum, substantia aũt oculi perspicua est, & luminis receptiua, quare ẽt colorum; iure igitur illi ad hoc confugerũt, q ẽt secundũ Gal. fit receptio coloris in oculo, & quidem iudicatio. Attamen hoc pugnat cũ aliis Gal. dictis, & nulla uidetur horũ esse posse conciliatio: nam in septimo de placitis, dum aduersus Aristot. argumentatur, hoc statuit s. sensus, visus, & aliorum sensuum discrimen, q alij sensilia ad se venientia expectant, visus vero per aerem medium ad colores videndos porrigitur; negat ergo colores ad oculum remeare, quia sic quoque visus sensilia ad se venientia expectaret: quod ẽt clarius ex aliis Gal. verbis colligitur: nam postea inde infert, solum Visũ magnitudinem sui obiecti vna cum obiecto ipso comprehendere, quia (vt apertè ibi dicit) fieri non potest vt magnitudo rei in paruã oculi pupillã ingrediatur, quo argumento (vt præ diximus) ibi aduersus Aristot. vtitur. qm ergo secundũ Gal. ita videtur color, vt videtur etiã magnitudo rei coloratæ, magnitudo aũt ingredi oculum non potest, igitur color quoque extra oculum videtur: nam si ad oculum remearet, ẽt magnitudo cũ eo remearet, proinde rueret argumentum Gal. aduersus Arist. quod sumebatur a magnitudine, quam nullo modo in parua pupilla recipi posse Gal. existimauit; igitur color quoque extra oculum videtur, ac iudicatur, idq; confiteri eo in loco Gal. cogitur. Hæc igitur omnia Gal. dicta quisquis perpendens, non fateatur manifestam esse, & insolubilem ipsorum inter se pugnantiam, vel cæcus, vel proteruus, ac pertinax est. Sed ostendamus vtrouis horũ dato, Gal. defendi non posse. Primum quidem, si cum illis Medicis dicamus, Gal. reuera putasse colorem una cum utroque lumine ad oculum remeare, & in eo recipi, iã receptione visionem fieri Gal. confitetur: vnde etiam colligimus sola receptione fieri, non extramissione, quia natura non abundat in superuacaneis, neque facit per plura id, quod æquè potest absoluere per pauciora; igitur nõ opus est emitti lumen ad externum aerem, vt iterũ ad oculum reuertatur; nam fatetur Gal. aerem perspicuum, & luminosum, iam mutatũ esse a coloribus, & eos in se recepisse; fatetur etiam oculum esse eiusmodi, ut queat colores recipere; poterit ergo pati oculus ab aere ita colorato, immo necessarium est ut patiatur, quia patiẽs aptum ad patiendum, & a nullo impeditum, necesse est, vt ab agentis contactu patiatur. Illud verò ad quod aliqui confugiunt, dicentes visionem non intrinsecus in oculo fieri, sed in contactu & superficie oculi, ita uanum est, ut cõfutatione quoque indignum esse videatur, sic enim non in oculo fit uisio, sed extra oculũ & extra corneam; quare non defenditur id qđ Gal. dic: t, receptionem colorum in crystallino fieri, neque ea dicetur remeatio luminis ad oculum, sed extra oculum manet lumen, nisi pertranseat iterum corneam, & ad humorem vsque crystallinum perueniat, non enim de ꝓpinquitate, uel remotione externi luminis q̃stio nunc est, sed de emissione extra oculum, uel receptione intus in oculo: quare æquè extra oculum esse lumen dicitur, si sit in extima tantum superficie corneæ, ac si ab oculo remotissimum sit. Itaque si uerè ad oculum remeare lumen debet, in ipsa oculi substantia ipsum recipi oportet, vbi etiam insita est uis iudicatiua; quare emissio superuacanea fuit. Si uerò extramitti tantum dicunt lumen, nec remeare, sed manere extra oculum in aere una cum colore, ibique fieri uisionem, in maius ab surdum incidunt, sic enim non erit animal ui dens, sed aer, siquidem nulla in animali uisio fit, sed extra animal in aere: dicere aũt colorẽ nõ recipi in oculo fieri tñ in oculo visionẽ, est oĩno absonũ rationi: qm omnis cognitio est coniunctio cognoscẽtis cum cognito, & ipso quoque Gal. confitente necesse est in uisione, uel colorem accedere ad oculum, & in eo recipi, uel contra ab oculo porrigi uisum ad rem uidendam extra oculum: quoniam igitur facultas uisiua, qua animal uidens dicitur, in animali esse debet, non extra, nulla fit uisio manente colore extra oculum, uel solus aer, non animal, ea ratione dicetur uidens. Præterea, experientia docet, emissionem luminis a re lucida facere potius ut ea uideatur, quã ut uideat; illa enim quæ lucent, uisibilia sunt quatenus lucent, ideo etiam oculi catorum quatenus no

ctu

tu lucent, eatenus visibiles a nobis esse dicuntur, at non videntes; nisi ea ratione, qua significatur illam oculi substantiam esse aliis oculis lucidiorem, proinde aptiorem ad recipiendos, & ad uidendos colores. Hoc ẽt manifestè sensui repugnat, ab omnibus enim oculis illuminaretur nocturnus aer, si lumẽ oẽs oculi emitterent; nulla tamen apparet illuminatio facta ab oculis nostris noctu. At verò si tanta sit aduersariorum pertinacia, vt asseuerare cõtendãt emitti ab oculis nostris lumen, negare id saltẽ non possunt, debile admodum lumen esse, cur ergo huic lumini nostro non euenit id, quod aliis omnibus euenire manifestum est? omnia namque parua lumina a magnis luminib. offuscantur, idcirco interdiu non lucent, noctu aũt lucent, & videntur, quia tunc a nullo maiori lumine opprimuntur, Gal. tñ de oculorum lumine, quod debilissimum est, asserit contrarium: interdiu enim dum externus aer a Sole illuminatur, inquit emitti ab oculis nostris lumen, & externo lumini iunctum reddere aerẽ visus instrumentũ idoneũ; quum tñ tunc nullum deberet emitti ab oculis lumen, quum debilia lucida præsente aliquo vehementer lucẽte, lumen non emittant: noctu verò dum a nullo alio lucido illuminatur aer, deberent oculi nostri lumen emittere, & visibiles aliis reddi, quia tunc eorum lumen a nullo maiori lumine offuscatur; sic enim videmus debilia lucida noctu esse uisibilia, quæ interdiu uideri nõ possunt; attamen Plato, & Gal. dicunt nullũ ab oculis lumen noctu emitti, at certè emitti deberet, saltem tantum, quod faceret oculum uisibilem ab aliis, si non uidentem alia: ratio autẽ, quam huiusce rei Plato in Timæo adducit, inanis est, & ab Arist. refellitur in libro de sensu, & sensilibus, cap. 2. Plato enim dicit emissum ab oculis lumen noctu extingui a circumfusis tenebris; hoc autem inquit Arist. vanum esse, quoniam ignis non extinguitur, nisi humido, aut frigido; hæc enim sunt contraria positiua, quæ extinguere ignem possunt, at tenebrę nullam agendi vim habent, quum sint mera priuatio luminis, & in omnibus aliis luminibus experimur etiam debilia lumina a nocturnis tenebris non extingui, quòd si concedatur ab humiditate, vel a frigore nocturni aeris ignẽ, seu lumen ab oculis emissum extingui, cur nõ extinguitur ẽt interdiu, dum pluuia est in aere, & dum aer frigidissimus est, & dũ magna glacies existit, si ergo tunc non extinguitur, neq; noctu extingui debet, & quum ab his contrariis, quæ maximè extinguere ignem possunt, non extinguatur, vanum est dicere ipsum extingui a tenebris, quum tenebræ sint nihil, ꝓinde agendi uim non habeant. Est præterea cõsiderandum, an dicat Gal. aliquid corporeum exire ex oculo, ut ignem, uel spiritum animalẽ an lumen, quod est accidens: dicere quidẽ aperte uidetur corporeũ aliquod egredi, refert n. Plat sententiam, ac uerba in Timæo, qui dicit ignem egredi ex oculis, & cum aere iam luminoso ita coniungi, ut unum ex ambobus corpus coalescat, necesse est igitur, vt secundum Plat. id, quod exit, corporeum sit, quia non fit tertium corpus ex duobus, nisi illa sint corpora, ex aere enim & aliquo accidente unum corpus fieri dicere uanum esset: Plat. ergo sententiam quum ad vnguem sequatur Gal. debet ipse quoque dicere id, quod egreditur, corporeũ esse, idque ipse aliis satis claris uerbis asserere uidetur, nam in illo 7. lib. de Hipp. & Plat. decretis modum, quo uisio fit, declarans inquit spiritum animalem ad circumfusum aerem egredi & cum eo commisceri, & eum sibi similẽ reddere: inquit etiam nostram uisoriam aciẽ spiritali substantia præditam emitti ad externum aerem, & ipsum totum alterare, atque in naturam suam mutare, spiritum aũt animalẽ apud Gal. constat esse corporeum, & ipse etiam aperte dicit esse substantiam spiritalem, id est tenuem, quare hæc uidetur Gal. fuisse sententia, corporeum esse id, quod exit: in libro aũt de oculis rationem afferens, cur extima pupillæ tunica, quam coniunctiuam uocant, nõ totã pupillam operiat, inquit, si totam operiret, spiritus egrediens eam perforare non posset, ego quidem non uideo, cur ob eandem rõnẽ non uiderit Gal. ẽt corneam debuisse esse perforatã, ut spiritus egredi possit, dura enim est, nec potest a spiritu corporeo pforari, sed hãc difficultatem ego medicis considerandam relinquo, satis mihi nunc est, ex hac Gal. ratione colligere corporeum esse id, quod exit, non solum accidens, nam lumen pro accidente acceptum eo tunicæ foramine nõ indiguisset, sed facere natura potuisset vt coniunctiua totam pupillam operiret, sicut etiam cornea totam operit, nam satis erat eam facere perspicuam, & transparentem, cuiusmodi esse etiam corneam manifestum est. Ego igitur credo hanc fuisse Gal. sententiam, ꝙ oculus animalem spiritum ad se a cerebro missum ipse foras ad aerem mittat, sic enim maior apparet ratio cur externum aerem cognatum sibi reddat per cõtinuatam spirituum egressionem, & commistionem cum ipso aere, sic enim cum externo aere magis continuatur, & coniungitur oculus per egredientes spiritus. Verum hæc sententia magnis, & insolubilibus difficultatibus vrgetur: nam si corpus est, id quod emittitur, cur non pellit, ac mouet aerem loco, quũ duo corpora eũdem locum occupare non possint? cur etiam emissus spiritus non mouetur flante vento? moueri certe deberet, & ita a uento impediri uisio, quod tamen non contingit. Præterea experiuntur medici, quanta uirium eneruatio, atque imbecillitas fiat ex emissione vel consumptione spirituum: patet hoc in se-

ctione

ctione venæ, patet maximè in actu Venereo: quamuis igitur non ad cęlum vsque, sed ad cir cumfusum aerem expādatur emissus spiritus, magnam omnino ipsius quantitatem, & copiā emitti necessarium est, atque ēt durante visio ne continuam emissionem fieri: quemadmodum igitur in aliis omnibus modis emissionis spirituum cōtingere videmus, vt durante duas horas continuas effusione concidāt oēs vires, vitaq; simul cum sanguine effundatur, ita in visione contingere deberet, continua namque spirituum ab oculis effusione, totum corpus debilitaretur, ac tandem etiam non magno tē poris interuallo interiret, hoc tñ nō euenit, nā ex magna, vel longa inspectione oculus quidē ac uis visiua debilitatur, sed corpus totum nullam virium imminutionē sentit. Quòd si Gal. dicat effundi quidē in visione animalem spiritum, at non vitalem, ideoq; nullam virium debilitationem fieri, uanissima hęc responsio est: qm̄ secundum Gal. spiritus animales generantur continuè in cerebro ex uitalib. continuò incessanter missis a corde, quare necesse est ut animalium spirituum consumptio fit etiam consumptio vitalium: validum itaque argumentum est, oporteret enim magis periculosam, ac lethalem esse continuam duarum horarum inspectionem, quam immoderatum coitū, qui sæpè in vitæ discrimen adducere homines solet. Præterea, experimur per lōgam, & assiduā contemplationem corpus ob animalium spirituum consumptionem debilitari, multò autē maior eorundem consumptio in visione fieret, quare absque dubio deberent ex longa inspectione totius corporis vires debilitari, atque concidere. Neque etiam dicere Gal. potest, nō continuam spirituum emissionem in uisione fieri, sed semel emitti statutam quandam spiritus quantitatem ad propinquum aerem, & durare visionē cessante emissione: etenim fluxilem esse spiritum illum credendū est, nec diu in aere seruari posse, neque ēt patet, a quonam detineatur, ne continuè ab oculis exeat: præterea fingere quidem, & asseuerare hoc pertinaciter potest dum animal in eodē loco manet immotum; eandemque rem incessanter intuetur. at qñ ad varias partes, variaque loca progreditur animal, in singulis locis nouam fieri spirituum emissionem necesse est, nisi fortasse dicere audeat, in loci mutatione oculum receptui canere, & emissos iam spiritus ad se iterū reuocare, quale figmentum si diceret, ego qui dem non mirarer. Hæc omnia plures Medicos dicere coegerunt, Gal. non putasse emitti ab oculis spiritum ipsum animalē, neque corporeum aliquid, sed solum lumen, quod est accidens: hi tamen debent Gal. verba, quæ iam considerauimus, interpretari, quibus corporeę substantię emissio manifestè significatur. Sed hoc quoque maximas difficultates coniunctas habet, quarum una, quę ex natura luminis iā a nobis declarata desumitur, insolubilis est; diximus enim lumē non esse aliquid exiens a corpore lucido, sed esse accidens spiritale in perspicuo productum a præsentia lucidi, lumen enim Solis in aere existens, neque est pars aliqua substantiæ Solis, neque accidens eius aliquod, quod a Sole ad aerem transmissum fuerit, non posset enim accidens migrare de subiecto in subiectum, sed est accidens spiritale in aere genitum a luce Solis præsente: hoc si verum est, vt certè est uerissimum, non possunt Medici, & Gal. si hoc intellexerunt, uti nomine extramissionis, quia sic emitti ab oculis lumen nō est egredi aliquid ab oculis, sed est produci ab eis lumen in circunstante aere: qūo igitur ex hac aeris illuminatione dicere audent animal fieri videns? sic enim nulla fit coniunctio uidentis cum re visa, & nihil ex oculo ad aerem egreditur, quo dici possit oculum fieri videntem, sed potius aer, quod lumen illum recipit, redditur videns: ob id in magnum & absurdum incidunt, dum dicunt lumen cum colore ad oculos remeare: quum enim lumen vt antea diximus, nullo modo moueatur, vt vanum est dicere lumen ex oculis egredi, ita est ridiculum dicere lumen ad oculos reuerti. Pręterea, experimur in omnibus aliis lucidis, quæ lumen generant in perspicuo, quodlibet eorū per hanc illuminationem fieri quidem visibile, at non uidens: quare emitti ab oculis lumē, non est eos esse uidentes, sed potius visibiles alus reddi. Sed possumus tandem contra Gal. argumentari ex ipsiusmet dictis, quibus veritatem inuitus confiteri visus est: nam in septimo illo de Decretis inquit, cerebrum esse omnium sensuum primum instr̄m, & hoc munere fungi per neruos ad oēs partes missos tanquam eius propagines, sic enim sensus omnes ad naturam vnam vniuocam reducere videt, & ad unum operandi modum, qui prouenit ab una primi instr̄i temperie ac facultate, eiusdem ergo rationis esse debet omniū sensuum operatio, quare si alij sensus operantur patiendo ab obiectis, debet ēt uisus patiendo operari, quod ēt inficiari non est ausus Gal. nam in lib. 16. de usu partium, vniuersè de omni sensu loquens, & ipsam sensus naturā considerans, dixit sensum in patiendo consistere, & in 10. ēt libro particulariter de visu loquens, dixit organum uisus debuisse esse albuiū, ac splendidū, vt a coloribus pati, & immutari possit.

Alia aduersus Galenum argumentatio ab oculi substantia. Cap. V.

EX ipsa quoque artificiosissima oculi structura magnum pro Arist. contra Gal. sententiam argumentum sumitur: nam si absq; receptione per solam emissionē fit visio, non

potest

poteſt autem extramitti lumen, quia accidens non migrat de ſubiecto in ſubiectum, ſed ſolus ſpiritus, certè ad hunc emittendum ſatis erat ſine oculo neruus opticus, ita vt cerebrum tanquam commune inſtrumentum eo vteretur ad viſionem, deinde etiam aere externo tanquam inſtrumento proximo. Sed aliquas præcipuas oculi partes conſideremus, vt tum ex toto oculo, tum ex eius partibus cognoſcamus, eum ad receptionem luminis, & colorũ, non ad vllius rei extramiſſionẽ directum eſſe a natura: primum quidem cõſiderandum accipio humorẽ cryſtallinum, quem & Philoſophi, & Medici præcipuũ eſſe videndi organum cõcordes fatentur; hunc aſſerit Gal. ſolidum eſſe, ac durum, & præterea album, & ſplendentem, & perſpicuum, ſed abſque Gal. confeſſione hæc omnia ſunt manifeſta ex anatome, & inſpectione conſtructionis oculi, nam in eius medio tanquam princeps poſitus eſt cryſtallinus, & in parte anteriore habet aqueũ humorem, in poſteriore autem vitreum, & ſubſtantiam habet ita ſolidam, vt ſublata etiã aranea tela, qua totus inueſtitur, conſiſtat etiam habeat, & figuram ſuam retineat, nec modo vllo fluat, non eiuſmodi ſunt alij duo humores, ex tunicis enim educti non conſiſtunt, ſed fluunt: albus etiam maximè eſt, & ſplendens, ſed quo ſplendore? an tali, vt ex ſe propriam lucem habens illuminet alia? nequaquam, & hoc aſſerere pertinaciſſimi hominis eſſet, & negantis res ſenſui manifeſtas, ſed ſplendens eſt alieno lumine, quod receperit: idque etiam in cryſtallo, & alijs ſolidis perſpicuis cernimus, recepto enim alieno lumine fiunt lucentia, ſed in tenebris omni prorſus lumine deſtituta ſunt; fit aũt ſplendor talis in perſpicuis ſolidis, ac denſis, quia pp perſpicuitatem recipiũt lumen introrſum, & pp denſitatem retinent, atq. vniũt, & intenſius reddunt; factus igitur eſt cryſtallinus aptus ad lumen recipiendum, non ad emittendum, & huius ratio ab eius temperie ſumitur, aqueam enim ſubſtãtiam habet, ea aũt eſt aquæ conditio, vt per ſuam perſpicuitatem recipiat lumen, & per ſoliditatem, & craſſitiem retineat, & intenſius eſſe faciat, & adhuc magis ſi condenſetur, & congeletur, vt in cryſtallo euenit: ad emittendum autem lumen aqua ex ſe apta non eſt, nam quantumuis denſata nunquam fit lucida, nec dico cryſtallinum eſſe puram aquam, ſed dico eſſe corpus mixtum, in quo eſt aliquid ignis, & aliorum elementorum, exceſſu tamen aqueum, eſt etiam in aliquibus oculis plus ignis, quam in alijs, quo fit vt noctu aliquid luminis emittant, non tamẽ ob id exceſſu ignei ſunt, ſed aquei, quia ſemper alijs elementis prævalet aqua in miſtione cryſtallini: ſed illud non omnibus oculis cõpetit, quare conſideratione dignum non eſt, non enim in ea emiſſione conſiſtit viſio, ſed ſolum indicatur melior viſio propter maiorẽ cryſtallini luciditatem, quæ facit, vt colores melius recipiantur. Patet igitur cryſtallini officium non eſſe lumen emittere, ſed lumen & colores recipere; quod etiã ipſius figura cõfirmat, gibboſam enim aliquantũ habet vtranq; ſuperficiẽ, magis tamen interiorẽ, qua infixus eſt vitreo, exterior enim planior eſt, vt plures recipere radios poſſit: interioris autem ſuperficiei maior gibboſitas eandem cauſam habet, quã & ipſe vitreus humor, in cuius officio aſſignando deceptũ fuiſſe Galenum ita manifeſtũ eſt, vt nihil eſſe poſſit clarius, & hoc intellecto patebit receptione viſionẽ fieri, non emiſſione. Inquit Galenus, nullũ eſſe aliud vitrei humoris officiũ, ſiue vſum, quàm nutrire cryſtallinum, & hac vtitur ratione: cryſtallinus omnino egebat nutritione, nutriri autem ſanguine immediatè non oportebat, quoniam à colore, & craſſitie ſanguinis vitiata fuiſſet luciditas, & albedo cryſtallini; natura igitur voluit vt ſanguine prius nutriretur vitreus, deinde vitreo cryſtallinus aleretur; ideo inquit vitreũ eſſe minus albũ, ac minus lucidũ, & eſſe veluti ſi quis multo albo parum nigri cõmiſcuerit, aliquid enim nigredinis accipit à ſanguine, quo nutritur. Sed hęc Galeni ſententia aduerſatur ſenſui, & rationi: nam ſenſui patet humorem vitreũ cryſtallino minus album nõ eſſe, eſt quidẽ minus ſolidus, ſed nihil penitus nigredinis in eo apparet, quum ſit albiſſimus vt cryſtallinus, nutritur tamen ſanguine, vt Galenus aſſerit: quare vana eſt eius ratio, cur non debeat cryſtallinus ſanguine ali; ſi enim vitrei albedo hac nutritione non vitiatur, pariter neq; cryſtallini albedo vitiabitur; hoc ergo non facit, quin ali ſanguine cryſtallinus poſſit; idq; confirmatur ex alijs quæ alba ſunt, licet ſanguine nutriãtur, huiuſmodi enim ſunt nerui, & oſſa: ſemẽ quoque, & lac alba ſunt, licet ex ſanguine ſint genita, quia mutatur in ea generatione color in colorẽ conuenientem rei generãdæ, vel nutriendæ, quod præſtare ſagaciſſima natura, quando ita expedit, facilè poteſt. Eſt etiam abſonũ rationi, quòd tanta moles, quanta eſt humor vitreus, cryſtallino ad eius nutritionẽ tradita ſit, nã multò maior eſt cryſtallino vitreus, ac, ſi ſẽſui credimus, eſt quadruplo, & fortaſſe quintuplo maior, videmus autẽ in omnibus alimentũ eſſe re nutrienda longè minoris quantitatis, idq; omnino neceſſariũ eſt quia, quum alimẽtum in principio ſit cõtrarium, & cũ re alenda pugnet, ſi maius eſſet, opprimeret eam potius, quam aleret, tãquàm validius, quoniã in maiori corpore vis maior ineſt: potius igitur natura cryſtallini in naturã vitrei mutaretur, quàm è contrario. Hanc igitur Galeni ſententiam ego prorſus reijciendam puto, & aliud eſſe vitrei humoris officium, quam cryſtallinum alere, idque inſpicientibus, ac diligenter conſiderantibus

tibus ita manifestũ est, vt nihil clarius esse possit: & hinc validum argumentum sumitur ad ostendendum receptione fieri visionem; qu ũ enim necessarium sit, vt per crystallinum tanquam perspicuum transeat lumen, & color receptus, certè nisi aliquis alius humor in parte posteriore inter tunicas, & crystallinum intercessisset, lumen illud ad tunicas in illa parte peruenisset, & quum soleat lumen a solidis corporib. reflecti, fuisset iterum reflexum a tunicis ad crystallinum una cũ colore tunicarũ, est aũt secunda tunica colorata colore subnigro, ideo imbutus fuisset perpetuò crystallinus colore illo, quod quidem visioni maximum impedimentum attulisset; nam visus omnia illius coloris esse iudicasset, quemadmodum etiã ictericis contingere solet: fuit ergo necessariũ, ut inter tunicas, & crystallinum in posteriore oculi parte humor vitreus poneretur, isq; magnus & magnæ profunditatis, vt in eius medio posset linearum visualiũ angulus fieri, & inde earum conus exinaniri, neque ad tunicas peruenire, ne ab earum colore crystallinus per reflexionem luminis coloraretur: hoc est abſq; dubio uitrei humoris officium; nam experientia docet, lumen transiens per uitrum aliquod cauum uniri in illa cauitate, & permeans vltra vitrum in quadam certa ab eo distantia facere conum, in cuius extremitate intensissimum lumen apparet, sed minimę quantitatis instar milij, nempe, si in illa certa distantia ponatur corpus aliquod solidum, in quod angulus impingat; nam si propinquius uitro corpus illud ponatur, maior eius pars illuminabitur, & eo maior, quò sit propinquius vitro; at si paulatim remoueatur, minuetur continuè, donec ad minimam superficiei illuminatæ quantitatem perueniat, ideo in illa minima quantitate ita est vnitum & validum illud lumen, vt etiam accendat, & vrat, qm ibi desinit conus, & angulus a concursu radiorum productus; ideo si adhuc magis remoueatur corpus illud, nullũ amplius lumen ab illo uitro ad ipsum peruenit, sed est exinanitum, quia quum ad conum, & ad acumen tendat, non prætergreditur quoddam determinatum punctum: ego igitur in oculorũ sectione vidi crystallinum ab aliis humorib. separatum, cui quum accensa candelula apponeretur, totus fiebat lucidus, & splendens tanquã candelæ luminæ imbutus ob suam perspicuitatem, & trans totam crystallini substantiã meabat lumen, & in posteriore crystallini parte trãsibat in conum, & in acumen non multo post intimam crystallini gibbositatem, ita ut acumen illud, & linearum concursus parum distaret a crystallino, imo ipsum ferè attingere uideretur; ideo certum est, illius coni acumen exinaniri in humore uitreo, qui magnam habet profunditatẽ, ideoque ad posteriores tunicas peruenire non posse. Ad hunc ergo vsum natura humorem vitreũ magnæ quantitatis post crystallinum collocauit, vt in illo perspicuo, & incolorato corpore fieret radiorum per crystallinum transeuntium coniunctio, ne ad posteriores tunicas peruenirent: & hanc eãdem ob causam credendum est, factã esse a natura maiorem illam in interiore crystallini parte gibbositatẽ, ne procul a crystallino radiorum cõiunctio fieret, nam gibbositas illa maiorem luminis vnionem facit, ita ut in puncto propinquiore radij a crystallino prouenientes congrediantur. Hoc igitur si est vitrei humoris officiũ, necesse est non emissione, sed receptione visionem fieri: nam si emissione fieri statueretur, non opus esset humore vitreo congressũ radiorum recipiente; quare superuacaneus ille humor esset, sicut & alia multa in oculi structura superuacua essent. Quærendum præterea est, quõ ad uisionem, vel ad oculi salutem conferat color vueæ, a quo oculum, & vim visiuam roborari fatetur Gal hoc enim dicens veritate coactus suam ipse sñiam euertit: nam inquit oculum lædi ab albo, & a luce, contra uerò a colore subnigro, & cæruleo roborari, & inde fieri ut oculus fatigatus claudi soleat, tanquam ad naturale remedium confugiens, ut ab illo circunstante tunicæ colore roboretur. Hoc quidem a Gal. verissimè dicitur: attamen nulla fieri roboratio potest, si uisio per emissionem radiorum, non per receptionẽ fiat, vt è cõtrario manifesta roboratio est, si per receptionẽ fieri statuatur. albi nanque magna est actio in oculũ, ideo exercetur maximè, & fatigatur oculus inspectione albi, contra uerò nigri vel nulla, vel parua est actio, quia nigrũ tanquam priuatio albi est; ita ut nigrum uidere sit nihil videre, ut apertè ait Aristo. 3. Meteorolog. cap. de iride: quod si nigrum in lumine uidemus, id fit, quia illi adiectum lumen remittit illam nigredinem, & constituit quendam mediũ colorem motiuum uisus positiuè. colores itaque ad nigredinem vergentes parum agunt in visum, & parum exercetur visus in eorum visione: itaque si receptione colorũ fit uisio, in prõptu est ratio cur visus a colore vuę roboretur; at si emissione fit, nulla esse ratio potest: nam si ipsa spirituum substantia emittitur, color ille non cohibet spiritus ne egrediantur; similiter si lumen solum emttti dicatur, non prohibet color vuæ ne per foramen emittatur lumen, imo neque per huiusmodi emissionem luminis debilitari oculus põt, qñquidem iam diximus eam propriè emissionẽ non esse, sed productionem luminis in externo perspicuo; lucidum aũt in lucendo, & illuminando alia non fatigatur: quare si ita fit uisio, neque ulla egebat oculus roboratione, neque, si indigeret, a colore vuæ ullũ recipere sui laboris remediũ, aut roborari posset. Alias quoque oculi partes considerare possemus, & ex ijs quoque sententiam

tiam Arist. confirmare; huic enim oẽs attestan tur, & suffragantur: sed has præcipuas conside rasse satis sit, reliquas iudiciosis viris, & libero alio philosophantib. considerandas relinquimus.

Confutatio sententiæ Galeni de oculo quòd sit igneus. Cap. VI.

EX his, quæ hactenus dicta sunt, colligere possumus alium Gal. errorem, quem con siderare, ac demonstrare, a nostro instituto alienum non erit, sed potius ad ipsum nõ parum conferet: inquit enim Gal. oculum non esse aqueum, vt Arist. placuit, sed igneum, vt ex eius luciditate conijci potest. Attamen huic sñiæ dissectio oculi, & sensus ipse refragatur; nam, vt Arist. notat in 2. cap. libri de sensu & sensili bus, secto oculo apparet totam eius substantiã aqueam esse, & id negare proterui admodum hominis est: argumentum aũt ab oculi luciditate sumptum nullam habet efficacitatem, nã qũo lucidus oculus sit, iam diximus, non est enim lucidus luce propria, qua in tenebris illuminet aerem, & per se visibilis sit, sed lumine aliundè recepto, quemadmodum etiam uitrũ & crystallus; talem ergo habet luciditatem, quæ aqueum potius esse oculum denotet quã igneum; nam si luceret luciditate ignea, luceret in tenebris, quod non de omnib. oculis verum est. Alio quoque nititur fundamẽto Gal. ad hoc comprobãdum, nam plenus oculus est spiritu animali ad eum transmisso a cerebro p neruum opticum, de cuius spiritus emissione paulò ante disputauimus: qm̃ igitur spiritus animalis igneus est, & Plato quoque in Timęo eum uocat ignem, ideo ratione spiritũ oculus dicendus est igneus. Sed hoc quoque leuissimum argumentum est. Primum quidem quia nos non inficiamur spiritum animalem a cerebro ad oculos fluere, sed non ob id fit vt oculus fit igneus, etiamsi igneum esse spiritũ concederemus: etenim huiusmodi appellatio sumitur ab excessu, excedit aũt humor aqueus non spiritus, vt per se manifestum est, idque optimè declaratur ab Arist. in lib. 2. de Partib. Animalium, cap. 4. vbi dicit substantiam oculi esse frigidam, & humidam, & esse humoris ce rebri partem purissimam, quę secernitur, & ad oculum mittitur: quemadmodum igitur ẽt in cerebro insunt spiritus tum in arterijs, tum in ipsismet cerebri uẽtriculis, neque per hoc stat, quin ab omnibus cerebrum membrorũ omnium frigidissimum, & humidissimum esse dicatur, ita in oculo insunt spiritus animales, ipsa tamen oculi substantia aquea est. Sed pręterea etiamsi spiritus animalis in oculo excederet humorem aqueum, non ob id oculus esset igneus appellandus, quia spiritum animalẽ vocare igneum uanissimum est, ut facile est vel ex ipsiusmet Gal. dictis demonstrare, spiritum enim animalem putat Gal. in cerebro generari, uitalem verò in corde, & hunc per arterias ad cerebrum deferri, & ibi a facultate cerebri in animalem conuerti spiritus aũt uitalis, si bene consideremus, calidus est, & humidus, proinde aereus, non igneus, uitales enim hæ duæ qualitates sunt calor, & humiditas: quod ẽt ex eo patet, quia generatur ex sanguine tenui, & purificatio in corde, sanguis aũt tenuis non potest uerti nisi in vaporem aereum, qui est spiritus uitalis: præterea spiritus uitalis non est summè calidus, ergo non est igneus, nõ est enim ignis, nisi sit summè calidus, assumptũ manifestum est, quia calor igneus destructiuus potius vitæ est, quam conseruatiuus, ut ait Arist. in lib. 2. de ortu animalium cap. 3. præterea si calor spirituum summus esset, non posset intendi, & augeri, augetur tamen, qm̃ accẽdũtur spiritus in febri, & fiunt calidi supra modum naturalẽ, per se igitur sunt mediocriter calidi, quæ est aeris natura, quocirca & ex gradu caloris, & ex humiditate uitales spiritus nõ igneos, sed aereos esse manifestum est: minus igitur spiritus animales possunt ignei appellari, hi nanque ex uitalibus generantur in cerebro per refrigerationem, quia necesse est, ut in loco frigidissimo, atque humidissimo, quale cerebrum est, obtundatur vitalium spirituum calor, & ita ex uitalibus iuxta Gal. sñiam animales generẽtur si ergo in corde loco calidissimo spiritus non sunt ignei, sed aerei, multò minus in cerebro dicẽdi sunt ignei, vbi multò minus habent caloris, quàm in corde; imo potius dicendum videtur, eos ad aquæ naturam accedere, & esse instar vaporis, qui est mediũ quiddã inter aerem, & aquam, vel saltem esse aereos compactiores, & minus calidos, nullibi enim sunt calidiores, quã in corde, quod fons, & radix caloris est, & nullibi frigidiores, quàm in cerebro, sic enim ad cognitionem, & ad contemplationem aptiores sunt, sicut alio in loco ostendimus. Sed ipsemet Gal. in initio lib. 10. de usu partiũ, ueritate coactus confitetur pupillam esse plenam spiritu aereo, ac splendido, quum ergo aereum esse affirmet, non est oculus a spiritu igneus appellandus, neque põt ex eo spiritu ita lucere, ut illuminet alia, quoniam aer non lucet luce propria, quemadmodum nec aqua, sed solum aliena per suam perspicuitatem recepta. Si verò Gal. dicat spiritum vitalem aereum esse, sed mutati in animalẽ igneũ hoc manifestè repugnat rationi, quoniam hęc mutatio fit in cerebro, quod quum frigidissimum sit, nõ põt vertere aerem in ignem: imo etiamsi spiritũ uitalẽ in corde pp magnũ calorẽ vellemus igneũ appellare, cogeremur tñ animalẽ uocare aereũ, quũ in eo sit plurimũ remissus, atque imminutus calor. Quòd verò aliqui adducunt verba Arist. in postremo problemate particulæ 31. dicentis oculum esse igneum,

ignenm,id parui momenti est: nam constat Arist. in problematibus populariter loqui, & sæpè aliorum opiniones sequi, præsertim quando ad id de quo loquitur, nullum momentum afferunt; quam eandem ob causam etiam in 3 Meteorolog. loquens de Iride vsus est opinione Platonica de visione, vt mox in argumento rum solutione considerabimus. Quoniā igitur in illo problemate quærit, cur non ita differant oculi inter se, vt manus inter se differre cernūtur, respondet id contingere, propterea ꝙ manus est corpus mistum, id est, heterogeneum, oculus verò non est mistus, id est, non heterogeneus, sed simplex, id est, homogeneus, siquidem igneus est, hoc autē idem dixisset statuendo oculum aqueum, ideo non curauit Arist. ipsum aqueum potius, quam igneum appellare, dummodo simplex, hoc est, homogeneus esse statueretur; non est aūt credibile Arist. qui in libro de sensu, & sensilibus, cap. 2. opinionē Platonis oculum igneum esse asserētis efficaciter improbauit, ibi ex animi sententia contrarium affirmare, dicendo esse igneum: ideo persæpè debilia esse solent argumenta, quæ ex Aristot. verbis in aliis locis extra propriam de aliqua re tractationem sumi solent; ipse enim extra proprium locum de re aliqua loquens, vtitur frequenter opinionibus aliorum tanquam manifestioribus, ne propria opinione vtens dubiā redderet propositę rei declarationem; sed id nunquam facit, nisi qñ ad id, quod ibi propositum, declarandum, nihil referat, an propria, an aliena sententia de aliqua re vtatur.

Nonnullorum conciliatio Platonis, & Galeni cum Aristotele, & eius reprobatio. Cap. VII.

Colligere ex his possumus quorundam recentiorum errorem, qui putarunt se Aristot. cum Platone, & Galeno, tum de oculi tēperie, tum de visione optimè conciliasse: primum quidem de oculo per hanc distinctionē: oculus duobus modis considerari potest, uno modo sumi potest pro illo corpore, quod per anatomen sensu conspicitur, sic autem aqueus est, patet enim crystallinum humorem esse aqueum, secundo modo pro calido innato, quo vt instrumento crystallinus utitur, nempe pro spiritu animali illuc misso a cerebro, & hac ratione oculus est igneus, ideo Arist. vtrunque respiciens variè loquutus est. Sed vana est hæc consideratio, quoniam Arist. in lib. de sensu, & sensilibus, oculum sumit animatum, atque perfectum, siquidem anima destitutum negat esse oculum appellandum, sed illum solum, qui facultatem videndi habeat, hic autem non est sine spiritibus, & calore innato, eum tamen Arist. negat esse igneum tum ibi, tum in lib. 5. de ortu animalium, cap. 1. & apertè asserit esse aqueum, scilicet ratione excessus, quia aliquā ignis quoque portionem in crystallino esse qs negare potest, si crystalinus est corpus mistū, & perfectum mistum? non est ergo credendum Arist. alibi ex propria sententia loquentem appellare oculum igneum. Adde, quòd de omnibus corporis partibus hoc dicere possemus, ut carnem esse terream ratione terræ prę ualētis, qualem eam esse sensu iudicamus, sed esse igneam ratione caloris innati, quum ergo hoc absurdum sit, vanum est a spiritibus appellare, seu iudicare alicuius membri temperaturam. Quod uerò ad uisionem attinet, dicunt eam posse duobus modis considerari, vno modo prout est uisio absolutè, altero modo ut cum alia visione comparatur, & melior esse dicitur, quàm illa: priore igitur modo dicunt satis posse uisionem fieri per solam colorum receptionē in oculo, quia quum aer externus recipiat sua perspicuitate species colorum, fieri non potest quin oculus ut perspicuus, easdē species recipiat, & receptas iudicet, & ita videat, vt igitur fiat absolutè uisio, non est opus emissione radiorum, sed sufficit colorum receptio in oculo à contiguo aere illuminato: & hoc respicit Arist. quando improbat Plat. sententiam de extramissione, loquitur enim tūc absolutè de uisione, non de meliore visione, & hoc idem a Gal. & a Plat. concessum fuisse asserunt. Si verò consideremus, quō fiat melior visio, melior certè fit per extramissionem, non quidem spirituū, id enim impossibile esse con fitentur, sed radiorum, & luminis, quod est accidens, emittuntur enim ab oculo radij, sicut etiam a sole, non quidem ad rem visam quod et Gal. notauit sed ad circunstantem aerē illuminatum, in quo iam receptus est rei vidend'æ color: quare lumen cum colore in aere existens, obuiam fit lumini emisso ab oculo, & simul commistum utrunque lumen remeat cum colore ad oculum, & in eo recipitur, ac iudicatur, eaque optima visio est, nec fit extra oculum, sed in oculo: & hanc dicunt non modo Plat. & Gal. sñiam fuisse, sed etiam Aristot. cuius verba citant in partic. 31. problematum variis in locis, vbi concedit extramissionē, quia de meliore visione loquitur; & in quinto de ortu animalium, cap. 1. vbi dicit corneam oportuisse non esse nigram, quia debet esse translucida, nigrum enim non translucet, quare etiā laternæ, si ex nigra cute conficiantur, non trāslucent. vult igitur Arist. ita extramitti lumen ab oculis, ut ex laterna lumen foras emittitur, comparat enim oculum cum laterna. Sed hanc sententiam ueritati repugnantissimam esse, satis patet ex præcedente nostra aduersus Gal. disputatione: iam enim ostendimus nec ipsam spirituum substantiam posse extramitti, quod illi quoque concedunt, nec lumen tāquam accidens, quod idem ex oculo ad externum aerem egrediatur, propterea ꝙ accidens

non

nō migrat de subiecto in subiectum, sed generatur in perspicuo lumē a corpore lucido: quapropter omnia, quæ ab his dñr de egressu luminis ab oculo, & de eiusdem regressu ad oculū, vanissima sunt, qm̄ eiusmodi motus lumini attribui nulla ratione pōt. Vana igitur est illa, qua utuntur duplicis visionis distinctio; siquidem nihil reuera ab oculo emittitur, dum lumen emitti statuimus, qm̄ illuminare non est emittere aliquid, vt antea ostensum est. Sed p̄terea reprobatur eorum sententia per dictum illud Arist. 2. Topicorum, capite 4. vt simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: nam si visio simpliciter in receptione consistit, & receptio est ratio, qua simpliciter visio fit, oportet meliorem visionem in meliori receptione consistere, non in extramissione: imo Topica hæc regula in præsentia euadit demonstratiua; nam si ratio visionis absolutè considerata non in emissione consistit, sed in receptione, iam essentialis est visioni receptio speciei, accidentalis verò extramissio luminis, quum sine hac fieri visio possit, non sine receptione, ex eodem igitur fonte haurienda est comparatio visionis cum uisione, qua vna melior dicatur, & altera deterior, ex quo absolutè sumitur ipsa visionis natura; itaque melior visio in meliori receptione constituenda est, si absolutè sumpta visio in receptione consistit; & huic sententiæ attestatur experientia, nam senes deterius uident, quam iuuenes, non propter animæ imbecillitatem, sed propter impuritatem organi: nam, ut inquit Arist. in particula 65 primi lib. de Anima, facultas animæ iudicatiua, & anima ipsa per senium non debilitatur, sed solum organum corporeum; nam oculus in sene factus est terrestris, ac minus perspicuus, proinde minus aptus ad lumen, & ad colores recipiendos, officium enim organi est recipere, & officium animæ est iudicare, ideo inquit ibi Arist. si senex acciperet oculum iuuenis, ita uideret, ut iuuenis. in senibus igitur & in iuuenibus patet meliorem, ac deteriorem visionē in nullo alio cōsistere, quam in meliore, ac deteriore luminis receptione. Ipsa igitur secundum se horum sententia absurda est, sed adhuc absurdius est eam Arist. attribuere, qui vbique sententiam hanc de extramissione refellit, & ab ea abhorret, multo autem magis ab horreret ab hoc discrimine uisionis, & melioris visionis, quum sit rationi repugnantissimū: quòd autem in Problematibus vtatur sententia Platonis de radiorum extramissione, hoc nihil est, eadem enim vtitur etiam in 3. Meteorologicorū in tractatione de Iride. Sed de hoc postea in solutione argumentorum dicemus, quando autem ibi nominat meliorem visionem, certum est eum non ita loqui, quia comparet extramissionem cum receptione absq; emissione, nam ridiculum est hoc dicere, sed vnum & eundem uisionis modum considerat, qui varietur secundum magis, & minus, id que ibi ita manifestum est, ut de hoc disputare uanum sit. Quod verò dicunt de comparatione cum laterna, quæ habetur in primo cap. libri quinti de ortu animalium, id nullius roboris est, quoniam Aristo. ibi comparat oculum cum laterna ratione solius transparentiæ corneæ, sed non ratione modi, per corneā enim transire lumen oportet, sicuti per laternam, non tamen eodem modo, quia per corneam transit ingrediendo, per laternam verò egrediendo, quare non est in omnibus accipienda illa similitudo, & res per se manifesta est.

Solutio argumentorum Galeni. Cap. VIII.

TAndem superest ut ad argumenta a Galeno adducta respondeamus; quorum primum, quod Galenus, & Medici tanti faciunt, a magnitudinis visione acceptum, nullius penitus momenti est, possumus enim primò illud hunc in modum retorquere: in phantasia, quę paruo spatio in capite hominis concluditur, recipitur montis magnitudo; imaginamur enim magnitudinem montis quanta reuera est, qui ergo fieri potest, vt magna mōtis moles in paruo hominis capite contineatur? vel, si in phātasia hoc non impossibile esse Galenus iudicat, cur in oculo impossibile esse iudicat? Dicimus igitur, si oculus recipere ipsammet montis magnitudinem materialem diceretur, vtique per foramen tam paruum, quantum pupillæ est, eam ingredi minimè posse; sed quum non ipsa realis magnitudo, sed eius imago, & species, quæ spiritalis est, recipiatur, id sine vlla absurditate fieri, nā imago magnitudinis est quidem magnitudo, & quanta per repræsentationem, quia magnitudinem repręsentat, ipsa tamen secundum se formaliter accepta non est quanta, sed est indiuisibilis, & recipitur indiuisibiliter; neque per hoc stat quin p eā cognoscatur rei magnitudo modo ampla mō angusta, p obtusitate, vel acumine anguli uisualis in oculo, sicut antea diximus: hoc significauit Arist. ipse in cont. 121. lib. 2. de Anima, quando dixit omnes sensus esse receptiuos specierum sine materia, nam quantitas naturam primæ materiæ insequitur, vt aliàs in libro de materia ostendimus, ideo extra materiam nihil potest esse quantum: species igitur quantitatis sine sua materia non est quantitas, licet quantitatis repræsentatiua sit, sed est indiuisibilis, & tum in oculo, tum in medio indiuisibiliter recepta, quia in quolibet puncto medij terminatur angulus coni, quo magnitudo illa videri potest: confirmatur hoc ex cōsideratione colorum, nam per eundem aerem medium, simul eodem momento transeunt contrarij colores, qui tamen in ipso aere non commiscentur,

tur, neque unus alterum uitiat, quia sunt spiritales, & sine materia, nam possunt in eodē aere duo homines esse, quorum vnus videat rem aliquam nigram, alter verò aliam rem albam, ita vt per eundem aerem simul transeant duæ illæ species absque vlla sua læsione, vel commistione; quare argumentum leuissimum est, vt patet ex consideratione phātasmatum in imaginatiua, quemadmodum modò dicebamus; eadem enim vtrobique ratio est; vel enim similiter in oculo species quantitatis montis recipi potest, vt in phantasia recipitur, vel, si in oculo recipi non potest, similiter dicendum est non posse recipi in phantasia. Secundum Galeni argumētum erat, quomodo potest eadem numero magnitudo eodem temporis momento ad oculos diuersorum transire, & simul in ijs omnib. recipi? hoc quoque conuertere cōtra ipsum possumus hoc modo: quomodo potest eadem numero magnitudo recipi simul in phantasia diuersorum hominum? recipitur tamen, quia multi eodem temporis momento eandem rei magnitudinem imaginantur, & eadem est ratio vtrobique; nam si in sensu id fieri non potest, in phantasia quoque nō pōt fieri; at si in phantasia potest, vanum est negare id in sensu fieri posse. Dicimus igitur magnitudinem rei materialem, neque ad multorum hominum, neque ad vllius alicuius oculos posse transire, quoniam accidens idem numero non migrat de subiecto in subiectum, sed multiplicare tamen speciem suam, atque ad totum circumstans perspicuum diffundere potest, ita vt recipiatur eodem momento in oculis multorum hominum, itaque de obiecto materiali totum Galeni argumentū concedimus, at de obiecti specie spiritali nullius momenti est, quia non est absurdum id, quod Galenus absurdum esse arbitratur, quod ostendo per ea, quæ ab ipsomet Galeno dicuntur: concedit ipse præter uisum alios sensus per receptionem operari, nonne igitur idem numero sonus recipitur simul in auribus plurimorum hominū? cur ergo non, & idem numero color & eadem numero magnitudo pōt eodē momento recipi in oculis diuersorum? etenim non ipsa materialis magnitudo, neque materialis color ad oculos transit, sed species spiritalis, quæ undique diffusa per aerē adest in quolibet aeris puncto, & in quolibet æquè uisibilis est: patet igitur nil esse uanius his Gal. argumentis. Tertium eius argumentum sumebat a uisione magnitudinis, & figuræ in speculo, res enim quæ retrò, uel trans parietem sunt, videre rectà non possumus, in oblato tñ speculo refractas videmus; sed colorem quidem in speculo frangi, & ad oculos reflecti dicere possumus, at figuram, & magnitudinem refrangi in speculo ne imaginari quidem possumus, cō sistit enim figura in quadam partium harmonia, quam per talem refractionem tolli, ac destrui necesse est, quo igitur potest integra uideri, si in speculo fracta ad oculos reflectitur? ego uerò de hoc magis dubito iuxta Gal. sn̄iam, q̄ secundū Arist. opinionem, quō enim radij ab oculo exeuntes frangi in speculo possunt, & reflecti ad rem uidendam, quæ trans parietē est posita? cur enim non in quolibet alio corpore quod non sit speculū, franguntur similiter radij visuales, & ad rem videndā reflectuntur? oporteret ēt secundū hanc opinionē rē illā uideri ut in eo loco existētem, in quo reuera est, nō ut in speculo; nā si uisus a speculo refractus ad eam usque porrigitur, ita deberet in loco suo uideri, ut in eo esse crederetur, & huius apparētiæ nulla afferri ratio potest, cur res uideatur in speculo esse, non ubi reuera est: at secundum opinionem Arist. facilè est huius rōnem assignare, dicimus enim speciē rei uisibilis ad speculum usque protendi, & in eo frangi, ideo que uideri esse in speculo, dū enim asserimus, obiectum ad uisum deferri, res clara est, & omni dubio caret, sed dum dicimus rem uisibilē in loco suo immotam manere, & uisum ad illam progredi, insolubili difficultate nos vrgeri necesse est. Solutio igitur argumenti huius ex eodem fonte sumenda est, ex quo aliæ quoq; acceptæ sunt, frangi enim ipsa quidem materialis figura non potest, quin partium concinnitas, in qua consistit, destruatur, sed eius species, quæ spiritalis, & indiuidua est, refrangi sine figuræ destructione potest, imago enim, q̄ figuram, & quæ magnitudinem repræsentat, in speculum rersum incidens reflectitur ad oculum, & ei figuram, ac magnitudinem illius rei repræsentat, euenit tamen, ut propter obiecti a speculo distantiam maiorem, vel minorē non eadem eiusdem rei magnitudo iudicetur quia quando remotior est, per acutiorem angulum inspicitur, quando autem propinquior, p̄ obtusiorem, & huius quoque varietatis nullā afferre rationem Galenus potest: euenit etiam ut propter superficiem speculi inæqualem quā titas uel maior, uel minor appareat, & figura etiam uitiata, & deturpata repræsentetur, ideo que tum de magnitudine, tum de figura prauū iudicium a uisu fiat, nō est enim inconueniēs si dicamus, sensum quandoque in rebus iudicandis decipi ob aliquam perturbationem medij, in quo species uitietur, præsertim uerò in iudicandis sensilibus cōmunibus, in his enim magis euenire potest, ut sensus decipiatur, q̄ in iudicandis propriis, ob id non decipimur in iudicando colore in speculo, decipimur tamen in iudicanda magnitudine, uel figura ob prauā speculi constitutionem, quæ est uitiatio quædam, seu deturpatio medij: & hoc quoque manifestè refragatur opinioni Galeni, nam secundum eā deberemus uidere, ac iudicare, & magnitudinem, & figuram uti reuera est, non deturpatam,

turpatam,seu uitiatam, proinde nunquàm decipi, nam si radij visuales in speculum inciden tes ad rem videndam reflectuntur, eam attingere deberent vt reuera est. Ad postremum Galeni argumentum sumptum ex Arist. testimonio in 3. Meteorolog. dico Galenum abuti confessione Arist. quoniam Aristo. consueuit vti aliorum opinionibus de aliqua re ad aliud aliquid declarandum, quando sunt vulgatiores,& notiores, & ad id declarandum nihil refert hac uel illa opinione vti; præsertim verò quando de illa re nondum aliquid docuit secundum propriam opinionem,ut in 2.Poster. Analyt docere uolens ea,quæ ad demonstrationem pertinent, vtitur falsis aliorum opinionibus de rebus naturalibus,quas exempli gratia adducit: inquit enim causam cur lumen transeat per laternam,esse,quia uitrum illud, vel cornu laternæ est perforatum,& ita per poros ampliores lumen,quod tenuius est,pertrāsit, attamen ipse censuit eam non esse causam transitus luminis, neque illa corpora esse perforata,sed causam esse,quia sunt perspicua, & transparentia:at quia utroque modo causa materialis adducitur, & nullum momentum ad declarandam demonstrationem facit hac potius opinione vti,quàm illa, quę aliorum Philosophorum fuit, & illa etiam vulgatior erat, satis habuit Arist exempli gratia uti opinione aliorum: sic etiam in eodem libro accipit exēpli gratia tonitru esse sonum factum ab extinctione ignis,quoniam ibi nihil refert hanc potius,quàm aliam veriorem causam adducere, quum ille non sit idoneus locus, in quo id declaretur. In tertio igitur lib. Meteorol. Arist. modum,quo uisio fit, nondum declarauerat; ideo ad Iridem,& alia declarāda vti maluit opininione Plato. de visione, quæ vulgatior erat, & quam sequi vulgares etiam homines uidētur,quàm opinione propria,licet veriore, propterea,ꝙ ad illa,quæ ibi tractantur, declaranda,nihil referebat hoc potius modo,quàm illo fieri uisionem dicere:non est ergo uerum id, quod Galenus ait, Arist. vti aliorum sententia de visione, quòd eam ueriorem esse cognouerit, sed quia uidit eam esse propria sua opinione vulgatiorem, & quia utro modo dicamus,nihil referebat ad Iridem declarandam, sed hoc ipsemet Arist.clarè in ea parte nos admonet; subiūgit enim nihil interesse, an emissione, an receptione visionem fieri dicamus; hoc enim non variat eam doctrinam,quæ ibi de Iride traditur; ideo si eo in loco Auerroem legamus,uidebimus eum illa omnia declarare iuxta Arist. sententiam de uisione, non iuxta opinionem Platonis,licet Arist. hac ut euidentiore uti maluerit. Sed aliud præterea artificiū ibi in Aristot. notare possumus,quod Galenus non animaduertit,& quo ipse in libris suis uti nesciuit,nam si in Iride declaranda usus esset propria sua sententia de uisione, dicere aliquis potuisset infirmam eam doctrinam esse, vt q̄ infirmis fundamētis nitatur,nimirum opinione Arist. de visione, proinde non similiter uera fore ea,quæ ibi de Iride dicuntur,si aliorum de uisione sententiam sequamur; sic igitur negato visionis modo,qui ab Arist. ponitur,omnia illa,quæ ibi de Iride,ac de alijs dicuntur in dubium essent reuocata: Arist. igitur cum artificio voluit ad Iridem declarandam vti aliorum sententia de visione, difficultatem aliquā in Iride,aliisq; rebus,quæ ibi tractantur,poneret: sed voluit etiam nos admonere,vtcunque visio fieri dicatur,nihil referre ad Iridem declarandam, quia vtcunque dicatur fieri, eadem de Iride sententia immutata, atque illæsa manet. Idem notare apud Aristo. possumus in c. 1.lib.5.de Animalium ortu, vbi docet cur aliqui acutè cernant, sed non procul, contra aliqui procul,sed non acutè; deinde subiungit nihil referre an emissione, an receptione fieri visio dicatur, nam visus quidem erat propria opinione, sed notare postea voluit idem esse etiā secundum Platonis sententiam de visione, vt firmior ratio ab ipso adducta uideretur, quæ similiter iuxta omnium opinionem locum haberet. Admirati autem in hoc debemus ingenium Arist. qui omnia locis suis tractauit; & si quid vnquam extra proprium locum considerauit,satis habuit pingui Minerua,ac leuiter illud tangere, neque voluit tractationes commiscere,neque alienas, atque intempestiuas alicubi instituere. Num autem Galen.hoc artificio suos libros scripserit,dubium est; nam præter alia multa, quæ ab eo intempestiuè tractata notari possent,hoc unum uolo in præsentia considerare: citat ipse persæpè libros a se scriptos de demonstratione, & in iis se de sensibus diligentissimè loquutū esse asserit, ideoque de illis,quę ad sensus pertinent nos ad libros remittit, quod legere frequenter possumus in septimo libro de placitis Hippocratis, & Platonis;num autem in Logica conueniēs sit exquisitè de sensibus agere, & an tale aliquid fecerit vnquam Aristot. aliis considerandum relinquo.

FINIS LIBRI SECVNDI.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Tertium de Anima, Arist. librum Commentarij.



Liber Tertius.

TEXTVS I.

De parte autem animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit (ſiue ſeparabili exiſtente, ſiue non ſeparabili ſecundum magnitudinem, ſed ſecundum rationem) conſiderandum eſt, quam habeat differẽtiam, & quomodo tandem fiat ipſum intelligere.



PRIMVS contextus eſt veluti proœmium huius partis, quæ eſt de humano intellectu, quia in eo nihil Ariſtoteles docet de intellectu, ſed ſolum proponit, quæ de ipſo in tellectu tractanda ſunt in hac parte Diuiditur textus ſecundum aliquos in tres partes, ſec᷈m alios verò in duas. In prima parte proponit rẽ conſiderandam in hoc tractatu, & dicit ſe locuturum *De particula animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit*. In ſecunda proponit quæſita, ſeu theoremata, quæ tractare vult de hac particula animæ; hæc aũt ſecundum aliquos tria ſunt. Primum eſt, an ea particula animæ ſit ſeparabilis, an inſeparabilis. Secundum, *quam habeat differentiam*. Tertiũ, *quomodo fiat intelligere*. Quate ſecundum hoc textus habet duas partes tãtum, ſed ſecunda diuiditur in tres particulas ratione harum trium quæſtionu m, quę de intellectu diſcutiendæ proponuntur. Alij verò dicunt, duas tantum quæſtiones proponi de particula animæ examinandas, vnam *quam habeat differentiam*, alteram, *quomodo fiat intelligere*, illa autem verba, *ſiue ſeparabili exiſtente, &c.* dĩt non eſſe quæſtionem, quam Ariſtot. de hac particula animæ diſcutiendam proponat, ſed habere alium quendam ſenſum, & veluti per parentheſim eſſe interpoſita, ut poſtea ſuo loco conſiderabimus. Sic autem textus tres partes habebit, quarum hęc erit media, tertia verò illa in qua duæ illæ de anima rationali quæſtiones proponuntur. Vtri melius ſentiant, poſtea videbimus. Nunc declaremus ſenſum Primæ partis, & videamus quid intelligat Ariſtoteles, quãdo dicit: *De particula autem animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit.* In primis non eſt dubitandum, Ariſtotelem pro particula animæ hic illud idẽ intelligere, quod intellexit in tex. 155. nomine exiſtimationis, ibi. n. diſtinxit intellectũ latè acceptũ in phantaſiã, & exiſtimationẽ, & dixit ſe prius de phantaſia, poſtea de exiſtimatione locuturum; Cũ igitur in ultimis verbis præcedẽtis textus concluſerit ſe locutũ fuiſſe de phantaſia, & nunc ſubiungat: *De particula autem animæ*, certum eſt, hanc particulam animæ eſſe illam, quam ſupra uocauerat exiſtĩ mationem. Sed ad diſtinctiorem horũ verborũ intelligentiã, tria declarare oportet. Primũ, quid intelligat p particulã aĩæ; Secundũ, quid intelligat per animam, quam uidetur contra diſtinguere a particula animæ, dum dicit, *qua cognoſcit anima* (videndum. n. eſt, quid ſibi uelit hic modus loquendi, aĩa cognoſcit per particulam animæ.) Tertium, quid ſignificent illa

duo verba, *cognoscit, & sapit*. Referam in primis expositionem Simplicij, non quòd ubique velim considerare ipsius Chymæras, sed ut auditores aliquam habeant cognitionem sententiæ Simplicij de intellectu humano, quam ego puto alienissimam esse a mente Aristotelis, propterea hic distinctè referã ipsam Simplicij sententiam, vt eius expositio horum uerborũ intelligatur aliis autem in locis, uel nil amplius de ipsa dicam uel breuissimè, ac breuissimè eã tangam, si operæprecium esse cognouero.

Ponit Simplicius quatuor rerum gradus; primum intellectum diuinum, idest Deum ipsũ, quem uocat intellectum non participatum, q a nulla re participetur; secundo loco ponit intellectum, quem uocat participatum, quia participatur ab anima, & continet ac perficit ipsam; tertio ponit animam; quarto demum naturam. Animam igitur rationalem ponit esse mediam inter secundum, & quartum gradũ, idest inter intellectum participatum, & naturam, propterea quod similitudinẽ partim habet cum natura, partim cum intellectu, quo fit ut sortita etiam sit nomen intellectus, non quod verè sit intellectus, sed propter similitudinem, quam habet cum intellectu ipsam perficiente, & dicebat eam esse æternam, & immortalem, & habere vim mouendi seipsam, quia vim habet excitandi se ad operationem, quæ omnia Platonica potius sunt, quam Aristotelica, ideo non est in eis tempus conterendum. Hanc animam rationalem dicit Simplicius habere tres status, habet primo statũ perfectissimum, secundum quem in se manet, & non progreditur in corpus, & est similis intellectui, ideoque vocatur intellectus, & eius operatio est idem cum sua substantia; habet deinde statum imperfectissimum, secundũ quẽ progreditur in corpus, & nihil aliud scit, sed est pura potentia ad omnia intelligibilia; hoc autem Simplicius non ita intelligit, ut anima rationalis secundum unam partem in se maneat, & secundum aliam progrediatur; sed vt secundum se totam in se maneat, & secundum se totam progrediatur, hæc eadem vt in se manens uocatur intellectus agens, ut autem progressa uocatur intellectus possibilis quia est impura potentia, & quatenus in se manet agit in seipsam, vt progressam, vt se ducat ad perfectionem, & de potentia intelligendi ad actum, dum autem ita incipit perfici, & acquirere habitum scientiæ rerum, dicitur intellectus in habitu, & hic est status medius, secũdum quem est in uia acquirendi suam perfectionem per acquisitionem habituum. Sententia igitur Simplicij est quod intellectus possibilis, & intellectus in habitu, & intellectus agens non distinguantur inter se secundum substantiam, sed eadem sit ipsorum substantia, & essentia differant autem sola ratione videlicet, vt eadem anima rationalis in se manet, & progreditur in corpus, & progressa a se manente perficitur. Interpretans igitur hunc locum Simplicius dicit, Aristotelem per particulam animæ, non intelligere aliquid superius anima, videlicet neque intellectum imparticipatum, neque participatum, sed solum intelligere tertium gradum rerum, animam rationalem acceptam secundum omnes illos tres status, videlicet vt est possibilis, & vt in habitu, & ut agens. Cum autem Aristoteles dicit: *qua cognoscit anima*, dicit Simplicius intelligere per animam, aggregatum omnium animarũ in homine, inquit enim animam rationalem progressam in corpus, vniri alijs animabus mortalibus, quas ipse uocat secundas vitas, nempè vegetalem, & sensitiuam, quare cũ homo sit quid vnum, hæ quoque tres animæ faciunt vnum aggregatum, quod hic ab Aristotele vocatur anima ad differentiam particulę animę, quæ est sola pars suprema huius animæ, nempe pars rationalis; sensus ergo verborum Aristotelis est, de particula animæ rationali, p quã anima tota contemplatur, & sapit, tota enim anima dicitur contemplari, non tamen per se totam, sed solum per partem Intellectiuam. Verbum autem, *cognoscit*, & verbum, *sapit*, dicit Simplicius significare duas illas intellectus nostri operationes, secundum quas vocatur intellectus contemplatiuus, & intellectus practicus de quibus utrisque loquitur Aristoteles in sequenti parte, quare uerbum, *cognoscit*, significat intellectum contemplatiuum, *sapit*, autem significat intellectum practicum, nam verbum Græcum est, φρονεῖ, quod potius vertendum est, prudens est, seu prudenter agit, quàm sapit, & hanc duorum uerborum expositionem multi sequuntur, vt per hæc duo verba denotet Aristoteles duas operationes proprias animæ nostræ rationalis, quæ hic vocatur ab Aristotele particula animæ, secundum quam anima tota dicitur cognoscere, & sapere. Hæc est expositio huius primæ partis allata a Simplicio, in qua notare possumus Simplicium esse eius opinionis, nempè, quòd tres illæ partes animæ, vegetatiua, sensitiua, & intellectiua, sint tres formæ essentialiter distinctæ, non tres tantum potentiæ uniusmet formæ, nam dicit animam rationalem in corpus humanum progressam iungi alijs secundis animabus, seu secundis uitis, at quomodo diceretur illis iungi, si una esset ipsarum omnium substantia? sunt igitur apud Simpliciũ tres animæ in homine.

Reprehenditur a recentioribus Simplicius non modo in his omnibus, quæ de eius sententia retulimus, sed in aliis quoque multis, quę ab ipso hic diffusè dicuntur de natura, & de conditionibus animæ rationalis, quorum nos nullam mentionem facere uolumus, cum ad

huius

huius loci interpretationem nũ attineant, propterea etiam recentiorum disputationem cõtra illa missa facere decreuimus, vt ab hoc loco alienissimam. Quædam solum in hac expositione considerabimus, quæ ad huius loci intelligentiam conferre arbitramur. Carpitur primum Simplicius, quòd dicat Aristotelem per particulam animæ significare animam rationalem secundum illos tres status, & in hoc ego puto Simplicium iure reprehendi, & falsam esse eius opinionem, quia Aristoteles his verbis non potest complecti intellectum agentem, si non est pars animæ humanæ, vt putauit Alexander, quo fit, ut Aristoteles de ipso in hoc libro agat secundariò non primariò, & consequenter non sit ipsius mentio facienda in hoc primo textu, qui instar proœmij est, in proœmijs enim non proponuntur tractanda, nisi illa, quæ primaria intentione sunt consideranda, vt aliàs notauimus in primo textu octaui libri Physicorum, vbi Aristoteles non proponit de æterno motore agendum, sed solum de æterno motu, quia scopus non est agere de motore, sed solum de motu æterno, agitur tamen de motore propter motum, quia effectus non potest cognosci sine cognitione suæ causæ, & ita tractatio de primo motore est pars tractationis de motu, quia de eo agitur propter motum æternũ. Ita hic intentio Aristotelis hæc vna est, agere de anima intellectiua humana, & de eius operationibus, sed quia non potest operari sine auxilio agentis externi, sicuti oculus non potest videre colores sine auxilio externi illuminantis, ideo agere oportuit de intellectu agente non per se, sed propter intellectũ humanum, qui absque illius ope non potest intelligere. Tota igitur tractatio est de intellectu humano, etiam illa, quæ fiet de intellectu agente, cum non propter se fiat, sed propter intellectum humanum. Tota igitur difficultas in hoc posita est, an intellectus agens sit pars animę humanæ, ut Simplicius, & Themistius & Auerroes, & Latini voluerunt; an non sit, vt voluit Alexander, nam si est pars animæ humanæ, absque dubio hic comprehenditur sub appellatione particulæ animæ, qua de re inferius nostram scribemus opinionem, sicut etiã fecimus in nostro libro de intellectu agente. Hic uolo unica ratione contra Simplicium, & alios omnes aduersarios uti, quæ ex eorum placitis desumitur. Nomen animæ, vt omnes confitentur, respicit corpus, non enim dicitur anima, nisi corporis, ideo illi, qui dicunt intellectum esse immaterialem, & abstractum, dicunt ipsum secundum se vocari intellectum, vtautem in corpore est, vocari animam, & hac ratione tractari ab Aristotele in his libris, non ut est sine corpore. Definiuit enim animam esse actum corporis, ergo intellectus vt in se manens, cum non respiciat corpus, non potest vocari anima, saltem prout nomen animæ sumitur ab Aristotele in his libris, quare non potest comprehendi intellectus agens sub his verbis: *particula animæ*, quia siue sit Deus, siue sit aliquid humanum, non est forma corporis, & est potius intellectus, quàm anima, vnde fit, vt dum de possibili intellectu loquimur, vocamus ipsum sæpe animam intellectiuam, seu animam rationalem, & animam humanam, sed non sic de agente, nemo enim ipsum appellauit vnquam animam agentem, sed intellectum agentem, sed omnes penitus ipsi attribuunt nomen intellectus, nũquam nomen animæ. Ego igitur puto, per particulam animæ, Aristotelem nõ significare nisi intellectum humanum tum ut possibilem, tũ vt in habitu, eadem enim est substantia, quę modo possibilis vocatur, modo in habitu, sed non intellectum agentem. Confirmatur, quia hæc particula animæ, est illa, quam in 155. vocauit existimationem, at nomine existimationis nõ comprehenditur intellectus agens, hic enim nunquam vocaretur existimatio; & in textu quinto patet Aristotelem hoc nomen tribuere intellectui possibili, vt eius proprium, & quo ipsum possibilem intellectum denotare vult tanquam per propriam conditionem.

Reprehenditur etiam Simplicius a recentioribus in expositione illius dictionis, *anima*, prout ab Aristotele sumitur, ut cõtradistincta a particula animæ. Dicebat enim Simplicius, Aristotelem nomine animæ intellexisse totũ aggregatum omnium animarum in homine, per particulam verò animæ animam rationalem, quæ est pars illius aggregati. Hi verò cũ teneant cum Latinis, unicam esse animam in homine, quæ dicatur rationalis, & sit prædita omnibus potentijs animæ sensitiuæ, & vegetalis, nituntur euertere Simplicij sententiam, & ostendere, quòd Aristoteles nomine animæ, hic intelligit ipsam substantiam animæ rationalis, per particulam autem animæ intelligit potentiam ipsam intellectiuam, de qua locutus est in hoc tertio libro, nam intellectus, qui in hoc libro considerandus est, non significat formam substantialem, & substantiam ipsam animæ, sed solum quandã supremam huius animę potentiam, seu aptitudinem, seu pręparationem ad intelligendum res omnes, & ita secundum eos Aristoteles non inuestigabit naturam animæ intellectiuæ, sed solum potentiæ intellectiuæ, quam vocabit nomine intellectus, quam sententiam dicunt esse Alexandri, quemadmodum etiam Auerroes multis in locis, præsertim in Comment. 5. huius tertij eam Alexandro ascribit, & confutat. Vr̃ itaq; planissima esse scdm eos horum uerborum interpretatio, vt Arist. dicat, se acturum esse de illa potẽtia aĩæ, qua contẽplatur, & sapit, nẽpe de potẽtia intellectiua, reuera.n. ꝓprius est hic loquẽdi

modus,quia per hanc potentiam animam intelligit. Ad hanc expositionem comprobandam, & sententiam Simplicij confutandam ipsi plurimis argumentis vtuntur, & longam faciunt disputationem de pluralitate animarũ in eodem supposito, de qua rescripsimus nos libro nostro de facultatibus animæ. Alia est tamen prædictorum verborum expositio,quę est Themistij,videlicet,videlicet quòd sit quidam modus loquendi,quo Aristoteles non ipsi animæ,tribuat,quod cognoscat,& sapiat,sed ipsi composito animato,vt homini, & sensus verborum sit. De particula animæ, qua homo cognoscit, & sapit. Ita exponit Themistius, hanc ego puto esse mentem Aristotelis hic, qui vbique in his libris prohibet,nè ipsi animę tribuamus operationem aliquam, sed semper corpori per animam, vt corpus ipsum animatum dicamus esse illud,quod operatur,animã verò id quo operatur. Ideo in tex. vigesimoquarto secundi libri dicit Aristoteles, anima est id,quo primo viuimus, sentimus, mouemur,& intelligimus;& Clarius in sexagesimo quarto primi dicit,melius esse,vt non dicamus animam misereri, discere,cogitare, sed hominem anima;&subdit,qui dicit animam irasci, dicit animam texere, vel ædificare. Ideo si tã Aristoteles hoc nobis præceptum dedit,nõ est credendum, quòd hic sibi aduersetur, & propriè loquendo dicat animam cognoscere, & sapere,sed quando tum hic,tum alibi attribuit animæ aliquam operationem, debemus loco animæ intelligere ipsum corpus animatum, vt sit modus quidam loquendi,sicuti etiam dicere solet Aristoteles scientiam de natura, idest scientiam de rebus naturalibus. Sic enim Aristotelem interpretatur Auerroes in primo tex.primi libri de cęlo.Hanc ego puto optimã & planissimã oĩum esse huius loci interpretationẽ.Quòd attinet ad verba illa,& cognoscit, & sapit,multi sequuntur Simplicium,ꝙ Arist. per cognoscit,significet contemplatiuum,& ꝑ sapit actionem, sic enim etiam Themistius exponit,sed aliqui etiam deserunt Simplicium, & iure, quia hæc non est mens verborũ Arist. quia licet φρονεῖ, pertineat propriè ad vitam actiuam,tñ γινώσκειν, non potest propriè significare vitã cõtemplatiuã,sed significat quid cõe intellectui,& sensui, vt Arist. superius dixit in tex.150.huius tertij libri. Ideo nõ potuit Arist. his verbis respexisse differentiam contemplationis,& actionis,neque has voluit exprimere, sed solum hoc respexit,vt exprimeret differentiam aliquam, qua intellectum à sensu separaret.Oẽs.n.potẽtię sensitiuæ de quib.egit Arist. superius,sunt cognoscitiuæ,sed his non conuenit sapere, idest prudenter agere, seu prudentẽ esse. Est ẽt consideranda duplicatiua coniũctio, qñ Arist. dicit *Et cognoscit,& sapit*,quę facit talem verborũ sensũm,de particula animę, quæ non solum cognoscit,vt sensus,sed ẽt sapit, ꝙ quidem sensui non competit. Itaque verbum *cognoscit*, ponitur vt cõe intellectui, & sensui; verbũ aũt *sapit*,vt propriũ intellectus,ad significandũ se agere velle de alia quadã noua animę parte. Aliqui aũt sunt,qui licet rectè dicant Aristot. dicere *sapit*, ad distinguendum intellectum a sensu,non rectè tamen dicunt, quod, *cognoscit*, ponatur ad distinguendum intellectũ a potentia motiua, quia cum Aristoteles de hac nondum locutus sit, neque huius conditiones docuerit,non potuit hanc respexisse,sed id solum respexit, vt diximus, vt afferret conditionem intellectus,quæ est ei communis cũ sensu,ut postea aliam conditionem adduceret qua intellectus distinguitur a sensu. Notandum autẽ, quòd poterat Aristoteles alias quoque conditiones afferre,quibus differt intellectus a sensu,tanquam eius proprijs nõ minus, quam sapere, sed satis habuit hanc vnam nominare,quæ notissima nobis est, tanquam pertinens ad uitam actiuam,aliæ nanque conditiones propriæ ipsius intellectus,de quibus Arist. in sequenti parte mentionem faciet,sunt nobis magis ignotæ,& absconditæ.

Sine separabili existente, siue non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem. Hæc est secunda pars huius contextus,quæ duas habet expositiones longè diuersas; nam Simplicius, Ioannes Grammaticus, & Plutarchus putarunt, Arist. his verbis proponere quoddam quæsitum de hac particula animæ inuestigandum,vt sensus sit. Considerandum est de hac animæ particula,an sit separabilis,an inseparabilis. Sed licet in hoc conueniant, tamen discrepant in ipsorum verborum interpretatione; Simplicius enim dicit,intellectum humanum diuidi in tres illos status, possibilem,in habitu,& agentem, ita tamen vt horum trium non tres sint substantiæ, sed vna, & differentia sit tantum in modo essendi, & in diuerso statu eiusdem substantiæ; ideo per *magnitudinem*, ipse exponit substantiam ipsam intellectus, & vult quæstionem Arist. esse, an illi tres status significent differentiam secundum substantiã ipsius intellectus, an potius non diuidatur secundum substantiam in tres, sed solum in tres distinctos secundum rationem, non secundũ substantiam. Ioannes Grammaticus per *magnitudinem*, intelligit corpus, & dicit, quæstionem proponi ab Aristotele, an intellectus sit separabilis a corpore re ipsa, an non re, sed solum cogitatione, quod idẽ est,ac si dicamus, an sit mortalis, an immortalis. Plutarchus verò per *magnitudinem*,intellexit substantiam animæ, ut etiam Simplicius, sed in alio sensu, non enim intellexit separationem in tres illos status, sed ab aliis animæ partibus, ut Aristotelis quæstio sit, an intellectus sit separatus a parte sensitiua, & a parte nutritiua, secundum

secundum substantiam necne, idest an sit substantia distincta ab aliis partibus animæ, an potius sit eadem earum omnium substantia, quæ distinguatur solum secundum rationem, sicut illi dicunt, qui ponunt in homine unam tantum animæ substantiam, distinctam tamē per varias potentias, hæc enim etiam Plutarchi sententia fuit, vt hic de ipso apud Ioannē Grammaticum legere possumus. Sed reuera hi omnes peccant errore communi, qui putant, Aristotelem his verbis proponere theorema discutiendum de anima, cum tamen è contrario Aristoteles proponat quoddā, quod dimittere vult, sicuti bene Themistius, & Auerroes, & S. Thomas exposuerunt, qui dicūt, Aristotelem his verbis Platonem respicere, qui ponebat tres animæ partes loco, & subiecto distinctas, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde, & cognoscitiuam in cerebro. Ideo Aristotelis, qui non vult in hoc libro hoc considerare, an intellectus habeat propriam partem, & proprium locum in corpore distinctum a locis aliarum animæ partium, dicit hic: *Siue separabili existente, siue inseparabili*, non dicit esse considerandum, an sit separabilis necne, sed talis est modus loquendi, vt potius significet talem sensum. Quicquid sit de ea difficultate, an sit separatus loco ab aliis partibus animæ, de ea non disputabo, quærendū solum erit, *Quam habeat differentiam, &c.* quare respiciendo modum loquendi, apertissimum est, Aristotelem proponere aliquid dimittendum, non aliquid tractandum de intellectu, & hæc verba claudenda sunt per parenthesim, vt postea duo tantum tractanda proponantur, vnum, quam habeat differentiam; alterum, quo modo fiat intelligere. Quod autem Aristoteles hic intelligat separabilem, & inseparabilē respiciendo dictam Platonis sententiam, cognoscere possumus in aliis locis in his libris de anima, vbi utitur eisdem verbis, & manifestè Platonem respicit, nam in textu quadragesimo huius tertij proponens agendum de potentia motiua iisdem vtitur verbis, quærit enim, an sit separabilis ratione tantum, an magnitudine, at certum est, Aristotelem ibi non intelligere separabilem eo modo, quo hic Græci illi dicunt, quia ille sensus potentiæ motrici aptari minimè potest, non enim possumus intelligere, an sit æterna, an mortalis, neque an sit diuisibilis in diuersos status, vt apud Simplicium anima intellectiua; sed ea verba ab omnibus intelliguntur propter Platonem dicta, quare etiam hic eundem sensum habere credendum est. Similiter in textu decimono no secundi libri proposuit Aristoteles duas quæstiones. Vna fuit, an quælibet dictarum potentiarum animæ sit anima, an pars animæ. Altera fuit, si est pars animæ, an sit separabilis ratione solum, an etiam loco, nam Plato, & se cundum essentias diuersas, & etiam secundum diuersa loca in corpore, quibus singulæ insidebant, eas a se inuicem separabat. Aristoteles vero ibi in textu vigesimo, & vigesimosecundo probat, eas non esse separatas loco, quia omnes totum corpus informant, & occupant, quare accipit alterum membrum, videlicet, quòd sola ratione, & mente separatæ sint à seinuicem hæ partes animæ, non re, qa re simul sunt. Possumus igitur videre, eundem esse Aristotelis sensum hic, & ibi, & quòd hic dicit: *magnitudine*, esse id, quod ibi dixit, loco; sunt enim secundum magnitudinem separatæ, si occupent diuersa corporis loca, vt Plato vult. Sed dubium hic occurrit satis opportunum, quare hic Aristoteles non proponit hoc quærendum de humano intellectu, sed potius vt dimittendum? nonne ad plenā humani intellectus cognitionem requiritur etiam, vt sciamus, an sit distinctus loco ab aliis partibus animæ, nec ne? Aliqui ad hoc respondent, Aristotelem nolle hic hanc quæstionem discutere, quia non pertinet ad libros de anima, sed ad libros de partibus animalium is enim est idoneus locus cognoscendi, an in vna animalis parte sit una animæ pars, & alia in alia, an omnes vbique; ideo dicunt, hanc quæstionem dissolui ab Aristotele in quarto capite tertij libri de partibus animalium, vbi loquitur de corde, & ostendit omnes simul animæ potentias in corde radicari, quo fit, ut non sint separatæ per diuersas corporis partes. Hæc responsio mihi placere non potest, quia neque verum est, quod Aristoteles ibi hanc quæstionem discutiat, neque est rationi consonum, quòd quæstio hæc tractetur in libris de partibus, sed pertinet ad libros de Anima. Quòd eo in loco quæstio hæc non soluatur, patet legentibus caput illud, ibi enim neque nominātur hæ potentiæ animæ, vt diuersæ, neque ullum uerbum apud Aristotelem ibi habemus de his, neque de sententia Platonis, ad quem, nihil est in eo capite, quòd referri possit, neque ibi hæc uerba leguntur, separabilis ratione, uel separabilis loco. Quod autem ad libros de partibus hæc consideratio non pertineat, manifestum est, quia libri illi præcedunt libros de anima, quare ibi nullam adhuc habemus partium animæ notitiam, cum ibi formam ignoremus, & in sola animalium materia versemur, materia enim sunt ipsæ animalium partes, quarum Aristoteles causas finales ibi quærit, videlicet officia, & operationes singulorū, idque ibi sufficit ad ipsarum partium cognitionem. Itaque si hæc partium officia cum partibus animæ confundamus, & ex libris de partibus solutionem huius litis desumere uelimus, an partes animæ sint loco distinctæ, vt Plato voluit, an solum ratione, vt Aristot. potius sententiam Platonis inde colligemus, q̃ Aristotel.

quoniam officia partium diuersarum diuersa sunt, & quod uni membro dicatum est, alteri non conuenit, quare distincta diuersis locis officia cernuntur. Igitur si ex iis libris argumentum transferamus ad partes animæ, potius iudicabimus, eas esse loco distinctas, sicut officia quam ratione tantùm.

Ex ipsa quoque terminorum consideratione res clara est, nam declarare, an partes animæ sint separatæ loco in animali, ad eum librum pertinent, qui & de partibus animæ tractet, & notas supponat partes ipsius animalis, non ad illũ, in quo adhuc ignorantur partes animæ, pertinet igitur ad librum de anima, qui supponit intellectos fuisse libros de partibus animalium. Ego dicendum puto, quòd Aristoteles reiicit nunc istam considerationē, quia rei veritas, quantum sufficit, iam declarata est in secundo libro de anima, a textu decimonono vsque ad vigesimumtertiũ, in textu enim decimonono manifestum est, quòd Aristoteles eam proponit ut ibi soluendam, & statim subiungit, non esse difficile ostendere, in quibusdam animę partibus, quòd non sunt loco separatæ idque statim incipit ostendere in contextu vigelimo, deinde in contextu vigesimo secundo manifestè profert sententiam suam; quòd loco non sunt a se inuicem separatæ, & hoc dicit esse clarum de omnibus partibus animæ, præterquam de intellectu speculatiuo, de quo dicit dubium esse, & nihil ad huc manifestũ esse, quia videtur genus quoddam aliud animæ esse, & ab aliis inseparabile, vt perpetuum a corruptibili. Vbi aduertendum est, quòd quamuis Aristoteles ibi loquatur de separatione partium animæ accepta pro ipsarũ distinctione secundum locum in corpore, tamen de intellectu speculatiuo non dubitat, qa videatur separabilis hoc modo, i dest, quòd uideatur in corpore in propria parte, & in proprio loco seorsum ab aliis animæ partib. quia iam de omnibus partibus, quæ siut actus corporis, intelligi uoluit, quòd in eodem animali non sunt loco separatæ, sed dubitat de alia eius separabilitare, videlicet a corpore, quia videtur esse immortalis, & perpetuus, pertinet tamen ad propositum consideratio huius separabilitatis, vel inseparabilitatis, quia hanc altera, de qua ibi reuera sermo est, insequitur, nam si sit immortalis, & à corpore separabilis, est etiam secundum substantiam separabilis, ab aliis animæ partibus. Sed ob ea, quæ ibi dicuntur ab Aristotele de intellectu speculatiuo, posset aliquis dubitare aduersus Aristotelem in præsenti loco, nam si ibi sub dubio reliquit separabilitatem intellectus speculatiui, non debuit hic dimittere solutionem huius difficultatis, pertinet enim omnino ad libros de anima, & in secundo libro non fuit soluta, & proprius eius locus est tertius liber, in quo agitur dē intellectu, quare in hoc libro solui debuit, cur ergo Aristoteles in præsentia hanc proponit vt reiiciendam? sciendum est, aliud esse loqui de humano intellectu, aliud esse loqui de intellectu speculatiuo. Humanus enim intellectus est ille, qui constituit quartum gradum vitæ, cuius passim meminit Aristoteles in secundo libro, quem vocat modo intellectiuum, modo cogitatiuum, modo opinatiuũ, vt in secũdo libro uidere est, & hic intellectus est ille, qui primum dicitur possibilis, postea in habitu. Intellectus autem speculatiuus non est solus intellectus humanus sed cum interuentu intellectus extrinsecus accedētis, qui est intellectus agens, hic enim non est humanus, sed diuinus, speculatio enim est suprema, at omnium aliarum nobilissima operatio nostri intellectus, ad quam solus ipse non sufficit, sed eget auxilio intellectus agentis, vt in hoc libro Aristoteles declaraturus est. Ideo cũ dicimus intellectum speculatiuum, dicimus quidem intellectum humanum, sed cum interuentu diuini, cuius merito speculatio est operatio præseferens magnam excellentiamc, a diuinitatem. Ideo quando Aristoteles simpliciter locutus est de intellectu humano, tanquam de quarto gradu vitæ, de hoc nunquam dubitauit, sed quando dubitauit, dubitauit de speculatiuo, propter interuentum agentis, vt in illo textu uigesimoprimo secundi libri, & in vndecimo, & trigesimosecundo eiusdem. Huius autem veritatis argumentum firmissimum sumitur ex Aristotele in Textu vigesimosecũdo illius libri, postquam enim in Vigesimoprimo dixerat, dubium esse de intellectu speculatiuo, an sit separabilis, necne, subiungit in uigesimosecundo, quòd de reliquis animæ partibus nullum dubium est, quòd non sunt separatę loco, vt quidam dicunt, id est Plato, sed sola ratione, & aliquas harum recensens nominat opinatiuum, quod apud Aristotelem semper significat quartum gradum vitæ, quē etiam vocat intellectiuum, & de quo agit in hoc tertio libro, & quem significauit hoc in loco per particulam animæ. Manifestum est hoc legentibus totam primam partem secundi libri, nam numerans Aristoteles quatuor gradus vitæ in textu tertiodecimo, quartum gradum vocat intellectum, in decimooctauo eundem vocat cogitatiuum, διανοητικὸν, deinde in uigesimosecundo vocat opinatiuum; in uigesimoseptimo iterum vocat διανοητικὸν, deinde in vigesimonono simul vocat & διανοητικὸν, & νοῦν sed clarius patet hoc in postrema parte, secundi libri, ea videlicet, quæ est de imaginatiua à textu centesimoquinquagesimoquinto, vsque ad centesimum sexagesimum secũdum vbi distinguit existimationem ab imaginatione, & sub existimatione ponit opinionē, scientiam, & intellectũ; in principio autem

tertij

tertij secundum Auerrois diuisionem incipit loqui de existimatione, igitur existimatio est intellectus humanus propriè acceptus, sub quo continetur opinio, quare opinationum nō potuit in illo textu vigesimosecundo secundi libri significare, nisi quartum gradum vitæ, qui etiam dicitur intellectiuus, & dianoeticus. Nec possunt alij dicere, Aristotelem intelligere imaginatiuam humanam, quia Aristoteles in illo vltimo tractatu secūdi libri cum magna diligentia distinguit opinionem ab imaginatione, nec vnquam apud Aristotelem inuenimus, quòd sub imaginatione ponat opinionē. Sed clara res est ex consideratione ipsius opinionis, opinio enim non solum enunciatiua est, sed etiam discursiua, nam syllogismus Topicus opinionem generat, non scientiam, at & discurrere, & affirmare, & negare est propriū intellectus, vt Aristoteles docebit in hoc tertio libro, nam neque sensus, neque imaginatiua, neque vlla alia potentia cognoscitiua, affirmare, aut negare potest; quare patet opinionem esse operationem intellectus propriè accepti non imaginatiuum. Ad propositum igitur redeundo, patet Aristotelem in Textu vigesimosecundo secundi libri clarè dixisse, quòd gradus intellectiuus non est separabilis loco ab alijs partibus animæ, quare quæstio est soluta, & iure hic dimittitur ab Aristotele. Quod si quis dicat, nonne saltem soluere deberet quæstionem de intellectu speculatiuo, cum iam de hoc rem dubiam esse dixerit? respondeo satis fore distinctionem intellectus humani ab intellectu agente, quam faciet Aristoteles in hoc tertio, postquam enim intellectum speculatiuum in hos duos resoluerimus, humanum, & diuinum, nulla dubitatio remanebit, nam intellectus agens non est intellectus humanus, neque pars animæ humanæ, & est omnino separatus à materia, vt asseret hic Aristoteles, quare non est dubium, quòd est separatus ab alijs partibus animæ, & ab homine ipso. Hoc autem secluso non remanet de intellectu speculatiuo nisi intellectus noster passiuus, de quo, iam diximus, solutam esse quæstionem ab Aristotele in textu decimonono vsque ad vigesimumtertium secundi libri, igitur dubitatio de intellectu nostro iam est soluta, super agentem autem non cadet, proinde rectè facit Aristoteles, eam in præsentia rejciens, & sensus verborum est. Quicquid sit de illa difficultate propter sententiam Platonis, de qua aliàs sententiam meam protuli, nec de ea amplius locuturus sum, declarandum propono de hac particula animæ quam habeat differentiam, & quomodo fiat intelligere.

Considerandum, quam habeat differentiam, & quomodo fiat intelligere. In hac tertia parte Aristoteles duo theoremata proponit discutienda de hac animę particula. Vnum est, *Quam habeat differentiam.* Alterum, *Quomodo fiat intelligere.* Primum theorema ab Auerroe, & à Ioanne Grammatico ita exponitur, vt Aristoteles proponat declarandam differentiam, quā habeat intellectus à sensu, & ab alijs virtutibus cognoscitiuis, quam expositionem Simplicius confutat hac ratione. Quia iam prius declaratum est, intellectum differre ab alijs potentijs animæ, nam in superiori parte docuit Aristoteles differentiam inter sentire, & intelligere, deinde etiam inter existimationem pro intellectu sumptam, & imaginatiuam, ac sensum. Ideo ipse aliter exponit, & inquit, cum satis declarata sit ab Aristotele differentia, qua differt anima rationalis ab alijs animæ partibus, hic Aristoteles proponit solum declarandam eam differentiam, quàm anima rationalis habet in seipsā, videlicet quatenus diuisibilis est in tres illos status, & dicitur possibilis, in habitu, & agens, & ita intelligit Simplicius differentias intellectus diuisiuas, non constitutiuas. Hæc Simplicij sententia accipienda non est, quia iam ostendimus, quòd Aristoteles sub particula illa animæ, de qua agendum proponit, non potest complecti intellectum agentē. Præterea hæc statuum diuersitas est accidentalis ipsi intellectui, vt etiam Simplicius ipse non negat, ideo non est conueniens, vt Aristoteles proponat de intellectu declarādam hanc differentiam, quæ ipsi accidentalis est, sed rationi consonum est, quòd proponat Simpliciter declarandam humani intellectus naturam sine aliqua coarctatione ad hunc, vel illum statum, hæc enim tractatio est verè scientialis, non illa, quam imaginatur Simplicius. Præterea, si Aristoteles hoc voluisset, dicere debuisset differentias in numero plurali, quia differentiæ diuisiuæ semper sunt plures, nunquam vna. Obiectio quoque, quam facit Simplicius contra alteram illam expositionem, debilis est: nam possumus separare hominem ab equo tam per illa, quæ sunt propria hominis, quàm per illa, quæ sunt propria equi; potuit ergo Aristoteles distinxisse existimationem ab alijs facultatibus cognoscitiuis per conditiones iam declaratas aliarum animæ partium, sed non per conditiones proprias ipsius existimationis, quæ adhuc cognita non est. Potest igitur Aristoteles significare differentiam inter intellectum, & alias animæ partes declarandam ex proprijs conditionibus ipsius intellectus quæ in sequentibus consideranda sunt. Nec propterea ego omnino probo illam Auerrois, & Ioannis expositionem, debet enim Aristoteles simpliciter, & sinè vlla coarctatione declarare naturam intellectus, nec se restringere ad ipsum distinguendum ab hac re, vel ab illa, nam cognita eius natura consequitur postea, vt sciamus ipsum distinguere ab omnibus alijs rebus.

bus. Idcirco arbitror ego vniuersaliter, & simpliciter verba hæc esse intelligenda, vt nomen differentiæ non sumatur solum pro discrimine, quo ab alijs potentijs dissidet intellectus, sed absolutè pro natura, & essentia intellectus, & pro differentia substantiali ipsum constituente, hæc enim solet communiter ab omnibus vocari differentia propter id, quod eam consequitur, videlicet, vt ea cognita, res per eã distinguatur ab alijs. Sed sumitur tamen differentia etiã absolutè sine hoc respectu ad alia, videlicet, pro differentia constituente, vt hic sumitur ab Aristotele: *Et quomodo fiat intelligere.* Alterum hic theorema ab Aristotele tractandum proponitur de intellectu, quòd omnes concordes ita interpretantur; Dixerat in textu tertio primi libri Aristoteles, se de anima locuturum, duo velle considerare, substantiam animæ, & operationes, seu accidentia eã consequentia, iure igitur hoc in loco de intellectu hæc duo proponit, quænam sit ipsius natura, & substantialis differentia, & quomodo fiat intellectio, quę est eius propria operatio Ideo distinguentes totum tractatum de intellectu, dicunt, Aristotelem ab hoc loco vsque ad Textum vigesimum agere de natura ipsius intellectus, deinde in vigesimoprimo aggredi tractationem de eius operationibus. Sed hæc communis sententia mihi non probatur; primum quidem, non ita intelligi dictum Aristotelis in illo textu tertio primi libri, vt dicat in his libris de anima agendum esse tum de essentia animæ, tum de operationibus, sed vt de essentia animæ agat in libris de anima, deinde de eius operationibus, atque accidentibus cõsequentibus loquatur in sequentibus libris, qui vocantur parui naturales, hoc enim Aristoteles clarè testatur in principio libri de sensu, & sensilibus, qui omnium paruorum naturalium primus est, ideo libri de anima dicati sunt ab Aristotele declarando principio formali corporum animatorum, videlicet animæ ipsi, & eius essentiæ, & naturæ, sed cum hæc non possint declarari sine aliqua consideratione operationum animæ, ob rationem, quam mox tangemus, ideo videtur Aristoteles in his libris loqui etiam de operationibus animæ. Non est tamen verum, quia de ijs agit propter naturã animæ cognoscendam, non propter seipsas; ideo videmus in paruis naturalibus Aristotelẽ fusè locutum esse de pluribus operationibus, licet de eisdem etiam in libris de anima egerit, quoniam in libris de anima leuiter considerata fuerant, quantum sufficiens erat pro ipsa animæ natura cognoscenda, sed simpliciter loquendo, ea cognitio non erat sufficiens, aliquæ tamen fuerunt operationes animæ, de quibus Aristoteles in libris de anima coactus fuit propter cognitionem animæ ita fusè, & diligenter loqui, vt postea non opus fuerit de eisdem accuratius loqui in paruis naturalibus, cuiusmodi sunt operationes intellectus: nam ad cognoscendam intellectus naturam necessarium fuit diligentissimè eas declarare in libris de anima, per hoc tamen non stat, quin libri de anima sint vocandi de anima tantum, non de operationibus animæ, non est enim sumẽda libri appellatio ab ijs, quæ propter aliud tractantur, sed ab eo, quod primariò, & propter se tractatur, quòd quidem vnum est ipsa animæ natura, & essentia. Hoc probatur per duorum locorum apud Aristotelem considerationem. Alter est textus centesimusquadragesimus nonus, secundi libri, in quo Aristoteles colligit se egisse de principio, quo animal est sensitiuum, idest de anima ipsa sensitiua, quę est forma, qua animal est animal, nihil dicit de operationibus, licet omnia fermè vsque ad eum locum dicta fuerint de operationibus animæ sensitiuæ. Ratio autem huius fuit, quia Aristoteles de ijs, non propter seipsas egerat, sed vt per eas nos duceret ad cognoscendam ipsius animæ sensitiuæ naturam. Alter locus est textus trigesimustertius secundi libri, vbi Aristoteles dicit, ab operationibus esse procedendum ad cognitionem potentiarum animæ, intelligens nomine potẽtiarum ipsas substãtias, & partes animæ, vt supra declarauimus, sed videtur his verbis sibi aduersari Aristoteles, qui & in principio eiusdem trigesimitertij textus, & in textu tertio primi libri dicit contrarium ordinem esse seruandum, videlicet, vt prius essentia animæ cognoscatur, postea operationes, quæ ab ea fluunt, qui ordo est rationi consentaneus, quia operationes consequentes formam, non possunt cognosci, nisi per ipsius formæ cognitionem. Et hunc ordinem seruasse videtur Aristoteles, nam in principio secundi libri incipiens loqui de anima secundum mentem propriam, non incipit à passionibus, & operationibus animæ, sed ab ipsa animę definitione, quomodo igitur dicit in illo trigesimotertio textu ab operationibus ad potentias esse procedendum? At certè non sibi aduersatur Aristoteles, quia in textu tertio primi libri respicit ordinẽ doctrinæ, qui postulat, vt prius de ipsa animæ substantia agatur, postea de operationibus, & accidentibus, vt reuera facit Aristoteles de his tractans postea in paruis naturalibus, ideo tractatio illa ab illis accidentibus nominatur, vt patet ex eorum librorum inscriptionibus. At in Textu trigesimotertio respicit Aristoteles non ordinem, sed viam doctrinæ ad cognoscendam animæ naturam & singularum animæ partium, de quibus iam tractandum proposuerat, nam erat necessaria cognitio operationum animę ad cognoscendam naturam singularum animæ partium, ideo tota hæc tractatio nõ vocatur de operationibus, sed de anima, & de sola anima inscribitur, quia

de ope-

de operationibus agitur non propter se, sed propter animæ cognitionem. Ex his patet, omnes inniti falso fundamento, dum dicunt Aristotelem in illo textu tertio primi libri proposuisse declarandam substantiam animæ, & accidentia eam consequentia, & ambo in his libris de anima, nam in his libris scopus non est nisi agere de anima, & declarare eius naturam. Præterea, in sequentibus videbimus, non esse verum, quòd Aristoteles vsque ad textum vigesimum loquatur de ipsa animæ substantia, deinde in vigesimoprimo loqui incipiat de operationibus, & ostendere, quomodo fiat intelligere, reuera enim non solum in illo vigesimoprimo, sed in tota hac parte Aristoteles loquitur de operatione intellectus, & ante textum vigesimumprimum docet, quomodo fiat intelligere. Inimò videbimus in secundo contextu, quòd Aristoteles tractationem de intellectu incipit statim à consideratione ipsius intelligere. Vt igitur nos mentem Aristoteles intelligamus in his verbis, notare debemus id, quod antea diximus; animam in his libris non considerari vt subiectum, sed vt principium, & esse quidem intentionem Aristotelis, sed non esse subiectum propriè sumptum. Animam autem tractari vt principium significat, eam tractari, & declarari per respectum, & relationem ad ea, quorum est principium, quia nomen principij est respectiuum ad principiata; Est autem anima principium tum corporis animati vt forma, tum operationum vt efficiens, non potuit ergo declarari natura animæ, nisi respectu corporis, & respectu operationum. Vtrunque absoluit Aristoteles in his libris, nam in principio secundi libri declarauit naturam animæ amplissimè sumptæ per relationem ad corpus, & dixit, animam esse actum primum corporis naturalis organici, idest esse formam, qua corpus naturale organicum tale est, & constituit. Ecce igitur declarationem animæ per relationem ad corpus animatum, cuius est principium formale, & actus primus. Tangitur etiam in ea definitione altera habitudo, quæ est ad operationem, nam verba illa, potentia vitam habentis, significant, potentis operari, quæ deinde mutantur ab Aristotele in dictionem, organici, quæ habet eandem vim, quia organa respiciunt operationes. Postea verò Aristoteles ab hac vniuersali animæ consideratione transiens ad cōsiderandas sigillatim singulas animæ partes, non considerat amplius respectum ad corpus, sed solum ad operationes, propterea quod de singulis nihil dicēdum manebat, respectu corporis præter id, quod communiter de omni anima dixerat, ideo nobis reliquit applicādam singulis animæ partibus illā communissimam omnis animæ definitionem; sicut enim anima est actus primus corporis naturalis organici, ita anima vegetalis est actus primus viuentis, & anima sensitiua est actus primus animalis, & intellectiua est actus primus hominis, idest forma, qua homo est homo, ideo Aristoteles in textu trigesimotertio secundi libri transiens ad particularem tractationē singularum animæ partium, proponit eas declarandas per solum respectum ad operationes, vt ex hoc cognoscamus, proprias singularum partium naturas. Hæc enim habitudo ad operationem leuiter tacta fuerat in definitione animæ, quoniam non datur vna animæ operatio communis, quæ considerari potuerit, sed varijs modis diuersæ partes animæ producunt suas operationes. Hoc significauit Aristoteles in contextu trigesimotertio secundi libri, quando proposuit esse progrediendum ab obiectis ad operationes, ab his ad potentias, sic enim proposuit considerandas partes animæ respectu operationum, nam operationes exercentur à potentijs circa propria obiecta. Huiusmodi est tractatio tota de anima vegetali, huiusmodi tota tractatio de sensu; huiusmodi etiam erit tota sequens tractatio de intellectu, eius enim naturam Aristoteles non declarabit alio modo, quàm per respectum ad ipsius operationē, quæ dicitur intelligere. Hinc est, quòd Aristoteles in hac particulari tractatione de partibus animæ, sæpè eas vocat potentias, & confundit nomen potētiæ cum nomine partis, quia potētia respicit operationem, vt manifestum est; at respectu corporis anima non diceretur potentia, sed potius actus, & perfectio. Hoc igitur est consilium Aristotelis in hac tractatione de intellectu nemini cognitum, & nos per hoc soluemus multas difficultates, quas alij soluere nequeunt, & omnia Aristotelis verba facillimè interpretabimur. Hoc fundamento cognito facilè nobis erit, hæc verba Aristotelis interpretari. Proponebatur Aristoteli intellectus considerandus per relationem ad operationem; hoc est ad proprium obiectum, circa quod operatur, necesse enim est, vt inter animam & eius obiectum fit quædam certa proportio, qua fiat, vt ex alterius actione in alterū operatio fiat; duo igitur in ipso debuit considerare, primum debuit secundum se considerare ipsam intellectus naturam vt seiunctam ab operatione, & ab obiectis intelligibilibus cum respectu tamen ad ea, & ostendere, quomodo ad illa se habeat, quam ad illa habeat rationem, ideò docebit ipsius nullam aliam esse naturam, quam hanc, quia est in potentia ad omnia intelligibilia, debens enim omnia recipere, debet nullius naturam in se includere. Hoc proponit Aristoteles considerandū quando dicit: *Quam habeat differentiam*, idest quam habeat naturā respectu intelligibilium. Huic autem quæstioni satisfaciet in textu quinto dicens, nullā aliam esse eius naturam, nisi hanc, quòd

quòd possibilis est. Hoc non diceret Aristoteles de intellectu respectu corporis, nam respectu corporis est forma nobilissima, sed respectu operationis, quæ fit per receptionem spiritualem obiectorum intelligibilium, nihil est actu secundum se, sed in pura potentia ad ea omnia recipienda. Hoc cognito alterum declarandum relinquebatur, quomodo intellectus ab hac pura potentia transeat ad actum, & exeat in actualem operationem. Prius enim oportuit eius naturam secundum se considerare, abstractam ab actuali operatione, deinde ostendere, quomodo ducatur de potentia operandi ad actum, sic enim plenè cognita erit ipsius intellectus natura per relationem ad operationem. Hoc autem secundum proponitur ab Aristotele, quando dicit: *Et quomodo fiat intelligere*, & hæc est vera interpretatio verborum Aristotelis in præsenti loco. Per hæc volo, vt intelligatur diuisio huius tractatus de intellectu, quam nolui facere in principio libri, quia hoc fundamento non intellecto non poterat hæc diuisio intelligi. Diuiditur tractatus de intellectu in tres partes, prima est à primo textu vsque ad octauum, in qua Aristoteles declarat naturam, & essentiam intellectus humani respectu operationis, dum secundum se ab omni operatione abstractus accipitur. In secunda, quæ à textu nono vsque ad finem vigesimi extenditur, Aristoteles declarat secundum, videlicet, quomodo intellectus, cum sit in pura potentia, ducatur è potentia ad actum, & sic ibi discemus, quomodo fiat intelligere. In hac parte continetur tractatus de intellectu agente, cuius beneficio intellectus noster fit è potentia intelligente actu intelligens, nec poterat cognosci, quomodo fiat intelligere, nisi cognito officio intellectus agentis. Tertia pars incipit à Textu vigesimoprimo, & extenditur vsque ad finem huius tractatus de intellectu, videlicet ad Textum trigesimumsextum, in hac dicunt alij, Aristotelem docere, quomodo fiat intelligere, sed decipiuntur, vt ex ipsa tractatione apertè dignoscemus, in ea enim Aristoteles hoc non docet, sed solum distinguit diuersos modos intellectionum, qui oriuntur ex diuersitate obiectorum mouentium intellectum, quare transit ibi Aristoteles ab vniuersali ad particularia. Prius enim docuerat, quomodo fiat intellectio vniuersaliter sumpta, videlicet ante Textum vigesimumprimum, postea in illo Textu incipit considerare diuersitatem operationum ipsius intellectus, sed nō modum, quo fit intellectio; aliud enim est hunc vniuersaliter considerare, aliud est ipsum in species diuidere. Nisi dicamus, quòd in ea quoque tertia parte agitur de modo, quo fit intelligere, quatenus distinguuntur varij modi, quibus intellectus varias edit operationes. Possumus etiam singulas harum trium partium in alias partes diuidere, sed hanc distinctiorem diuisionem ad opportuniorem locum remittendam cēsui, ad euitandam confusionem. Aduertendum est in Latino codice ita legi hæc verba: *Et quomodo tandem fiat intelligere*, sed delenda est illa dictio: *Tandem*, quia in illa dictione πῶς ποτε illud ποτὲ superfluit, & nihil significat, nisi efficacitatem quandam sermoni adiectam, vt apud nos dictio *Nam* adiecta interrogationi cum dicimus, quisnam est? sed etiam si esset separata non posset significare tantum, sed potius aliquando, vt traducebat Marcus Antonius Ianua, qui sequens Chymeras Simplicij, dicebat Aristotelem dicere aliquando, ad significādum, se velle loqui de operatione intellectus progressi, quæ interpolata est, aliquando enim intelligit, ad differentiam eiusdem intellectus in se manentis, cuius intellectio perpetua, & in deficiens est, & idem cum eius substantia. Sed hæc omnia sunt fabulæ, & dictio illa ποτὲ hic nihil significat, vt diximus; nec Aristoteles cum aliqua coarctatione de intellectu agendum proponit, sed simpliciter, & absolutè vult eius naturam considerare, qua in re Simplicius quoque deceptus est.

TEXTVS II.

Si igitur est ipsum intelligere sicut sentire, aut pati, aliquid vtique erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale.



AGGREDITVR Aristoteles tractationem de intellectu humano, quam in primo contextu proposuerat. Sed ante omnia aduertantur expositores, cum duo de intellectu declaranda proposuerat, à batro ipso ordiatur. Auerroes dicere videtur, quòd incipiat à postremo, & hic declarare incipiat, quomodo fiat intelligere, cui expositioni fauent verba Aristotelis sumentis considerandum ipsum intelligere. Alij verò dicunt, Aristotelem auspicari à primo Theorematæ declarando, videlicet quam habeat differentiam. Quæ sententia verior est, quamuis enim nominet hic intelligere, & consideret similitudinem quandam, quā habet cum ipso sentire, non propterea declarat modum, quomodo fiat intelligere, sed vult ex ipsa operatione intellectus ita confusè cognita, & eius similitudine cum sensu nos ducere ad cognoscendam naturam intellectus humani, vt videbimus in progressu horum cōtextuum vsque ad textum quintum, in quo Aristo-

Aristoteles colliget ex dictis, quęnam sit ipsius intellectus essentia, & natura, ad quam quomodo Aristoteles nos ducat, postea considerabimus. Hoc quidem certum est quòd Aristoteles inquirit essentiam intellectus per respectum ad operationem, ideo non est mirum, si hic nominet ipsum intelligere, immò semper hoc nominabit, sed hoc Auerroes non animaduertit. Sed dubium magnum hic multorum animos torquet, videtur enim Aristoteles non seruare eam methodum, quam in Textu trigesimotertio secundi libri dixit, in omnibus partibus animæ seruandam esse; Dixit enim, esse primo loco dicendũ de singulorum obiectis, deinde ab his transeundum ad operationes, & tandem ab operationibus ad potentias animæ cognoscẽdas, quod præceptum in omnibus alijs potentijs animę executus est. Agens enim de anima vegetali, exortus est, ab alimẽto; agens de visu, incepit à colore; agens de auditu, incepit à sono, & sic de alijs sensibus. Cur ergo hic similiter non incipit ab intelligibili tanquam obiecto intellectus, sed ab operatione, quæ est intelligere? & augent difficultatem exempla adducta ab Aristotele in illo textu trigesimotertio secundi libri, nam inter nominat intellectiuum; & intelligere, & intelligibile, tanquam potentiam, & operationem, & obiectum, quare censuit in ipsa quoque tractatione de potentia intellectiua seruãdam esse eandem methodum, & auspicãdum ab obiecto. Omnes in hac responsione consentiunt. Ratio cur Aristoteles dixerit esse progrediendum ab obiectis ad operationes, & ab his ad potentias, nulla fuit alia, quàm hęc, quia semper fuit progrediendum à notioribus nobis, & à facilioribus, cum igitur in intellectu hæc ratio fallat (siquidem obiectum est difficillimum cognitu, & obscurissimum) necesse fuit, præceptum quoque Aristotelis in intellectu locum non habere. Satis est, si Aristoteles illud seruet in pluribus potentijs animæ, immò in omnibus excepta sola intellectiua, in qua non potuit exordiri ab obiecto tanquam ignotissimo. sed exorsus est ab ipsa operatione tanquam notiore, à qua satis habuit nos manuducere ad naturam intellectus cognoscendam, non enim iussit auspicandũ esse ab obiectis, quia sint obiecta, sed quia notiora, ideo vbi hæc conditio cessat, quòd sint notiora, cessat etiam præceptum Aristotelis, quod ab his ordiendum sit. Nec obstat, quòd ibi inter exẽpla nominet intellectiuum, nam exempli gratia ipsum nominat, quia non erat locus idoneus, in quo exciperetur, & reuera propter solam potentiam vegetalem; & sensitiuam, de quibus proximè locuturus erat, illud præceptum protulit. In declarando autem quomodo obiectum intellectus sit difficillimum cognitu non consentiunt. Simplicius dicit obiectum intellectus nostri esse ideas, seu rationes ideales, quæ simul cum intellectu progrediuntur in corpus, & obscurantur, nec recipi in intellectu phantasmata, nec aliquid à phantasmatibus productum, phãtasmata enim solum excitant intellectum, qui ex hac phantasmatum oblatione expergiscitur, & ita detegitur in eo ratio idealis, quæ offuscata prius erat, hãc igitur intellectus intelligit. Est autem cognitu difficillima, quia non est res sensu perceptibilis, sed prorsus immaterialis, & ipsi intellectui naturaliter insita, immò idem cum substantia ipsius. Hanc Simplicij sententiam, non est, quòd in pręsentia confutemus, dabitur opportunior occasio eam expendendi, videlicet in libro de speciebus intelligibilibus. Alij dicunt, obiectum intellectus esse difficile cognitu, quia non est quid corporeum, & sensile, qualia sunt obiecta omnium aliarum potentiarũ animæ, sed est ipsum phantasma, quod est in anima, idque illustratum lumine intellectus agentis, & ita mouens intellectum nostrum possibilem, ideo tum quia nõ est corporeum, tum quia non est obiectum intellectus nostri nisi cum interuentu intellectus agentis, qui maximè ignotus est, difficillima cognitu est. Hæc est communis responsio, quam ego aliàs secutus sum, sed nunc diligentius considerando, in sententiam penitus contrariam deueníre coactus sum, videlicet, quòd Aristoteles de obiecto intellectus nostri hic non loquatur, quia ipsum supponit tãquam notissimum saltem cognitione confusa, quæ nunc sufficit pro indaganda intellectus natura; aliæ nanque potentiæ obiectum habent certum quoddam genus entis, non entia omnia, ideo non potuit sermo haberi de ipsorum operationibus, nisi prius propria singularum obiecta ab alijs rebus distinguerentur, nõ enim potuit cognosci operatio animæ vegetalis, nisi ante omnia cognosceretur alimentum, nec potuit cognosci visiua, nisi cognitus esset color, non enim ab odore mouetur visus, sed à colore; obiectum autẽ intellectus non est hæc res, vel illa, sed omnes, idque Aristoteles vt per se notum sumet mox in textu quarto. Quoniam igitur nulla fuit opus distinctione obiecti intellectus ab alijs entibus, siquidem omne ens est intelligibile, non oportuit Aristotelem aliquã præmittere tractationem de obiecto, hæc enim nulla alia esse poterat, quàm de ente amplissimè accepto; quod quidem est per se notissimum, ideo nullam videbimus tractationem de hoc obiecto in toto tractatu de intellectu. Quòd si aliquando videtur Aristoteles de obiecto intellectus loqui in hac parte, ea non est tractatio de obiecto intellectus simpliciter sumpto, sed de varietate obiectorum, quæ varijs modis mouent intellectum, alio enim modo intelliguntur res mathematicæ, alio naturales, ideo hæc tractatio

tio pertinebit ad declarandam obiectorum diuersitatem, facientem etiam in operatione diuersitatem, sed non ad ipsum obiectum intellectus simpliciter declarandum, quia hoc (vt diximus) nulla indiguit declaratione. Hoc autem ex hismet textibus comprobari potest, in quibus Aristoteles loquens de operatione, simul loquitur de obiecto, & ipsum nominat. In hoc enim textu colligit, quòd intelligere est pati ab intelligibili, nominat ergo intelligibile, quod est obiectum intellectus, sic in textu tertio dicet, vt se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia; deinde in quarto sumit, quòd intellectus intelligit omnia entia, supponit ergo vt notum, quòd omnia entia sunt obiectum intellectus, nō enim posset nominare intelligibilia nisi supponeret nobis notum, quænam sint intelligibilia, sunt enim re vera entia omnia. Patet igitur, quòd Aristoteles non omnino peruertit præceptum suum in Textu trigesimotertio secundi libri traditum. Ad indagandam enim naturam intellectus progreditur ab operatione, & ab obiecto simul, quando enim obiectum indiguit seorsum declarari ante sermonem de operatione, Aristoteles ipsum declarauit, vt patet in alijs potentijs animæ, vbi verò non indiguit, quia tanta habetur eius notitia, quanta sufficit ad indagandam animę intellectiuę naturam, Aristoteles simul incępit ab obiecto, & ab operatione, re vera enim non poterat auspicari ab operatione sine mentione obiecti, hoc enim ne excogitabile quidem esset, mentionem autem obiecti facere nō potuisset, si fuisset ignotum, nisi prius ipsum declarasset. Vidit ergo esse notum, ideo separatim de eo nihil dixit, neque poterat in quinto textu colligere intellectus naturam, si obiectum, circa quod operatur, neque per se notum fuisset, neque declaratum, vt cuique bene philosophanti manifestū est. Quòd verò dicunt obiectum intellectus esse phantasma illustratum ab intellectu agente, in errorem manifestum labuntur, à phantasmate enim sumpto repræsentatiuè transeunt ad phantasma formaliter acceptum, phantasma quidem mouet intellectum, non tamen secundum suum esse formale, sed secundum esse repræsentatum, & vt stans pro re, quam repræsentat, vt phātasma equi imprimit in intellectu speciem equi, nō speciem phantasmatis, cū igitur de obiecto intellectus loquimur, non debemus spectare ipsum phantasma formaliter acceptum, sed rem, quæ à phantasmate repræsentatur intellectui, hæc enim dicitur intelligi, non phantasma. Ideo Latini rectè loquuntur, dum de obiecto intellectus nostri controuersantur; alij nanque dicunt, ens, quatenus est ens, esse obiectum intellectus, alij quidditatem, seu quidditatem naturalem, sic enim res ipsas respiciunt à phantasmatibus repræsentatas, non phantasmata ipsa repræsentantia, & non pro se sumpta, sed pro rebus ipsis, quorum sunt phantasmata. Nec propterea negamus, phātasma mouere intellectum, immò hoc asserimus, sed solum dicimus, quòd non mouet pro suo esse formali, sed pro esse repræsentato. Dum igitur loquimur de obiecto intellectus, debemus res ipsas respicere, quare notissimum est, quidnam sit obiectum intellectus, sunt enim entia omnia, phantasmatum autem consideratio pertinet ad declarationem modi, quo res ab intellectu intelliguntur, non ad declarationem ipsius obiecti, quia non possumus cognoscere modum, quo res mouent intellectum, & ab eo intelliguntur, nisi cognoscamus, quòd res mouent sensus, & sensus mouent phantasiam, & phantasia mouet intellectum. Ideo hac de re loquitur Aristoteles postea, quādo declarabit modum, quo fit intelligere. Debemus igitur dicere, quòd ratio, quæ hic ab omnibus adducitur ad ostendendum, quòd ignotissimum est obiectum intellectus, re vera hoc non ostendet, sed solum significat occultissimum, & cognitu difficillimum esse modum, quo fit intellectio, quoniam & intellectus agens, & phantasma sunt res insensiles, & abscondítæ. Ad rem igitur redeuntes dicimus, Aristotelem in his textibus ex operatione intellectus circa obiecta intelligibilia velle notificare quędam ipsius intellectus attributa, prout respicit operationē, per quæ nobis tandem declaret ipsius intellectus naturam, & in hoc secundo contextu ostendit primum hoc attributum, quòd intelligere est pati, proinde intellectus in intelligendo patitur. Hoc quomodo conferat ad intellectus naturam declarandam, postea suo loco videbimus, nunc satis est, si intelligatur, quomodo ostendat Aristoteles, quòd intelligere est pati. Probat hoc Aristoteles faciens in hoc textu hanc consequentiam si intelligere est sicut sentire, ergo intelligere est pati ab obiecto intelligibili, vel aliquid aliud tale. In qua consequentia tria nobis considerāda proponuntur, antecedens, consequēs, & vis ipsius consequentis. Quòd ad antecedētis attinet, aliqui volunt, ipsum esse merè conditionale, aliqui categoricum, vt accipiatur si, pro quia, aliqui; etiam dicunt, esse re vera conditionale, sed vim habens categorici, quia quòd Aristoteles sub conditione profert, est simpliciter, & absolutè verum, & per se notum, videlicet, quod intelligere est sicut sentire. Prima positio est Simplicij, qui dicit Aristotelem hic non absolutè loqui de omni intelligere, neque absolutè essentiam humani intellectus inuestigare, sed vt contracti ad primum statum, qui est imperfectionis, videlicet vt progressi; ideo vult sensum verborum esse hunc si sumatur illud intelligere, quod est sicut sentire, illud intelligere

gere est pati, nam intelligere intellectus prægressi est sicut sentire, ideò est pati; at intelligere intellectus in se manentis non est vt sentire, ideo non est pati, de hoc hic Aristoteles non loquitur. Videns enim Simplicius ea, quę in his textibus dicuntur ab Aristotele de natura intellectus, re vera non præseferre illam excellentiam, & diuinitatem, quam Simplicius ipse nostro intellectui tribuit, ideo ad hoc confugit, quòd Aristoteles non loquitur absolutè de intellectu nostro, sed vt accepto solum in statu progressionis, & imperfectionis. Sed nō est operæ precium, vt has Simplicij fabulas in omnibus textibus confutemus, satis erit in Textu quinto ostēdere, quòd Aristoteles declarat naturam intellectus nostri simpliciter sumpti, & secundum omnes status, quod quidem eo in loco facillimè demōstrabimus.

Nos igitur dicimus, antecedens Aristotelis esse categoricum, & accipi, si pro quia, vel saltem esse conditionale habens vim categorici, nam parum refert, vtro duorum modorum dicamus, quia sufficit, si, dicamus hoc antecedēs etiam simpliciter prolatum verum esse, intelligere est sicut sentire, vt apparebit cū eius sensum declarauerimus. Sensus igitur huius antecedētis est hic, si est verum, vt est verissimum, quòd intelligere, idest omne nostrum intelligere est sicut sentire. Quòd si Aristoteles voluisset hoc esse merè conditionale, sicut Simplicius voluit, debuisset vti modo subiunctiuo sic, si intelligere sit, vt sentire; attamen vsus est indicatiuo. Sed cū per hoc antecedens innuat Aristoteles similitudinem quandam intellectus cum sensu, & eam nō exprimat, vidēdum est, quam similitudinem intelligat, cum certū sit, eos non in omnibus similes esse. Ioannes Grammaticus, Simplicius, & Auerroes, patū diuersam afferunt expositionem. Ioānes dicit, Aristotelem significare, quòd intellectus est in potentia, sicuti sensus, quæ expositio admittenda non est, quia ex hoc antecedente, quòd intelligere est sicut sentire, Aristoteles postea plura consequentia colliget. Inter cætera colliget hoc in Textu tertio, quòd est potentia tale, ergo Aristoteles colligit idem ex seipso, intellectus est potentia sicuti sensus, ergo est potentia tale, quę esset sententia absurda. Simplicius, & Auerroes dicunt, similitudinem hanc in eo consistere, quòd vterque recipit, & patitur, sed ob eandem rationem, hæc quoque expositio refutanda est, quia Aristoteles ex hoc assumpto colligit in hoc met contextu, quòd intelligere est pati, deinde in tertio textu statim sequente colligit, quòd est susceptiuus speciérum, ex eo igitur, quòd patitur, & recipit, sicuti sensus, colligent, quòd patitur, & recipit, quod dicere non debemus. Aliud quoddam hic ab Auerroe dicitur, quod admittere nō debemus. Inquit Auerroes, mentem Aristotelis hic esse, ostendere, quòd intellectus est virtus passiua non eo prorsus modo, quo sensus, nam sensus est virtus passiua, tum quia recipit species, tum quia est virtus in corpore, idest forma materialis, proinde transmutabilis, & corruptibilis; at intellectus est quidem similis sensui in eo quod recipit species, & hoc modo est virtus passiua, sed non est virtus in corpore vt sensus, sed est immaterialis, & incorruptibilis, quare est virtus passiua vt recipiens, sed non est virtus passiua vt materialis, & hoc ostendere est Aristotelis intentio hoc in loco. Sed decipitur Auerroes, quia nunquā in sequentibus apud Aristotelē inueniemus hanc declarationē similitudinis, & dissimilitudinis intellectus cum sensu, qui sit passiuus vt recipiens, sed nō vt materialis. Immò nihil inueniemus, quod ad hunc sensū trahi possit, & ratio fuit à nobis tacta superius. Satis enim fuit Aristoteli, semel de omni anima dixisse, quòd est actus primus corporis naturalis organici, hic verò non amplius considerat intellectiuam animam respectu corporis, quare neque dicit esse formā abstractam, neque esse formam materialem, sed solum eam considerabit respectu operationis, quare sententia Auerrois est alienissima à cōsilio Aristotelis in toto hoc tractatu de anima intellectiua. Quòd attinet ad declarationem huius similitudinis, quam innuit Aristoteles inter sensum, & intellectum, ego accipio expositionem Themistij, qui dicit Aristotelem significare, quod intellectus est similis sensui in duobus, quòd vterque est virtus cognoscitiua, & quòd vtriusque cognitio est noua, & interpolata, nam aliquā rem sentimus, postquā eā non sentiebamus. Sic quodcūque intelligimus, id prius non intelligebamus, ideo oīs nostra cognitio siue sensitiua, siue intellectiua noua est, & tā in sensu, quā in intellectu ex nō cognoscētibus simus cognoscentes. In hoc igitur intelligere est sicut sētire, & vtrunq; est nobis per se notissimū, cū vtrunq; in nobis experiamur, ideo Arist. sine vlla probatione hoc accepit, ꝙ intelligere est sicut sētire, & in secūdo libro in textu quinquagesimoprimo, & sequētibus, de sēsu, accepit cōtra Empedoclē, ꝙ sēsus non sēper sentit, sed modo est actu, modo potētia, quare de vtroq; sumit vt per se notū, quòd priusquā sint actu cognoscentes, sunt potentia cognoscētes. Quòd autē vterque sit cognoscitiuus, est oībus manifestissimū, & Aristot. hoc accepit in Textu cētesimoquinquagesimo secūdi libri, & in primo quoq; textu huius tertij, diximus Aristotelē significasse per verbū illud, cognoscit similitudinē hanc manifestā intellectus cū sensu, ꝙ vterq; est facultas cognoscitiua Hic est sēsus huius antecedentis, qđ Aristoteles profert de intellectu simpliciter, & de intelligere simpliciter sūpto non magis pro vno statu, quàm pro alio. Sed tamen simul stat quod

quod loquatur de intellectione, quæ fit in humano corpore, quia non cognouit Aristoteles alium statum intellectus nostri, neque aliam operationem, quàm in humano corpore. Ideo dicit, quòd omne intelligere est sicut sentire, nam etiam articulus hoc significat, cum dicit Aristoteles τὸ νοεῖν, siquidem eandem vim habet, quam dictio vniuersalis, vt aliàs in Logica docuimus. Expendendum est etiam verbum νοεῖν, quo hic Aristoteles vtitur, hoc enim (vt Simplicius quoque confitetur) significat præstantissimam intellectus nostri operationem, quare non est verum id, quod Simplicius dicit, Aristotelem hic loqui de operatione intellectus in statu imperfectionis, & progressionis suæ constituti, non simpliciter in omni statu, nam si hoc verum esset, debebat Aristoteles dicere διανοεῖσθαι, secũdum Simplicium, qui vult, verbum hoc significare operationem intellectus progressi, sed νοεῖν significare operationem intellectus in se manentis. Sequitur declarandum consequens, cuius duæ sunt partes, quas separatim declarare oportet. Vna est: *Aut pati quoddam erit ab intelligibili.* Altera est: *Aut aliquid aliud tale* Quod ad primum attinet, clarum est, quomodo dicat Aristoteles, intelligere esse pati, & intellectum in intelligendo pati, videlicet eadem passione, quam docuit etiam sensum pati in Textu quinquagesimoseptimo, & quinquagesimooctauo secundi libri, vbi distinctionem passionis fecit in corruptiuam, & perfectiuam, & ostendit, sentire esse pati perfectiuè, non corruptiuè, qualem passionem intellectui hic quoque tribuit. Est autem passio corruptiua, in qua aliquid amittitur, quia transitus fit à contrario positiuo ad contrarium positiuum, vt calefactio Perfectiua verò, qua nihil amittitur, quia transitus fit de pura priuatione ad habitum, & sic de priuatiuo, cui nihil est annexum positiuum; huiusmodi passio est sensatio, & intellectio, est enim transitus de non cognoscere ad cognoscere. Ideo dicit Aristoteles: *Pati quoddam*, significans non esse pati quomodocunque acceptum, sed certum quoddam genus passionis, quæ dicitur passio perfectiua, sed clarior fiet sensus huius consequentis, si ipsa vis consequentiæ declaretur.

Consequentia Aristotelis valida est. Intellectio est cognitio, quæ fit, postquam non erat, ergo intelligere est pati, nam omnis potentia contradictionis, est potentia passiua, vt ostẽdit Auerroes fusè secundo Physicorũ, textu quadragesimooctauo, vbi dicit, quòd etiam potentia actiua, quæ æquè potest opposita, est modo quodam passiua, talis nanque potentia nunquam exiret in actum per seipsam, sed eget aliquo agente extrinseco actuante ipsa enim per se æquè ad vtrũque apta est, nec magis ad hoc vergeret, quàm ad illud. Quoniam igitur ex non intelligentibus fimus intelligentes, certum est, quòd intellectui nostro competit, & intelligere, & non intelligere, ergo si debet intelligere, requiritur aliud externum mouens, à quo fiat intelligens, nam si ipse per se absque vllius motione id assequi aptus esset, semper intelligeret. Hoc ab Aristotele abundè declaratur de sensu, in secundo libro, à textu quinquagesimoprimo vsque ad sexagesimum secundum, propterea Aristoteles hic satis habet de intellectu hoc declarare per similitudinem, quam habet cum sensu. Poterat quidem absque vlla sensus mentione vti eodem argumento de intellectu, & ostendere, quòd intellectus in intelligendo patitur, eo quòd ex non intelligente fit intelligens, sed breuitatis gratia remittit nos ad ea, quæ dixit ibi de sensu, & satis habuit ita argumentari. Intelligere est sicut sentire, ergo ob eandem rationem, qua aliàs ostensum est, sentire esse pati, intelligere quoque est pati ab obiecto intelligibili; ab eadem enim causa necesse est eundem effectum prouenire, ideo sicuti ostensum est, sentire esse pati, & perfectiuè pati, ita hic ostenditur intelligere esse pati perfectiuè, quia eadem ratio viget, & quæ ibi dicta sunt de sensu, possunt aptari etiam intellectui. Sed videtur hæc consequentia Aristotelis contra se instantias multas habere, similiter enim possemus dicere, ignis per admotionem combustibilis fit ex non vrente vrens, ergo vrere est pati, & quando aperimus fenestram, sol ex non illuminante cubiculum fit illuminans, ergo illuminare est pati vtrunque tamen falsum est, quia & vrere, & illuminare est agere, non pati. Ad hoc dicendum est, non esse similem rationem: nam quando ignis ex non vrente fit vrens, & sol ex non illuminante illuminans, nulla fit mutatio in ipso igne, vel in sole, sed tota in patiente fit, vt in re combusta, & in loco illuminato; Aristoteles hic in sensu, & in intellectu supponit mutationem quandam fieri ad perfectionem, hoc enim sumit vt per se notum, quia perficitur & sensus, & intellectus per actum secundum, ergo in eis fit mutatio, & alteratio in ipsis recipitur: vnde sequitur, quòd tam intelligere, quàm sentire, sit pati ab obiecto, quod intelligi, vel sentiri dicitur. Actio enim, & passio in patiente recipitur, non in agente, id igitur, quod recipitur patitur, obiectum autem nõ mutatur, neque vllam alterationem in se recipit, neque perfectionem vllam acquirit, simili itaque ratione ignis vrens non patitur, neque sol illuminans, quia in eis nulla fit mutatio, transitus enim à non vrere ad vrere, non dicit mutatione in igne factam, sed in patiente tantum, quare non sequitur, quòd vrere sit pati, nam fundamentum, cui nunc innititur Aristoteles est hoc, quicquid ex non tali fit tale, cum sui mutatione, illud patitur, & hoc

modo

modo tollitur in re omnis difficultas.

Est hic notandum quoddam declaratum ab Alexandro in primo libro de anima, in capite de intellectu speculatiuo, & secundo de anima, capite decimonono, necnon ab Auerroe secundo de anima, commentario vigesimosecundo, & quadragesimotertio. Tum intelligere, tum sentire, nō solum est pati, sed est etiam agere, duo nanque consideranda sunt in ipso tum sentiendi, tum intelligēdi actu. Primum, ipsa receptio speciei, deinde iudicium de ipsa specie factum ab anima, sola enim receptio non est cognitio, sed simul cum iudicatione; igitur si solam receptionem spectemus, & sentire, & intelligere est pati, sed ratione iudicij est agere, quo fit vt magis etiam sit agere, quàm pati, quia cognitio magis in iudicatione consistit quàm in receptione, non enim omne recipiens speciem, eam cognoscit, speculum enim recipit, sed non cognoscit, at omne iudicans cognoscit. Si quis autem quærat, cum vtrunque sit verum, intelligere est pati, intelligere est agere, cur Aristoteles dixit tantum, quòd est pati, non quòd est agere: dicendum est intentionem Philosophi hic esse, inuestigare naturam intellectus humani, quæ cum magis per passionem declaretur, quàm per actionem, ideo Aristoteles dimissa nunc actione, quæ ad inueniendam intellectus naturam ipsi non conferebat, solum accepit passionem, quæ actionem præcedit, & magis potest verificare naturam intellectus, ex ea enim cognoscemus, quòd intellectus secundum se est pura potentia, in quo ipsa intellectus natura consistit, ad quam cognitionem sola intellectus actio nos ducere non poterat.

Declaranda superest altera consequentis pars, quæ est. *Aut aliquid aliud tale*: quibus verbis videtur Aristoteles quodammodo priorē partem corrigere, sed non eodem modo exponitur ab Interpretibus hæc correctio. Ioannes Grammaticus deterrimam affert expositionem: vult enim verba hęc habere hūc sensum, (aut potius non est reuera pati,) qui sensus destruit intentionem Aristotelis, & totum eius discursum. Nam Aristoteli opus est habere, quod intelligere sit pati, si debeat postea colligere naturam intellectus, ergo si dicat, intelligere est pati, postea corrigendo idem neget, quomodo assequitur id, quod vult? Præterea, certum est, vtranque consequentis partem ex eodem antecedente ab Aristotele colligi, nempe, ex similitudine intellectus cum sensu; ergo si ex hac colligit, quòd intelligere non est pati, idem de sensu dicendum erit, videlicet, quòd sentire non est pati, hoc tamen aduersatur Aristoteli in secundo de anima quinquagesimoprimo & sequentibus alijs contextibus. Sunt qui dicant, his verbis Aristotelem significare, quòd intelligere non est pati corruptiuè, sed perfectiuè vt verborum sensus sit iste, intelligere est pati, vel si non sit vere pati, idest corruptiuè, est saltem quoddam aliud simile, videlicet pati perfectiuè. Hæc quoque expositio accipienda non est, quia in prima parte antecedentis non potuit Aristoteles intelligere verum pati corruptiuum, cum enim eam colligat ex similitudine intellectus cum sensu, & iam de sensu declarauerit in secundo libro, quòd non corruptiuè patitur, sed perfectiuè, non potuit colligere, nisi quòd sit pati perfectiuè, sicuti etiam sentire, quare prior consequentis pars non egebat hac correctione, quia ipsa per se necessariò intelligitur de passione perfectiua. Dixit etiam pati quoddam & significauit certam quandam speciem passionis, quæ est passio perfectiua, quæ soli sensui conuenit. Nos igitur aliter dicimus, quòd Aristoteles his verbis innuit quandam dissimilitudinem inter sensum, & intellectum in ipsa passione, quia re vera non eodem penitus modo patitur intellectus, quo sensus; intellectus enim (vt infra videbimus) nullum habet organum in corpore, sensus autem habet organum, ideo patitur simul sensus cum organo corporeo, idem m quod species sensiles recipit est organum ipsum animatum, non solus sensus, & hoc modo sentire est pati, at intellectus non ita patitur, vt fiat aliqua mutatio in corpore, cum enim organo careat, tota mutatio, & tota receptio fit in ipso intellectu, nulla in corpore, vel in aliqua corporis parte, quod alio in loco accuratius a nobis declarabitur.

Aduertendum tamen, quòd licet Aristoteles hic ad euitandam aliquam obiectionem hæc verba proferat innuentia illam dissimilitudinem, & fortasse ne credamus eodem prorsus modo pati intellectum, quo patitur sensus, tamen hanc dissimilitudinem hic non accipit, neque considerat, sed discursus Aristotelis sola innititur similitudine. nam innuit quidem dissimilitudinem, sed eam non exprimit, quia ea vti non vult, quod ipse quoque modus loquendi non significat. Nam quamuis dictio illa (*Aliud*) spectet dissimilitudinem, tamen dictio sequens (*Tale*) solam accipit in præsentia similitudinem, reiecta dissimilitudine, vt sensus verborum sit, intelligere est pati, vel si non est omnino idem passionis modus, qui est in sensu, & qui est in intellectu, est tamen talis, idest similis quantum ad propositum attinet, & quantum sufficit ad id, quod volumus, colligendum; re vera enim illa dissimilitudo, quam diximus, nulla ex parte labefactat illationem, quam mox faciet Aristoteles naturę, & essentiæ ipsius intellectus, ideo Aristoteles eam inconsideratam dimittit.

TEXTVS III.

Impaſſibile ergo oportet eſſe, ſuſceptiuum autem formæ, & potentia huiuſmodi, ſed non hoc, & ſimiliter ſe habere, ſicut ſenſitiuum ad ſenſibilia, ſic intellectum ad intelligibilia.



X eo, quod collegerat Ariſtoteles, intelligere eſſe pati, hic alia quędam de intellectu colligit, quæ varijs modis ab Interpretibus exponuntur. Primum colligit, quòd hæc animæ particula debet eſſe impaſſibilis, ſed quid intelligat per impaſſibile, difficultas eſt magna. Auerroes intelligit talem impaſſibilitatem, quæ dicat abſtractionem, & immortalitatem noſtri intellectus, exponit enim, *Impaſſibilem*, ideſt omnino intranſmutabilem, & nulli prorſus mutationi obnoxiam, proinde immortalem. Similiter Ioannes Grammaticus expoſuit expertem omnis corruptiuæ tranſmutationis. Sed hic ſenſus alieniſſimus eſt ab Ariſtotele in præſenti loco, quia verba illa: *Ergo oportet*, apertè ſignificant, Ariſtotelem hoc colligere ex dictis de ſimilitudine intellectus, & ſenſus. Ex eo enim quòd intelligere eſt vt ſentire, intulit, quòd intelligere eſt pati, ſicuti ſentire eſt pati, ergo ſi ex hoc colligeret nunc, quòd intellectus ſit impaſſibilis, ideſt neque corpus, neque virtus in corpore (vt Auerroes ait) proinde abſtractus, & immortales, ſequeretur quoque ſenſum ob eandem rationem eſſe abſtractum, & immortalem, cum enim attributum hoc colligatur ex dictis de ſimilitudine cum ſenſu, debet ſimiliter competere ſenſui. Nec dicere poſſumus, quòd ex ſimilitudine intellectus cum ſenſu colligatur aliqua diſſimilitudo inter eos, eſſet enim puerile dictum, & omni ratione carens. Neque poſſumus negare, quòd hoc colligatur ex dictis de ſimilitudine, quia verba illa: *Ergo oportet*, clarè hoc oſtendunt, & ſignificant neceſſitatem illationis huius attributi ex dictis, & omnia dicta in Textu ſecundo ad ſimilitudinem pertinuerunt. Præterea, ex ſequentibus quoque verbis oſtenditur, quod non eſt verum id, quod Auerroes, & pro eo multi dicunt, Ariſtotelem hic incipere ponere diſſimilitudinem, & diſcrepantiam inter ſenſum, & intellectum, poſtquam in textu ſecundo intellectum conſiderauerat: nam ſubdit poſtea Ariſtoteles, ita ſe habere intellectum ad intelligibilia, vt ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, quæ verba ad ſimilitudinem pertinent, ideo non poteſt prius eſſe locutus de ſimilitudine, poſtea de diſſimilitudine, & poſtea iterum ad ſimilitudinem tranſiuiſſe. Quam inſtantiam videns Auerroes, ad hoc confugit, quòd verba ſint tranſpoſita, nam illa: *Vt ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia*, ſunt ponenda in principio huius textus, tanquam connexa cum textu ſecundo, quia pertinent omnia ad ſimilitudinem intellectus cum ſenſu, vt poſtea ſequantur illa: *Impaſſibilem ergo oportet eſſe*, in quibus incipit Ariſtoteles conſiderare earundem diſſimilitudinem; intellectus enim eſt impaſſibilis, ideſt expers omnis paſſionis corruptiuæ, cum non ſit forma materialis; ſenſus verò eſt forma materialis, & corruptibilis. Sed hæc tranſpoſitio eſt merè voluntaria, & nullum habens firmum fundamentum, quo innitatur, ideo dimittenda eſt, præſertim quia etiam ſic vrgeretur Auerroes eadem difficultate, oſtendere enim deberet, quomodo Ariſtoteles dicat: *Ergo oportet*, nam quomodo diſſimilitudinem colligere poteſt ex dictis de ſola ſimilitudine! Alio quoque argumento oſtenditur, quòd hæc impaſſibilitas, de qua hic Ariſtoteles loquitur non adducitur, vt conditio propria intellectus, ſed vt ei communis cum ſenſu: Quoniam Ariſtoteles infra in textu ſeptimo declarabit, aliam eſſe impaſſibilitatem ſenſus, aliam intellectus, & diſcrimen hoc declarabit, ergo ſupponit, prius vtrique ſimiliter tribuiſſe impaſſibilitatem; non enim eam ibi diſtingueret, niſi prius ipſam in communi ſumpſiſſet, at nullus poteſt aſſignari locus, in quo hoc dixerit, niſi hic textus tertius, ergo hæc impaſſibilitas ita hic tribuitur intellectui, vt ſimiliter competat etiam ſenſui, quare non poteſt ſignificare æternitatem, & abſtractionem.

Hæc omnia multi conſiderantes, licet alioquin Auerroiſtæ ſint, fatentur hanc impaſſibilitatem, de qua nunc Ariſtoteles loquitur, non eſſe propriam intellectus, ſed ei communem cum ſenſu, quod reuera omnino dicere cogimur, ideo concedunt, quòd hæc impaſſibilitas non poteſt ſignificare negationem omnis corruptiuæ mutationis, proinde immortalitatem. Quare aliter ipſi exponentes dicunt, Ariſtotelem ſignificare, intellectum eſſe impaſſibilem paſſione corruptiua, non tamen ſimpliciter, quia ſic non competeret ſenſui hæc impaſſibilitas, ſed cum quadam limitatione, videlicet, dum intelligit eſſe impaſſibilis corruptiuè, ſic enim eſt conditio communis

etiam

etiam sensui, nam ipse quoque dum sentit est impassibilis corruptiuè, idest ipse sentiendi actus est passio perfectiua non corruptiua. Hęc expositio minori quidem reprehensioni obnoxia est, cum persistat in similitudine intellectus cum sensu, tamen neque ipsa admittenda esse videtur, nam & consequens ab Aristotele illatum, & consequentia ipsa difficultates patitur. Quod enim ad consequens attinet, certè frustra, & cum negatione infertur ab Aristotele, quòd intellectus, dum intelligit, non patitur corruptiuè, quia hoc fuit prius illatum in secundo contextu; vt ostendimus. Ex eo enim quòd intelligere est sicut sentire, intulit, quòd est pati, sicuti sentire quoque est pati, nec potuit intelligere alia passione, quàm perfectiua, quia ita loquendo remisit nos ad tractatum de sensu, in quo ostendit sentire non esse pati corruptiuè, sed perfectiuè, ergo non erat opus, vt Aristoteles iterum hoc colligeret, quòd intelligere non est pati corruptiuè. Ipsa quoque consequentia satis dura esse videtur, quia potest & antecedens, & consequens verum esse, praua tamen esse consequentia, vt Aethiops est niger, est etiam albus, scilicet dentes, non tamen dicere licet est niger, ergo albus. Sic etiam hic concedimus, intelligere vno modo esse pati, alio modo non esse pati, dicimus tamen non videri illationem hanc esse conuenientem, est pati, ergo non est pati, siue ergo est impassibilis. Præsertim cum Aristoteles simpliciter, & siue vlla distinctione loquatur, nec declaret, se hic accipere pati vno modo, ibi verò alio, ita enim durissima fit consequentia contrarij ex suo contrario, etiamsi vtrunque alio, & alio modo verum sit. Accedit, quòd secundum hanc expositionem hæc verba nullum habent conuenientem connexum cum sequentibus, sed durissima fit per eam huius Textus interpretatio, vt mox videbimus.

Ego puto, optimam esse illam expositionem, quam hic affert Simplicius, est enim maximè consona ijs, quæ in secundo contextu dicta sunt, & ijs, quæ in tertio contextu dicentur, necnon ijs, quæ inferius de impassibilitate intellectus dicentur ab Aristotele in textu septimo, duodecimo, & quartodecimo, vt in ijs locis videbimus. Simplicius vult, hanc dictionem ἀπαθὴς hic significare passione carens, quod Latinè dicimus inaffectum, quare male traducitur, impassibile, non quod Græca vox hoc quoque non significet, reuera enim vtrunque sensum æquè habet, nam significare potest negationem passionis de prædicamento passionis, illud enim quod pati non potest, impassibile dicitur, quem sensum alij omnes expositores hic acceperunt, cum significetur re vera per illam dictionem *Impassibile*. Potest etiam significare negationem omnis affectionis communissimè sumptæ, videlicet, tam substantialis, quàm accidentalis, qui sensus non bene exprimitur per illam vocem impassibile, sed per hanc, inaffectum, vt hanc accepit Simplicius in præsenti loco. Patet autē harum duarum significationum discrimen in ipsa prima materia, quę primo modo nō rectè diceretur impassibilis, quinimmò maximè passibilis est, cum omnia patiatur, & omnia recipiat; sed secundus sensus ei maximè conueniens est, cum sit omnino inaffecta, idest carēs secundum suam naturam omni forma, & substantiali, & accidentali, quod significauit Aristoteles in Textu octauo septimi Metaphysicorum, dicens materiam nō esse substantiam, nec quantum, nec quale, nec aliud aliquod ex Prædicamentis. Hunc igitur sensum hic Simplicius accepit, vt Aristoteles dicat, intellectū esse inaffectum, idest carentem secundum se omnibus intelligibilibus, quæ debet recipere. Hanc expositionem præcedentia verba, & sequentia mirificè confirmant, ex eo enim quòd dictum est, intelligere esse pati, optimè colligitur, hanc animæ particulam expertem omnis affectionis esse debere, quia id, quod patitur, ac recipit aliquid, debet secūdum suam naturam carere eo, quod recipit, vt in sequenti textu videbimus. Pro huius autem expositionis confirmatione considerandum est, Aristotelem in proemio primi libri de anima, sæpè nominare passiones animæ, & per hoc significare operationes, quod potissimum patet in textu duodecimo vbi sub animę passionibus complectitur etiam intellectionem, quare etiam hic per ἀπαθὴς significat intellectione carens. Carens enim intellectione caret omni intelligibili, quia non potest intelligibile in intellectu esse sine intellectione, vt alibi demonstrauimus, quare idem est carere intellectione, & carere intelligibili, sed sequentia verba ita hanc expositionem confirmant, vt nullam aliam admittant subdit enim Aristoteles: *Susceptiuum autem formæ*, & illa dictio aduersatiua *autem* significat à sensu contrario, quisnam fuerit sensus illius dictionis *Impassibilem*, sensus enim planus est, intellectus secundum se nullam habet actu speciem intelligibilem vel sibi innatam, sed est susceptiuus ipsius, si enim nullam habeat actu vt naturalem, potest esse in potentia ad omnes recipiēdas. At secundū alias expositiones nulla potest esse connexio horum verborū inter se, videlicet est impassibilis corruptiuè, sed susceptiuus speciei, hæc enim diuersa omnino sunt, non opposita, neque sibi mutuò respondentia, quare non rectè vsus esset Aristoteles dictione aduersatiua, sed potius cōiunctione, vt debuit. Ad eundem sensum referenda sunt sequentia verba: *Et potentia huiusmodi sed non hoc*, quæ nihil noui dicunt, sed sunt declaratiua præcedentium, & eundem sensum referūt. Quod enim

significauit Aristoteles dicens: *Susceptiuum speciei*, nunc refert dicens, & *Potentia huiusmodi*, & quod significauit dicens: *Impassibile*, nunc significat dicens, *Sed non hoc*, illa enim aduersatiua, *sed*, significat ab opposito sensu, quid velit Aristoteles, cum dicit, *Et non hoc*, nam potentiæ opponitur actus, ergo sensus est, est potentia talis, non actu, ergo cum dicit hanc animæ particulam non esse actu ipsa intelligibilia, significat illud idem, quod significauit, dum dixit esse inaffectam, quia nullam speciem intelligibilem habet actu secundum suam naturam, sed est in potentia ad omnes. Quod idem est, ac si dicamus esse susceptiuum omnium, hoc enim significat potentiam passiuam. Est autem annotandum, Aristotelem cum artificio dicere *potentia huiusmodi*, nō dicere, potentia hoc, quāuis postea dicat *Sed non hoc*, nam illa dictio, *hoc*, significat obiectum intelligibile, prout habet esse reale, & demonstratum, at intellectus non recipit realiter ipsam rem intelligibilem sed spiritaliter, recipit enim specie͂ eius, quæ similis est ipsi rei, & est tanquam imago rei, ideò intellectus recipiens speciem, dicitur fieri talis, qualis est res illa, vt recipie͂s speciem equi fit talis, qualis est equus, fit enim equus nō realiter sed spiritaliter, vt postea declarabimus. Tandem hanc eandem veritatem postrema illa verba confirmant: *Et similiter se habere sicut sensitiuum ad sensibilia ita intellectum ad intelligibilia*, quarum sensus non est diuersus à præcedentium sensu. Dixerat enim Aristoteles, quòd intellectus nō habet actu id quod intelligitur, sed est susceptiuus illius, & est in potentia ad illud; nunc subiungit, vt vno verbo dicam, ita se habet intellectus ad intelligibilia, vt sensus ad sensibilia. Quasi dicat, iam abundè id declaratū est in secundo libro à textu quinquagesimoprimo vsque ad sexagesimum secundum, ideo idem etiā de intellectu dicatur, videlicet quòd sicuti sensus non habet actu sua obiecta sensibilia, sed est in potētia ad illa, & est susceptiuus illorum, ita intellectus non habet actu res intelligibiles, sed est earum susceptiuus, & est in potentia ad eas. Notare maximè debemus in his verbis, quòd Aristoteles dicit: *Vt sensitiuum*, nec tamen postea dicit: *Ita intellectiuum*, sed, *Ita intellectum*, vult enim, intellectum proportione respondere sensitiuo, idest organo sensus: Cum enim hic loquatur de receptione, & passione, receptio autem non fiat in ipso sensu, sed in sensorio, quod hic vocatur sensitiuum, rectè facit non dicens sensum, sed sensitiuum. De intellectu autem hoc dicere non poterat, quia intellectus non habet vllum organum, in quo operetur, & in quo species intelligibiles recipiantur, sed ipsamet anima intellectiua recipit species sine interuentu alicuius partis corporis, quæ dicatur instrumentum recipiendi eo modo, quo oculus est instrumentum recipiens colores. Igitur Aristoteles non dixit intellectiuum, sic enim significasset organum, ob eandem rationem, sed dixit intellectum, ita enim recipit species intelligibiles, vt oculus recipit colores, sed hæc fusè declarabuntur in sexto textu. Hæc est planissima, & facillima huius loci interpretatio, quæ à sequentibus quoque textibus mirificè comprobabitur. Nunc aliquos aliorum errores breuiter expendamus.

Errauit in expositione huius Textus Simplicius, qui exponens illa verba δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, dixit Aristotelem per εἶδος significasse ideam, ideo rectè dixisse intellectum esse in potentia ad recipiendas ideas, non absolutè ad omnium receptionem cognoscibilium, nā intellectus progressus amittit cognitionem idearum, quę rerum naturas ipsi repræsentant, sed non amittit cognitionem accidentium, sit enim quantumuis progressus, nō fit ita imperfectus, vt horum cognitionem nō habeat, quod patet ex experie͂tia, nam si puero offeratur albedo, statim sine vlla speculatione, sine vllo labore eam intelliget, quare non est in potentia ad accidentia, neque est horum susceptiuus, sed est in potentia ad naturas, & essentias rerum, quæ in ipso insitæ sunt, & dicuntur rationes ideales, sūt enim in ipsius progressione simul cū eo obtenebratæ. Alia quoque multa dicit Simplicius, quæ missa facere volo, ne in fabulis tempus conteramus, satis erit ea, quæ modò rece͂suimus, refutare. Primum hęc Simplicij expositio refellitur proprijs eius fundamentis. Certum enim est, Aristotele͂ hic idem significare nomine speciei, quod prius significauit nomine passionis in illa dictione ἀπαθὲς, in illa enim id negat in intellectu actu, quod in hac asserit potestate; sensus enim est: intellectus nō habet actu affectionem, idest speciem intelligibilem, sed est susceptiuus ipsius, ergo idem significat Aristoteles nomine εἴδους, & nomine πάθους, atqui Simplicius ipse in interpretatione cōtextus duodecimi primi libri, dicit nome͂ passionis non significare operationem intellectus perfecti, neque ideam: nam hęc nunquam vocaretur passio, sed significare has operationes imperfectas intellectus progressi, qui etiam accide͂tia cognoscit, quæ propriè dicuntur πάθη, ergo si hic Aristoteles nomine εἴδους, nō potest significare nisi πάθος secundum ipsam Simplicij expositionem illius vocis πάθος, sequitur, quòd nomen εἶδος hic non potest significare ideā. Est etiam reprehendēdus Simplicius, quòd restringit potentiā intellectus nostri ad solas naturas, & essentias rerum, quod est contra mentem Aristotelis, qui vult intellectum secundum suam naturam esse in potentia ad omnia cognoscibilia, etiam ad accidentia, vt videbimus in textu quarto, vbi dicet intellectum, quia omnia intelligit,

telligit, debere esse immunem ab omnium cognoscibilium commistione, quare nõ vult ipsum actu habere cognitionem accidentium. Deinde in Textu quinto dicet Aristoteles, intellectum non esse vllum ex entibus, antequã intelligat; & paulo inferius dicet, ipsum esse tanquam tabellam, in qua nihil descriptum sit. Vult igitur, ipsum ad omnium cognitionẽ esse in potentia, nullo cognoscibile excluso; quare hic nomine speciei intelligit speciem intelligibilem cuiusque rei cognoscibilis, quęcunque illa sit. Quod verò Simplicius dicit de puero, nihil est, per hoc enim non probatur, quòd accidentium cognitio fit semper in intellectu, sed probatur solum facilitas cognitionis accidentium, quæ cum primum offeruntur, statim sine vllo labore recipiuntur. Auerroes quoque errauit in expositione illorum verborum, *Et potentia tale, sed non hoc*, cuius erroris fortasse ipsi occasio fuit suus codex deprauatus, in quo hæc verba ita leguntur, *Et est in potentia sicut illud, non illud.* Horum verborum sensum ipse talem esse putauit, & est in potentia sicut sensus, sed non est illud, sicuti sensus est illud, idest non est hoc aliquid materiale, & corporeum, neque enim est corpus, neque virtus in corpore, at sensus est forma materialis, & virtus in corpore. Quare voluit Auerroes, Aristotelem his verbis post conuenientiã ponere etiam differentiam inter sensum, & intellectum; conuenientiam quidem dum dicit, intellectum esse in potentia, sicuti sensus est in potentia; differentiam verò, dum dicit intellectum non esse materialem, neque formam in corpore, at sensum esse formam materialem. Qua stante expositione, difficultatem maximè fecerunt Auerroi sequentia verba, cum Aristoteles dicit: *Et similiter se habere sicut sensum ad sensibilia, ita intellectum ad intelligibilia*, quæ manifestè ad solam conuenientiam pertinent, & significant Aristotelem nullam prius differentiam posuisse inter sensum, & intellectum, sed in sola cõuenientia hactenus perstetisse. Ideo nesciens aliter se explicare Auerroes, ausus est propria authoritate inferre vim verbis Aristotelis, & ordinem ipsorum mutare, dicens, hæc postrema verba esse legenda in principio huius Textus, vt statim sequantur textum secundum, adeo, vt ipsa simul cum textu secundo pertineant ad conuenientiam intellectus cum sensu, deinde Aristoteles transeat ad differentiam eorundem dicens: *Impassibilem ergo oportet, &c.* nam hæc quoque dictio, *Impassibilem*, apud Auerroem hic significat intransmutabilem penitus, & abstractum à materia, ad differentiam sensus. At manifestum est, hanc transpositionem verborum aduersari Aristoteli & omnium Codicum, & omnium interpretum testimonio, ideo eam confutare operæ precium non est. Patet etiam verba illa: *Sed non hoc*, eum sensum nõ recipere, quem arbitratur Auerroes, tum quia litera eius mendosa est, tũ quia nullũ alium sensũ habere possunt, quàm oppositũ præcedentibus verbis, *Sed potentia tale*, quare solũ debent negare actum, sicut hæc affirmant potentiam. Sed nõ est opus hanc expositionem confutare; quæ innititur codicitũ ipsi per se, tũ ab ipsomet Auerroe deprauato: solum volui hunc errorem Auerrois notare, vt omnes videant magnam Auerrois pertinaciam, & cęcitatem, qui omnia Aristotelis verba in hoc libro vult semper trahere ad significandam abstractionem, & ęternitatem intellectus, quam ob causam maximos, & inexcusabiles errores commisit.

Sumitur etiam ex hoc loco argumentũ validum ad confutandum quendam errorẽ omniũ sectatorũ Alexandri, ipsi enim dicũt, quòd intellectus iste possibilis, siue passiuus, de quo Aristoteles loquitur in hoc tertio libro, non est anima, non est forma de Prædicamento Substãtiæ, sed est pura aptitudo, & potentia, & pręparatio animæ rationalis ad suscipienda intelligibilia, vt in primo Textu de horum sententia retulimus; sed Aristoteles hic ita loquitur, vt significet se nomine intellectus accipere ipsam substantiam animæ intellectiuæ, non solũ eius potentiam. Dicit enim, intellectum esse susceptiuum specierum, at potentia non suscipit, sed est ratio suscipiendi, id autem, quod recipit, est ipsa anima, quæ hanc potentiam habet. Dicit etiam Aristoteles, hanc animæ particulam esse potentia talem, non dicit, quòd sit potentia in casu recto, sed in obliquo, dicit enim καὶ δυνάμει τοιοῦτον, at potentia non dicitur esse in potentia, sic enim diceretur, potentiam habere potentiam, sed ipsa anima dicitur esse in potentia ad intelligibilia, sic enim etiam prima materia dicitur esse in potentia ad suscipiendas formas, nec dicimus, quòd eius potentia recipiat formas, sed dicimus materiam ipsam recipere formas, potentia verò ipsa non recipit formas, sed est ratio recipiendi. Igitur intellectus, de quo Aristoteles loquitur: est ipsa substantia animæ intellectiuæ, quæ potentiam habet suscipiendi omnes species intelligibiles, non est mera præparatio, & mera potestas animæ; & ego cogor, si hæc sententia Alexandri fuit, quod non credo, in hac parte deserere Alexandrum. Possũmus etiam ex illis postremis verbis argumentum sumere: *Sicut sensitiuum ad sensibilia, ita intellectum ad intelligibilia*. Aristoteles enim non potest per sensitiuum intelligere potentiam ipsam sentiendi, quia si hoc voluisset, debuisset similiter dicere intellectiuum, dicit tamen intellectum, & huius ratio est ea, quam supra declarauimus. Præterea, notare possumus in tota tractatione de sensu, & in libro de sensu, & sensilibus, quòd Aristo-

Aristoteles, quando loquitur de sensu, ut recipiente, & patiente ab obiecto, semper dicit, sensitiuum, non dicit sensum, quia per sensitiuũ intelligit organum, in hoc enim fit receptio, quare absque dubio non potest hic intelligere potentiam sensitiuam, quia nunquam dixit potentiam sensitiuam, siue sensum ipsum recipere, sed sensorium, & si quãdoque dixit sensum recipere, per sensum significauit sensorium animatum, ut in omnibus locis manifestum esse potest. Viderunt hanc difficultatem ipsi Alexandrei, & ad eam respondere conati sunt debilissimè tamen, nec bene soluunt argumẽtũ quod sumitur, sed hæc eorum responsio alio in loco a nobis opportunius considerabitur, hæc enim res supponit declarationem factam octaui contextus, & quæstionem de speciebus intelligibilibus, ideo ad eum locum remittatur, satis nunc sit verba Aristotelis expendisse. Debemus autem hic notare, quòd omnia, quę hactenus Aristoteles de intellectu dixit, pertinent ad similitudinem ipsius cum sensu, de ipsorum enim dissimilitudine ne verbum quidẽ fecit, & totus discursus Aristotelis fuit iste. Primum hoc fundamentum accepit, quòd intelligere est sicut sentire, idest est cognitio noua, & facta, postquam non fuit, unde intulit, quòd intelligere est pati ab obiecto intelligibili, quemadmodum etiam sentire est pati ab obiecto sensibili. Ex hoc rursus intulit, quòd cum intelligere sit quoddam pati, necesse est, hanc animæ particulam, quę intelligit, esse inaffectam, & omnis affectionis expertem, idest non habere in sua natura actu ipsa intelligibilia, esse tamen in potentia ad illa suscipienda, sicuti etiam sensus quilibet respectu suorum sensibilium est inaffectus, & ea non habet actu; ut oculus secundum se nullum habet actu colorem, sed est in potentia ad ea omnia suscipienda. Tandem Aristoteles uolens ultimũ sigillum apponere toti tractationi de similitudine intellectus, & sensus, dixit, & uno uerbo dicam, ita se habet sensitiuum ad sensibilia, vt intellectus ad intelligibilia, idest non habet illa actu, sed est susceptiuus ipsorum. Reliquũ est, ut Aristoteles aliquam propriã intellectus conditionem adducat, quam non habent sensus, ut ipsius intellectus propria natura declaretur, & cognoscatur eius propria differentia essentialis, quam in primo textu indagandam proposuit, quod quidem pręstabit in sequentibus.

TEXTVS IV.

Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, immistum esse, sicut dicit Anaxagoras, dominetur, hoc autem est, vt cognoscat, nam alienum iuxta apparens prohibet, & obstruit.



IN declaranda intentione Aristotelis in hoc textu consentire videntur Ioannes Grammaticus, Sanctus Thomas, & Auerroes. Dicunt enim, intentionem esse ostendere, ꝙ intellectus non est forma materialis, idque ab Aristotele ostendi tali syllogismo. Omne recipiens debet carere natura illa, quam recipit, at intellectus recipit omnes formas materiales, ergo debet carere natura formæ materialis, & ita esse immistus cum natura materiali, & ita non est forma materialis. Minorem dicunt, ita probari. Intellectus intelligit omnes formas materiales, ergo recipit omnes formas materiales, siquidem intelligere est pati. Sed omnes decipiuntur, quia neque intentio Aristotelis est ostendere intellectum non esse cõmistum corpori, neque Philosophus ea utitur demonstratione, quam isti fingunt, ut mox uidebimus tum in afferenda uera huius textus expositione, tum in declaranda digressione Auerrois in præsente Commentario. Nunc satis sit, si dicamus, textum hunc secundum hanc expositionem, neque præcedenti, neque sequenti posse cohærere; non præcedenti, quia in tertio textu vidimus, nihil ab Aristotele dictum fuisse, unde colligi possit, intellectum non esse commistum materiæ, seu corpori, sed solum dictum est, ipsum non habere actu obiecta intelligibilia, potentiamque habere suscipiendi illa, quam conditionem etiam sensus habet respectu sensibilium. Ex hoc autem ne somniare quidem possumus, quomodo aliquid colligi queat de abstractione intellectus a corpore, dicere tamẽ cogimur Aristotelem colligere ea, quæ hic dicit, ex dictis superius cum dicat: *Necesse est itaque*. Præterea in textu quinto colligit Aristoteles ex dictis in hoc quarto naturam intellectus cum dicat: *Quare neque ipsius alia est natura*, id autem nullo pacto colligi potest, si hanc huius quarti Textus expositionem admittamus, quod clarè ostendemus, dum quintum illum contextum interpretabimur. Sed adhuc magis errauit Auerroes, quàm alij, qui dixit, Aristotelem in hoc textu duo probare velle à se dicta in secundo, & tertio textu. Alterum, quod intellectus est de genere virtutum passiuarum, quod quidem Aristoteles in secundo textu protulerat. Alterum verò (quod nos modò dicebamus,) quòd non sit materialis, cum neque sit corpus, neq; virtus in corpore, quod quidem ab Aristotele in textu tertio prolatum

fuit,

fuit, vbi dixit, ipsum esse impassibilem, quod significabat esse abstractum. Sed in omnibus errare Auerroē manifestum est, primum enim tantum abest, vt Aristoteles probet ea, quæ superius dixit, ut potius ècontrario deducat nouam conclusionem ex dictis. Secundum Auerroem nanque deberet Aristoteles dicere, *Enim*, tamen dicit, *itaque*, quæ est dictio collectiua. Præterea falsum est, quòd hic velit ostēdere, intellectum esse de genere virtutum passiuarum, tum quia satis est id, quod ostendit in secundo contextu, quòd intelligere est pati, proinde superuacaneum esset nunc iterum ad id demonstrandum reuerti; tum quia in verborum declaratione videbimus, Aristotelem, neque hoc probare, neque tale aliquid dicere. Falsum est etiam, quòd in textu tertio Aristoteles dixerit, intellectum esse impassibilem, idest incorruptibilem, & astractum, ut ibi ostēdimus postea uero ostendemus, quòd hoc neque in hoc textu ab Aristotele pronunciatur.

Nos igitur ueram Aristotelis intentionem & huius textus expositionem afferamus, quæ Alexandri sententia est, sed non solum Alexādri, at etiam Simplicij, & Themistij, a quo optimè hic textus declaratur, necnon plurium Auerroistarum, ut patet hic apud Franciscum Vicomercatum, quamuis enim hi omnes eā opinionem Aristoteli attribuant, quòd intellectus noster sit abstractus a materia, & immortalis, tamen cognouerunt, nihil ex hoc textu ad id demonstrandum colligi posse, & Auerroem hac in re manifestissimè deceptum fuisse. Hi omnes consentiunt, quòd intentio Aristotelis sit ostendere, intellectum esse immistum obiectis intelligibilibus, quod ipse Aristoteles ostendet, tum ex dictis superius, tum ex nouo fundamēto hic adducendo, & quia hæc immistio, quam probare vult, est propria conditio intellectus ad differentiam sensus, ideo notandum est, quod triplex potest considerari commistio, vel immistio nostri intellectus, vt has significationes distinguendo, cognoscamus, quænam sit illa immistio, quam hic Aristoteles attribuit intellectui. Primò potest cōsiderari immistio intellectus cum corpore, ut cum materia subiecta, immistus enim dicitur, si non sit eductus de potentia materiæ, ut omnes formæ materiales, sed abstractus, & ita nō pendens a corpore secūdum esse, quemadmodum omnes formæ materiales pendent secundum esse a materia. Secunda est immistio intellectus cum organo corporeo hæc enim differt a prima, quia illa respicit esse, hæc respicit operationem; potentiæ nanque sensitiuæ omnes in operando utuntur organo corporeo, in quo recipitur species, at intellectus hac ratione dicitur immistus, qui in intelligendo non utitur aliquo organo corporali, in quo recipiatur species. Tertia immistio est respectu obiectorum, quia debens recipere talia obiecta, non debet ea in se actu habere, sed debet esse immunis ab eorum omnium commistione. Hanc etiam immistionem, non aliam tribuit hic intellectui Aristoteles, quæ conditio partim sensui competit, partim non competit, ut mox ostendemus. De secunda uerò immistione loquitur Aristoteles infra in textu sexto, vbi ostendit, intellectum in sua operatione nullo uti organo corporali. Vnde colligimus, errasse Scotum, qui in secundo Sentētiarum distinctione tertia, quæstione octaua, ad tertium, videtur ita hunc quartum contextum interpretari, ut Aristoteles tribuat intellectui immistionem cum organo, quod minimè uerum est. Cum enim de ea loquatur Aristoteles in textu sexto, non potest hic quoque de eadem esse locutus; sed neque uerbis Aristotelis in hoc cōtextu hæc expositio aptari potest, neque præcedentibus, nec sequentibus cohęrere, ut mox in literæ declaratione apparebit, Aristoteles enim de sola immistione loquitur hic, quæ est respectu obiectorum intelligibilium Prima verò nunquā tribuitur intellectui ab Aristotele, nec in hoc loco, nec in alio, ut nos singulis in locis animaduertemus, ideo errauerūt Auerroes, & Ioannes Grāmaticus, & Sanctus Thomas, putantes Aristotelem hic de tali immistione loqui, in quo errore fuit etiam Gregorius Ariminensis, in secundo Sententiarum, distinctione sextadecima, & decimaseptima, quæstione unica, articulo primo, ubi dicit, Aristotelem hic non ita negare, intellectum esse commistum corpori, ut dicat non dare esse corpori, sed quia non est addictus legibus corporis, nec diuiditur ad corporis diuisionem, in qua eadem sententia uidētur fuisse Latini omnes.

Ratio autem, cur Aristoteles in hoc tertio libro non consideret naturam intellectus respectu corporis, ea est, quam in primo textu tetigimus, quia satis fuit ei semel de omni anima dixisse in principio secundi libri, quod est actus primus corporis naturalis organici, ideo in hoc tertio libro hæc una consideratio reliqua erat, quatenus intellectus respicit operationem, ad quam considerationem pertinent hæ duæ ipsius immistiones, una respectu obiectorum, altera respectu organi. Primam uerò Aristoteles neque hic, neque in secundo libro tribuit intellectui, sed potius contrariam commistionem, dum communissimè de omni anima dicit, eam esse actum primum corporis, idest, formam dantem esse corpori. Cum igitur Aristoteles tribuat intellectui immistionē cum obiectis, notare possumus, ipsum seruare ordinem conuenientissimum. Cum enim velit naturam intellectus per hæc indagare, rectè fecit, prius declarans conditiones, quæ sunt eis communes cum sensu (ut uidimus in secundo, ac tertio textu) nunc uerò accedens ad declaran-

clarandam propriam ipsius conditionem, qua distinguitur intellectus a sensu, omnis enim bona definitio has duas partes habere debet; vnam communem, quæ fit loco generis, alteram propriam, quæ fit differentia propria rem illam constituens, conditio communis fuit, quòd intellectus patitur ab intelligibili, sicut sensus patitur a sensibili, & non habet actu species illas, quas recipit, sed potentiam illarum susceptiuam, sicuti est sensus, & sic vterque est inaffectus respectu proprij obiecti.

Hic verò addit Aristoteles conditionem propriam intellectus, quòd omnia cognoscit ad differentiam sensus, qui pro obiecto nō habet res omnes, sed solum speciem quādam entis, vt uisus colorem, gustus saporem, unde infert hanc cōditionem propriam intellectus, quod est immistus simpliciter, idest respectu omniū rerum, nulli enim naturæ alicuius rei commistus est, sed immunis ab omnibus quod de sē-su asserere non possumus, nam est quidem immistus secundum quid, uidelicet respectu certi generis entis, vt visus respectu colorum, sed non simpliciter, idest respectu omnium immistus, nam oculus est quidem immistus respectu colorum, sed non respectu primarum qualitatum elementarium: cum enim has non recipiat, non tenetur respectu harum esse immistus, sed solum respectu colorum ar intellectus cum res omnes pro obiecto habeat, ab omnibus est immistus, & ita simpliciter immistus ab omnium rerum naturis, quæ est eius propria conditio, quam vult hic demonstrare Aristoteles.

Possumus textum hunc diuidere in tres partes, in prima facit Aristoteles syllogismum ad probandam conclusionem propositam, quod intellectus est simpliciter immistus. In secunda confirmat eam conclusionem authoritate Anaxagoræ, qui & ipse dixit intellectum esse immistum. In tertia probat maiorem syllogismi facti in prima parte. In prima facit Aristoteles syllogismum talem. Omnia intelligens debet esse immistum simpliciter, at intellectus omnia intelligit, ergo est simpliciter immistus, idest immunis ab alicuius rei commistione. Huius syllogismi minorem in textu tantum habemus, & conclusionem. Maior nō exprimitur, sed eius loco ponit Aristoteles ipsius probationem in tertia parte, quādo dicit: *Iuxta apparens prohibet alienum*. In hoc syllogismo notandum est in primis, quòd ille medius terminus, *omnia intelligens*, est potius intelligendus pro futuro tempore, quam pro præsenti, non enim mens rationis Aristotelis in hoc est cōstitu ta, quòd intelligens omnia intelligat actu, sed potentiam habet intelligendi omnia, ut sententia Aristotelis hæc sit. Omnia intellecturus, seu omnium intellectiuus debet esse immistus, at intellectus est omnium intellecti-uus, ergo &c. Hoc modo sēper loquitur Alexāder, vt patet in primo de anima, in capite de intellectu speculatiuo, & secundo de anima, capite, tertiodecimo, semper enim loquitur per participium futuri temporis, quod est, Recepturum aliquid non debet habere actu illud, intellectus est omnia intellecturus, quare nullius entis naturam in se includere debet, quare medius terminus quo utitur Aristoteles, est potius ipsa aptitudo ad omnia intelligendum, quam ipse intelligendi actus. Vt autem utranque propositionem sigillatim consideremus, notandum est circa minorem, quòd intellectus noster dicitur omnia intelligere, quia nō ea tantum intelligit, quæ sunt in phantasia, sed etiam quæcunque beneficio intellectus agentis phantasmata illustrantis possunt in phantasmatibus elucescere. Est enim talis naturæ, ut omnium rerum species intelligibiles, possit recipere, & sic omnia intelligere. Hæc autem minor non colligitur ex dictis, sed ab Aristotele sumitur vt per se nota; in nobis namque ipsis experimur, quòd noster intellectus est aptus ad omnium rerum contemplationem, & quòd potest recipere speciem cuiusque rei, quæ ipsi afferatur. Sed Zimara in Theorematete octuagesimosexto contra hanc minorem dubitat. Non enim verum videtur, quòd intellectus noster omnia intelligat, cum id solius Dei proprium esse videatur. Præterea numerus stellarum, & arenæ maris est intellectui nostro incognitus, & alia multa, ergo non omnia cognoscit. Soluit hanc difficultatem Zimara duabus adiectis limitationib. Prima est, quòd omnia intelligit, quoad eius fieri potest. Secūda, quòd omnia intelligit dum sumitur in tota sphæra humana, sed non dum sumitur in hoc uno homine indiuiduo, in hoc enim utraque instantia locum habet. Sed in utraque limitatione errauit Zimara: prima enim non est admittenda, quia tunc sequeretur, quòd omnia cognoscere non esset propria intellectus conditio ad differentiam sensus, quoniam sensus quoque dicitur omnia cognoscere cum hac limitatione, quoad eius fieri potest. Neque secunda, quia instantia de numero stellarum adhuc uigeret; est enim ignotus intellectui etiā sumpto in tota humana sphæra. Dicendum puto, quod intellectus omnia intelligit non actu, ut Deus, sed potestate, quia potestatem habet intelligendi omnia, quæ ipsi offerātur, ideo si numerus quoque stellarum ipsi offeratur, illum absque dubio intelligeret, & sic de alijs rebus omnibus. Itaque est aptus, quantum sit in se, ad omnium, quæ ipsi offeruntur, receptionem, & intellectionem, ideo non dicitur omnia intelligere eo modo, quo Deus, sed longè diuerso, Deus enim sine passione, sine receptione aliqua ab extrinseco, a seipso omnia actu contemplatur, & eius intelligere non est pati,

sed

sed est purissimus actus, & idem cum eius substantia; intellectus autem noster non semper actio intelligit, sed est in potentia ad omnium intellectionem, & intelligit patiendo ab obiectis intelligibilibus, quare clara est differentia inter Deum, & intellectum humanum. Patet etiam, quòd ratio, quam facit hic Aristoteles ad probādum, quòd sit immistus, eo quòd omnia intelligit, non valet nisi de intellectu nostro, qui patiendo intelligit, vt in formatione rationis manifestum fiet. Maior autem syllogismi Aristotelis ab ipso omissa hæc est. Omnia intelligens debet esse immistus, & eius probatio partim sumitur ex prius dictis in textu secundo, & tertio, vt indicant verba illa; *necesse est itaque*, partim ex vltimis verbis huius quarti textus. Probatur autem tali pro syllogismo.

Omnia patiens debet esse immistus,

Omnia intelligēs omnia patitur, seu ab omnibus patitur,

Ergo omnia intelligens est immistus; quæ est maior syllogismi præsentis textus quarti.

Minor huius prosyllogismi sumitur ex textu secundo, in quo ostensum est, quòd intelligere est pati ab intelligibili, unde sequitur, quòd id, quod omnia intelligat, ab omnibus patitur.

Maior verò prosyllogismi sumitur ex textu tertio, in quo Aristoteles, ex eo quod intelligere est pati, collegit, quòd intellectus debet esse in affectus, stāte hac maiore ibi omissa, proinde stante hoc syllogismo, quem innuit Aristoteles in illo tertio textu,

Quod patitur, ab aliquo debet esse inaffectū, idest carere illo.

Intellectus patitur ab obiecto intelligibili, vt in secundo textu ostensum erat.

Ergo intellectus respectu sui obiecti debet esse inaffectus.

Huius autem syllogismi maior ab Aristotele ibi neque expressa fuit, neque prolata, sed immediatè probatur per postrema uerba huius textus, cum dicitur, iuxta apparens, prohibet receptionem alieni. Hinc enim sequitur quod quicquid debet recipere aliqua, debet iis carere, quare uerba hæc sunt probatio maioris syllogismi præsentis mediatè, & per dictorum syllogismorum seriem, uidelicet omnia intelligens debet esse immistus. Et aduertendum, quod hæ duæ dictiones ἀπαθὴς, & ἀμιγὴς, ipse secundum se idem prorsus significant, uidelicet non affectum tali re, & non commistum cum illa, sed tamen in tertio textu dictio illa, ἀπαθὴς, habuit sensum confusum, hic uerò, ἀμιγὴς, habet sensum distinctum, nam ἀπαθὴς, ibi significauit inaffectum ab obiecto confusè sumpto, idest, non considerando, an obiectum intellectus sint res omnes, an aliquæ, ideo fuit conditio communis etiam sensui. Hic uerò propter additionem illius minoris: *omnia intelligit*, immistus significat distinctè, quod sit inaffectus respectu omnium, cum in minore expressum sit, quòd entia omnia sunt obiecta intelligibilia ab intellectu nostro, & propterea, immistus, hic intelligit simpliciter immistus, & significat cōditionem propriam intellectus ad differentiam sensus, quia ad eam colligendam usus est Aristoteles medio proprio intellectus, ad differentiam sensus, uidelicet, quod intellectus omnia intelligit. Poterat autem Aristoteles hic uti eadē dictione ἀπαθὴς, quia hæc quoque poterat habere sensum distinctū idest respectu omnium, sed uoluit eam mutare in dictionem hanc ἀμιγὴς, propter Anaxagoram, qui uocabat intellectum immistum, videlicet, ut testimonio Anaxagoræ dictum suū confirmaret. Ex his omnibus manifestum esse potuit, quod uox hæc, *immistus*, hic non potest significare aliam immistionem, quàm respectu obiectorum intelligibilium, sic enim textus hic optimè cum præcedentibus cohæret, & ex eis pendet, ut etiam indicant Aristotelis verba. Probatio quoque, quam faciet Aristoteles in tertia particula textus, hoc idem significabit, & hic quoque medius terminus, *omnia intelligens*, si bene eius uim perpendamus, nil aliud infert, nisi hoc, ergo cum nulla re cōmistus, & nullam in se habēs actu. Quæ etiam dicentur ab Aristotele in textu quinto, collecta ex hoc quarto, apertè significabunt, hunc quartum non potuisse alium sensum habere, quam illum, quem exposuimus, uidelicet, ut sumatur immistum respectu obiectorum intelligibilium. Aduertēdum autem in hac dictione, *immistum*, ne quis dubitet, cur Aristoteles dicat ἀμιγὴς in genere masculino, cum in textu tertio dixerit ἀπαθὲς in genere neutro, ibi enim dictio illa refertur ad μόριον τῆς ψυχῆς in primo textu positum, quod fuit generis neutri, hic uerò Aristoteles refert hanc dictionem ἀμιγὴς ad νοῦν, generis masculini, quem postea in illo textu tertio nominauerat. Hactenus igitur declarauimus, & maiorem, & minorem, & conclusionem syllogismi Aristotelis, postquā enim intelleximus, quid significet immistus, iam conclusionis sensus clarus est.

Simplicius considerans hanc maiorem Aristotelis, omnia intelligens debet esse immistū, dicit, eam de intellectu humano non simpliciter verificari, sed solum de eo vt progresso, & de eius intellectione participata ab alio, dū mendicat obiectum a phantasia, sic enim est immistus respectu obiectorum, & est in potentia ad omnia; sed de ipso ut in se manente nō verificatur, sic enim non mēdicat obiectum a phantasia neque intelligit intellectione participata ab alio, sed intelligit ideas rerum in ipso insitas, proinde cum eis est essentialiter commistus, ideo tantum abest, ut debeat esse immistus,

ftus, ut prius debeat esse maximè commistus cum obiectis, sine qua commistione non intelligeret.

Aliqui aduersus Simplicium utuntur dicto Aristotelis in fine huius contextus quarti, quã dicit, *cuius apparens prohibet extraneum*, ex quo colligitur, quòd intellectus non potest intelligere per ideas insitas, quia sic prohiberent intellectionem: Quæ obiectio nullius roboris est contra Simplicium, ipse enim facilè responderet, dictum illud Aristotelis non esse verum nisi de intellectu progresso, & de eo solo proferri ab Aristotele, non de intellectu in se manente, qui nihil extraneum recipit, quare dictum Aristotelis illi non aptatur. Nos autem efficacius contra Simplicium argumentari possumus, stantes in intellectu progresso, nã hic quoque habet easdem ideas insitas, ut Simplicius putat, non enim deletæ penitus sunt in ipsa progressione, sed tantummodo obscuratæ, & intellectus progressus nihil a phantasia recipit secundum Simplicium, sed solum excitatur ad intellectionem ideæ, quam in se obscuratam habebat, est igitur commistus cũ obiectis, cum etiam progressus habeat insitas ideas, quod aduersatur Aristoteli. Præterea in eo decipitur Simplicius (vt sæpè diximus) quòd vult Aristotelem non simpliciter loqui de intellectu, sed pro statu solo progressionis, cum tamen Aristoteles simpliciter, & pro omni statu hic naturam intellectus inquirat, ut clarè videbimus in textu sequente, sed in hoc quoque textu hoc significabit Aristoteles in secunda parte, quando de Anaxagora loquẽs, tribuit intellectui, ut imperet, & dominetur, atqui non datur status superior, & excellentior dominio, & principatu, ergo significat Aristoteles, quòd intellectus ut imperet, idest, ut cognoscat, proinde ut sit in suo excellentissimo statu, debet esse immistus respectu obiectorũ intelligibilium; non datur igitur apud Aristotelem status aliquis nostri intellectus superior, in quo debeat, vel possit cum obiectis esse cõmistus.

Sicut dicit Anaxagoras, ut dominetur, hoc autem est, ut cognoscat. Hæc est secunda particula huius textus, in qua sententiam suam confirmat Aristoteles testimonio Anaxagoræ, qui immistum dixit esse debere intellectum, vt valeat imperare, idest res cognoscere, quare non solum Aristoteles affert testimonium Anaxagoræ, qui dixit intellectum esse immistum, sed etiam rationem, qua ille ad hoc probandum vtebatur, ratio enim est, *vt dominetur, idest, ut cognoscat*, nam Aristoteles quoque hac ratione vius est, vt uidimus in prima particula textus. Ponebat autem Anaxagoras illud Chaos, in quo inerant particulæ infinitæ cuiuslibet rei homogeneæ, quæ erant prima omnium rerum materia, ut in primo libro Physicorum declaratum est, dicebat, intellectum diuinum res generare extrahendo particulas illa materiæ ex illo Chaos, quo officio ut fungi posset, posuit ipsum non commistum, idest non cõstantem ex illis similaribus, ex illa materia, sic enim imperare potest toti illi materiæ, & incipere motum, & segregare particulas, quando vult. Declaratio autẽ illa, *hoc est, ut cognoscat*, dupliciter exponitur, nam secundum aliquos adducitur ab Aristotele tanquam ab Anaxagora prolata; secundum aliquos autem non fuit Anaxagoræ, sed ab ipso Aristotele adducitur, quæ est Diui Thomæ expositio, qui dicit, Anaxagoram non fecisse mentionem ullam cognitionis, sed solum dixisse, *ut dominetur*, Aristotelẽ vero illud trahere ad cognitionem, quod ille de solo motu protulerat, dicens intellectũ non debere esse commistum cum illis similaribus, vt liberè ab eorum cõmistione illis imperaret, & motum illum segregationis incipere, & prosequi suo arbitratu posset, nam si esset ex eis commistus, non imperaret, neque ad libitum suum posset incipere motum illum: Aristoteles autem trahit considerationem Anaxagoræ ad cognitionem, quam Anaxagoras non respexit. Sed mihi magis placet expositio aliorum, qui dicunt hanc declarationem ab Arist. adduci tanquam ipsius Anaxagoræ, qui dixerit, *Vt imperet, hoc est, ut cognoscat*, vel saltem ut Aristoteles declaret mentem Anaxagoræ, qui dicens, *ut imperet*, significare uoluerit, *ut cognoscat*: Hic sensus planior est, & uerbis Aristotelis accommodatior, & verisimilior, necesse est enim ut Anaxagoras posuerit intellectum illum operantem per cognitionem, & uoluntatem, nomen enim intellectus hoc significat, & illa quoque operatio est eiusmodi, ut sine cognitione non fiat, videlicet segregatio similarium ex illo Chaos. Præterea Aristoteles octauo Physicorum textu quintodecimo tribuit Anaxagoræ, quòd dixerit, intellectũ post quietem infinitam, motum illum incepisse, quia potuit incipere, quando voluit; patet igitur, quòd etiam apud Anaxagorã intellectus ille per cognitionem operabatur, & hoc uocatum ab eo fuit dominium, & imperium, qa non poterat ea ad libitum segregare, nisi ea cognosceret. Est autem hic notandum, non omnino eandem esse immistionem, quam tribuebat Anaxagoras intellectui diuino, & quã tribuet Aristoteles intellectui humano; nec mens Aristotelis est, quòd ista similitudo in omnibus consistere intelligatur, sed solum, quantum ad propositum attinet. Nam certum est, non esse similem humanum intellectum diuino, cum clarissimum sit, quod apud Anaxagoram intellectus ille eo officio fungebatur ut agens, & tanquam uirtus actiua; humanus uerò de quo Aristoteles hic loquitur, patiendo intelligit, & exit in operationem vt poten-

potentia passiua. Et diuinus ille intellectus ponebatur ab omni materia separatus secundum esse, humanus autem intellectus ab Aristotele hic consideratur solum vt actus corporis, & ut forma hominis. Ideo vana est illorum argumētatio, qui ex hac cōparatione colligere volunt, quòd intellectus humanus apud Aristotelem est a materia separatus eo, ꝙ etiam intellectus ille ab Anaxagora positus fuerit ab omni materia abiunctus. Non enim est intentio Aristotelis, ꝙ in hoc stet similitudo, sed solum in hoc, de quo nunc sermo est, videlicet, quòd uterq; vt debens omnia cognoscere non debuit ullam habere commistionem cum reb. cognoscendis ob eā rōnem, quam statim subiungit Aristoteles, quia intus apparens prohibet receptionem extranei. Propterea aduertendū est, ne decipiamur, ꝙ ille homiomerię, cum quib. apud Anaxagoram intellectus diuinus nullā habebat commistionem, possunt duob. modis considerari, uel enim considerantur ut res materiales, seu ut materia ipsa rerum, uel ut obiecta intelligibilia ab intellectu; Aristoteles hic dimissa prima consideratione, quę ad eum nō pertinet, sumit solam secundam, vt consideret illum intellectum non commistum cum homiomerijs, ut cum cognoscibilibus, non ut cū materia, hanc enim non respicit. Sed in eo stat tota hæc comparatio intellectus humani cum intellectu posito ab Anaxagora, quòd uterque eiusmodi est, ut non habeat in se actu illa, quæ cognoscere debet, & ita cum eis non est cōmistus, ut ea ualeat cognoscere, quia cōmistio ꝓhibet, ne cognoscat, & ita tam conclusionē, ꝙ medium terminum videtur Arist. ab Anaxagora sumere. Ponitur autem hæc Anaxagoræ opinio ab Arist. in textu 31. primi libri de Anima. *Nam iuxta apparens prohibet alienum, & obstruit.* Hæc est tertia particula, in qua ponitur ꝓbatio propositionis maioris syllogismi facti in prima, quemadmodum declarauimus. Maior fuit hæc: Omnia intelligens debet esse immistus, quæ pendebat ab alia maiore prosyllogismi tali. Quod ab omnibus patitur, debet esse inaffectum, idest, non commistum cum aliquo; siue quod ab aliquo patitur, debet esse inaffectum, & non commistum cum illo. Huius rationem hic reddit Aristoteles dicens, quia intus apparens prohibet receptionem alieni, & obstruit, ne extraneum ingredi possit, si enim aliquod receptiuum habeat in se aliquid de obiecto suo receptibili, ab illo impeditur, ne aliud amplius recipere possit. Ideo si intellectus humanus, qui est omnium rerum receptiuus, & cognoscitiuus, alicuius rei speciem in sua natura inclusam haberet, illa ab ipso intellectu, semper & incessanter cognita prohiberet, ne aliam recipere, uel intelligere posset; immunis ergo esse debet ab omnium rerum commistione. Sicetiam materia prima, cum sit omnium formarum materialium receptiua, non debet ullam in sua natura inclusam habere, quia si unam haberet, nō posset amplius aliquam aliam recipere, quia intus apparens prohibet alienum.

Propositio hęc multas, & magnas habet difficultates, & digna est diligenti consideratione, vt verum eius sensum assequamur, qui omnia dubia tollet. In primis notandum est, quod *iuxta apparens*, a Ioanne Grammatico dupliciter exponitur. Primo dicit, Aristotelem per hoc significare materiam, ut sensus sit. Materia iuxta apparens, impedit aliorum receptionem, quare intellectus, si debet omnia recipere, non debet esse commistus materiæ, ergo abstractus est a materia. Quæ expositio est prorsus reijcięda, quia hoc dicere, est dicere ignē frigefacere, & contrarium producere suū contrarium. Materia enim est radix totius potentiæ passiuæ, & est receptiua omnium formarum materialium, ergo non potest esse ratio impediendi receptionem, & passionem. Immo quicquid materiam habet, aptum est per eam ad patiendum, & recipiendum. Est etiā instantia clara de sensibus, qui sunt formæ materiales, nec tamen a materia prohibentur, ne recipiant sua obiecta sensibilia. Præterea si uerba hæc ita intelligerentur, nil aliud ex his colligi posset, nisi quòd natura intellectus hęc est, quod non est commistus materiæ. attamē Aristoteles in principio contextus sequentis hoc non colliget, sed colliget, quòd nulla alia est intellectus natura, nisi hæc, quod est in pura potentia ad omnia, & quod nihil est actu ex entibus, antequam intelligat. Hæc videns Ioannes Grammaticus, secundam attulit expositionem veriorem, quam alij accipiunt, videlicet, quòd, *intus apparens*, significat ipsum obiectum intelligibile, quod si in ipsa intellectus natura includeretur, prohiberet, ne intellectus alia intelligibilia recipere posset. Et hic est uerus sensus huius propositionis, non enim quodlibet in ipso receptiuo inexistens impedit, ne alia ab eo recipiantur, sed ipsa sola natura obiecti receptibilis, si in ipso receptiuo inexistat, prohibet, ne recipiat aliquid. Est autem notanda uis verborum Aristotelis, quòd enim legimus, *iuxta apparens*, solet a multis dici: *intus apparens*, & id rectè, quia Græcum participium, quod hic habemus, utrunque signficat, nam participium illud Græcum, παρεμφαινόμενον, est compositum ex παρὰ, quod est, iuxta, & ἐν, quod est, in, siue intus, & φαινόμενον, ꝙ est apparens. Rectè autem Aristoteles dicit, apparens, quod cognitionem significat, eamque proprij obiecti cognoscibilis, nulla enim facultas cognoscitiua cognitionem habet, nisi sui obiecti, visui non apparet sapor, sed color. Quando igitur in ipso receptiuo inest

inest obiectum receptibile, illud dicitur iuxta apparens, quia ex necessitate est diuersum ab eo, nihil enim recipit seipsum, ideo Aristoteles dicit, *iuxta*, ad significandam diuersitatem & distinctionem receptiui, & receptibilis. Rectè etiam dicit *in*, siue *intus*, ad significandum, obiectum illud insitum esse in ipsa natura, & essentia recipientis, non enim impedit, si insit ut aduentitium, sed si ut essentiale, ut melius declarabimus in sequentibus. Hæc igitur omnia significare uoluit Aristoteles per hoc participium. Quod etiam dicit: ἀλλότριον, propriè significat *alienum*, non male tamen a multis dicitur extraneum, solent enim dicere intus apparens prohibet extraneum, sed huius rationem postea declarabimus. Nunc considerandum nobis proponitur, quòd sensus huius propositionis, quem accipiendum esse diximus adhuc ambiguitatem habet, & occasionem multis attulit dubitandi, & controuersādi. Potest enim ea propositio sic intellecta duos habere sensus. Primus est, ut Aristoteles dicat, quòd si aliquod receptibile contineatur in ipso receptiuo, impedit suiipsius receptionem, ut si in natura oculi includatur rubedo, impedit, ne oculus rubedinem extrinsecus recipere possit. Alter est sensus, quòd intus apparens impediat receptionem aliorum, non suiipsius, ut rubedo, si in oculo inexisteret, impediret aliorum colorum receptionem. Priorem sensum uidetur accepisse Alexander, dum loquitur de intellectu possibili, inquit enim, quòd est recepturum aliquid, debet carere eo, quod recipere debet. Eundem Auerroes quoque uidetur amplexus esse, dicens in Commentario præsenti: *Omne receptiuum debet esse denudatum a natura recepti*, quæ est propositio vulgata inter Philosophos. Aristoteles tamen videtur accepisse secūdum sensum, dum dicit: *Intus apparens prohibet extraneum*, seu alienum, hoc enim dicens significat, quod intus apparens impedit receptionem non sui, sed extranei, & alieni. Ideo sensum hunc uidētur accepisse aliqui dimisso primo, quia alienum significat id, quod est naturæ diuersæ, cui opponitur essentiale, quod hic dicitur intus apparēs, quare significat Aristoteles, quod illud, quod in ipsa receptiui essentia continetur, impedit aliorum receptionem non sui. Ad hunc sensum trahunt verba Alexandri, quæ in alterum sensum inclinare uidebantur, sed Auerroem inde sensum relinquunt, & ipsum reprehendunt, quod loco illius propositionis: *intus apparens prohibet alienum*, ponat istā: omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, quæ tamen non refert sensum propositionis Aristotelis, cum propositio Aristotelis respiciat non primum sensum, sed scdm, propositio autem Auerrois referat primum sensum solum. Ego verò in multis hanc sententiam non recipio. Puto enim propositionem Aristotelis habere primum sensum, uidelicet, intus apparens prohibet receptionem sui ipsius; & puto nullam reprehensionem mereri Auerroem, quia nihil dicit de hac re, quòd Aristoteles quoque non dicat. Sed quia mox examinaturi sumus ea, quæ dicuntur ab Auerroe in digressione huius Commentarij quarti, ideo ad eum locum totam disputationē hanc remittimus, nunc satis erit, si absque vlla disputatione declaremus verum sensum propositionis Aristotelis, & totam rei ueritatem aperiamus. Sciendum est igitur, quòd omne receptiuum alterius, idest, quod dirigitur ad alterius receptionem, ad formam dirigi dicitur, recipi enim formæ est, sicut recipere est materiæ, uel eius, quod materiæ simile sit. Forma autem, quæ recipitur, duplex est, alia est forma materialis, quæ recipitur in materia prima, alia est spiritalis, ut species sensibilis, quæ recipitur in organo sensus, & phantasma, quod recipitur in phantasia, & species intelligibilis, quæ in intellectu, omnes enim uocantur ab Aristotele εἴδη. Quoniam autem non omne receptiuum, est omnium formarum receptiuum, neque omnibus modis, ideo cuilibet potentiæ receptiuæ respondet propria natura obiecti receptibilis, ad quod dirigitur. Vt materiæ primæ respondet totum genus formarū materialiū, oēs.n. recipere pōt; Elementa verò quatenus sunt materia secunda, sunt receptiua formarū materialiū, non tñ omnium, sed tantum mistorum, si quidem ipsa proprias suas formas non recipiunt, iam enim has actu habent. Ita euenit in formis spiritalibus, quæ dñr ab Aristotele εἴδη ἄνευ ὕλης. Nam intellectus noster est receptiuus omnium, & omnium rerum cognoscitiuus; singulus autem sensus nō omnium, sed quarundam; Visus enim non ad omnes sensibiles species recipiēdas derigitur, sed ad colores tantum, ut ad proprium obiectū receptibile; sic auditus ad sonos tantum, & olfactus ad solos odores, & sic de reliquis. Obiectum autem receptibile potest considerari duplex, unum principale, alterum secundarium, seu etiam accidentale, omne enim, quod non sit obiectum principale, nunc uocamus secundarium, vt uisus est receptiuus coloris primario, quantitatis autem secundario, quia quantitas est sensibile commune, cuius species non posset mouere uisum, nisi una cum specie coloris deferretur ad oculum. Vocantur etiam sensibilia secundaria, siue obiecta secundaria omnia genera, & omnes species obiecti primarij. Color enim est qualitas, proinde oculus recipit, & cognoscit qualitatem, non tamen quatenus est qualitas, sed quatenus est color. Ita recipit albedinem, non tamen ad eam dirigitur, quatenus est albedo, sed quatenus est color. Color igitur est obiectum

prima-

primarium & adæquatum potentiæ visiuæ, & sonus potentiæ auditiuæ, & totum genus formarum materialium est obiectum adæquatū primæ materiæ, & totum genus formarum mistarum est obiectum adęquatum materiæ secundæ, videlicet quattuor elementorum, nō forma hominis, neque forma equi, ita neque ens, neque substantia, quæ sunt genera superiora, licet hæ omnes formæ sint entia, & substantiæ. Notandum præterea, quòd aliud est considerare actualem receptionem, aliud est considerare aptitudinem ad recipiendum. Dum enim respicimus hanc tantum actualem receptionem, non possumus cognoscere naturam illius recipientis, neque eius adæquatum obiectum, quia nunquam recipit actu totum obiectum suum simul, vt uisus nunquam recipit omnem colorem simul, sed solum colorem aliquem specialem. Sed dum respicimus aptitudinem ad recipiendum, tunc adęquatum obiectum attendimus, & cognoscimus naturam illius recipientis per relationem ad operationem. Si quis enim quærat, quid recipit visus, & respondeatur, albedinem, responsio non potest reprehendi. Sed si quærat, cuius nam sit receptiuus, & respondeatur, albedinis, non est recta responsio, quia adducit obiectū speciale, & secundariū, & omittit primariū, & adæquatū, dicendū enim est coloris, vnde cognoscemus naturā potentię visiuę, seu oculi ipsius, eius.n. hæc est natura, ut nullū habeat actu colorem, sed potentiā habeat oīum colorum receptiuam; quod enim dirigitur ad aliquid recipiendum tanquam obiectum adæquatum, debet carere illo. Hunc igitur sensum dico habere propositionem Aristotelis: *Intus apparens prohibet alienum*, vt Aristoteles dicat, ꝙ obiectum primarium, si in ipsa recipientis natura contineatur, impedit receptionem sumpsius ab extra. Non enim illa dictio, *alienum*, significat diuersę naturæ ab eo, quod intus apparet, immo eandem significat naturam receptibilis, sed solum dicit accessionem ab extra, ut sensus sit. Primarium obiectum, si in ipsa recipientis natura inclusum sit, prohibet sui receptionem ab extrinseco, ideo omne recipiēs debet esse denudatum a natura receptibilis, vt recte Auerroes ait. Quòd autem hæc sit mens Aristotelis, facilè est demonstrare. Iam enim ostendimus, quod Aristoteles per eam propositionem: *intus apparens, &c.* vult probare illam maiorem prius in tertio textu subintellectū. Quod patitur ab aliquo, debet esse inaffectum, idest, carere illo, atqui maior illa hunc sensum manifestè habet, quòd receptiuum alicuius obiecti debet carere illo obiecto, ergo hæc quoque propositio: *intus appareas, &c.* cum sit probatiua illius, eundem sensum habere debet, videlicet, quòd natura obiecti primarij, si in ipso receptiuo inesset actu, prohiberet sui receptionem ab extrinseco, unde sequitur, quòd prohibeat omnem receptionem. Sublata enim receptione obiecti primarij adæquati aufertur simul cuiuscunque secundarij obiecti receptio: vt si uisus colorem omnino recipere prohibeatur, non poterit recipere magnitudinem, neque motum, neque aliud sensibile siue commune, siue accidentale, hæc enim non sentiuntur nisi per obiectum primarium, quod primū sentitur. Est præterea sciendum, quod obiectum primarium non quomodocunque in ipso receptiuo inexistens prohibet receptionem ab extrinseco, sed solum si inexistat ut essentiale ipsi recipienti, ut materia prima non impeditur a forma generica, ne recipiat formā specificam, sed potius iuuatur, quia nisi habeat formam genericam, non potest specificam recipere & nisi habeat formas elementorum, non potest recipere animam, propterea quod formas elementorum, & formam genericam habet ut aduentitias, & ab extra receptas, non ut sibi essentiales: at si in sua essentia haberet aliquam formam, non posset aliam recipere. Ita intellectus noster non ab omni intelligibili in existente impeditur, ne recipiat aliquid, nā quinque iuuatur potius, q̄ impediatur, ut habens cognitionem principiorum iuuatur ad conclusionis scientiā adipiscendā: sed si aliquod intelligibile haberet non ut aduentitium; sed ut essentiale, impediretur, ne aliud intelligibile reciperet. Hęc est Aristotelis mens hoc in loco, dū enim dicit: *intus apparens*, significat essentiale, & in ipsa recipientis natura inexistens, & re uera hic solus sensus conferebat ad scopū Aristo. nā scopus eius est indagare Naturā intellectus nostri, nō est scopus cognoscere, an intellectus intelligat actu, nec ne, ideo uoluit significare, ꝙ natura recipiētis debet esse cōtradistincta a natura obiecti receptibilis, & eā nō continere in sua essentia. Ex hoc.n. colligit id, quod vult, videlicet naturam nostri intellectus esse hanc, quòd nihil est actu, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia. Sed aliquis obijcere posset. Nonne si albedo in oculo inexisteret, impediret oculum, ne reciperet alios colores? ergo propositio Aristotelis in hoc quoque sensu vera est, quòd intus apparens prohibet receptionem aliorum.

Respondeo, esse attendendum obiectum primarium, non secundarium, idest colorem, non albedinem, sic enim albedo considerata ut color est, impediet receptionem sumpsius ab extrinseco, sed dum respicimus albedinem prout albedo est, quæ est obiectum secundarium, & species obiecti primarij, non negamus hunc quoque sensum ei accomodari posse. Species enim colorū sunt distinctæ secundū proprias rationes, sed tñ sunt vnū in suo genere, & hoc est respiciendū, quia est obiectū primarium, & adæquatū, & de hoc pōt afferri

regula perpetua & vniuersalis, non sic de obiecto secundario Quia si intelligamus, quòd se per intus apparens prohibeat receptionem aliorum, sequetur, quòd omne receptiuum deberet esse purum nihil, quia eius propria natura potest uocari intus apparens, proinde impediet aliorum receptionem, si fuerit ens, ergo debet esse purum nihil, quod tamen asserere non debemus. Sed vult Aristoteles omne receptiuum propriam habere naturam, nec propterea ad ea impediri, ne alia recipiat, nam materia prima est ens, & substantia, nec propterea prohibetur recipere formas; ita oculus habet propriam substantiam, proprias qualitates, nec tamen prohibetur recipere colores. Hoc significauit Aristoteles dicens intellectum debere esse immistum, propria enim natura nullam mistionem facit, sed eius cum obiecto mistionem negare uoluit, quare talis commistio significatur per *intus apparens*, quæ verba ex aduerso respondent illi dictioni, *immistum*, ergo significant obiectum intus apparens quare Aristoteles hoc tantum significare voluit, quòd obiectum adæquatum debet esse distinctum a natura recipientis, quia si in ipsa recipientis natura, & essentia continéatur, prohibet, ne amplius ab extrinseco recipiat. Quasi dicat Aristoteles, si ponis aliquam potentiam dirigi in aliquod obiectum ut primum, & adæquatum, & illud idem obiectum ponis includi in ipsa essentia illius potentiæ, tu implicas contradictionem, quia illud non potest dici obiectũ, ad quod illa potentia primo dirigatur, si potentia iam in sua essentia illud actu continet, hoc enim facit, ut non possit dirigi ad receptionem illius. Huius autem ratio est, quia quando aliqua potentia passiua dirigitur ad proprium, & adæquatum obiectum receptibile, dirigitur ad illud, ut actuetur, & perficiatur ergo ipsa secundum se actuata illo esse non debet, quia si esset secundum suam naturam actuata illo, nō egeret eius receptione; quia iam haberet ipsũ in sua substantia, neque illud uocari posset eius obiectum receptibile. Sed hac de re plura dicenda manent in declaranda digressione Auerrois in Commentario quarto, dũ considerabimus illã Auerrois propositionẽ: Oẽ recipiens debet esse denudatum a natura recepti.

Digressio Auerrois in Commentario quarto.



AVERROES in hoc quarto Commentario digreditur. & multa dicit, quæ ad mentem Aristotelis intelligendam maximè cōferunt, ideo eius sententiam, vt facere alij solent, declarabimus. Omnia quæ ab Auerroe in hac digressione dicuntur, ad duo capita rediguntur, ipse nanque (ut supra dicebamus) textum hunc quartum cum præcedentibus ita continuabat. Cum Aristoteles superius duo protulerit de intellectu humano, unum quod est de genere uirtutum passiuarum, alterum, quòd non est corpus, nec uirtus in corpore, nunc vult utriusque dicti demonstrationem afferre. Hæc erat continuatio Auerrois, quam nos reprobauimus. Ocasione igitur vtriusque dicti Auerroes digreditur, & primo loco deducit demonstrationem, qua dicit, probari intellectum esse de genere uirtutum passiuarum. Secundo deducit alterum, quo dicit probari intellectum esse immaterialem, & abstractũ. Quod ad primũ attinet, dicit Auerroes, quòd demonstratio Aristotelis talis est. Supponit in primis, quòd uirtutes passiuæ mouētur ab eo, cui attribuuntur, idest ad quod referuntur, actiuæ autem mouent id, cui attribuuntur. Deinde supponit, quòd mouens non mouet, nisi quatenus est in actu, & patiens non mouetur, nisi quatenus est in potentia, quæ omnia manifestissima sunt in philosophia, & à nemine negarentur. Ex his infert, ergo intellectus in intelligendo patitur ab obiecto intelligibili, & obiectum agit in intellectum. Consequentiam probat. quia formæ rerum, quas intelligi dicimus, sunt actu extra animam, potentia verò in intellectu, ergo intellectus, vt eas habeat, eget ipsarum actione, & ita est de genere uirtutum passiuarum; quod declarat similitudine sensus, nam sensibilia quoque sunt actu extra animam, non actu in sensu, sed potestate, ergo ipsa agunt. & sensus ab eis patitur, ut ducatur de potentia ad actum.

Hæc est demonstratio Auerrois, qui in eo reprehensionem meretur, quòd putat, eam ab Aristotele in hoc quarto textu formari; iam enim uidimus, nihil tale dici ab Aristotele in hoc contextu, ideo rectè faciunt qui in hoc ipsum carpunt. Sed non rectè faciunt, dum ipsi obijciunt, quòd hic discursus nullibi sit Aristotelis, & sit inualidus, ego enim puto validum esse hunc discursum, & esse demonstrationem ipsam in secundo textu, qua probauit, quòd intelligere est pati; & Auerroes si dixisset, eam in textu secundo non in quarto formatam fuisse, nulla prorsus dignus esset reprehensione. Dicunt illi, rationem hanc Auerrois esse inualidam, quia probat idem per idem, seu saltem ignotum per æquè ignotum, supponit enim hoc fundamentum, quod obiecta mouent intellectum, ex quo probat, ꝙ intellectus patitur ab obiectis perinde ac si qs uteretur hoc principio, hic est illius pater ad probandum, quod ille sit huius filius; ideo hoc fundamentum, quod ab Auerroe ut principium statuitur, apud Aristotelem est conclusio, qui in textu tertio cōcludit,

ita

ita se habere intellectum ad intelligibilia, vt sē sum ad sensibilia, quare hic non est discursus Aristotelis, cum præsertim ratio facta ab Aristotele in secundo textu incipiat ab operatione, hæc autem formata ab Auerroe sumitur ab obiectis. Ego verò puto discursum Auerrois esse validum, & esse ipsummet discursum Aristotelis in textu secundo, nam quòd Auerroes ad probandum, quòd intellectus patitur ab obiecto, sumat hoc principium, quòd obiectum agit in intellectum, hoc falsò tribuitur Auerroi, qui utrunque habet pro æquè ignoto, & pro conclusione demonstrata, sicut etiā Aristoteles, & utitur hoc fundamento, ꝙ obiectum est actu extra animam, & potentia in anima, & quod agens agit, prout est in actu, patiens verò patitur, prout est in potentia. Vnde sequitur, obiectum agere, & intellectum pati, in ipsa productione intellectionis. Sed ratio quoque Aristotelis eodem fundamento nixa est, ex eo enim quòd intelligere in nobis q̄nq; actu est, q̄nque nō est, & ex non intelligentib. fimus intelligentes, collegit, ꝙ intelligere est pati, sed id dicere nihil aliud est, quā dicere intellectum duci de potentia ad actum intelligendi, & secundum se non habere actu ipsa intelligibilia, hoc enim posito sequeretur, quòd semper intelligeret, quare absque dubio ratio Auerrois est ratio Aristotelis magis declarata, & diligentius deducta, quæ ab Aristotele valde concisè prolata fuit. Quòd verò ratio Aristotelis sumatur ab operatione, ratio autem Auerrois ab obiecto, hoc etiam non rectè dicitur, quia non potest sumi ratio ab operatione quin consideretur etiam obiectum, neque ab obiecto, quin consideretur operatio, vt nos eā in secundo textu demonstrauimus. Ideo factum est, ut demonstratio Auerrois, quæ est declaratio diligentior rationis Aristotelis, videatur nō ab operatione sumi, sed ab obiecto, ratio verò Aristotelis, quæ concisa est, videatur è cōtrario sumi tantū ab operatione. Quod enim Auerroes fundamentum illud statuat de obiectis, id nil aliud est, quam deducere illam consequentiam Aristotelis. Intelligere est sicut sentire, ergo intelligere est pati ab obiecto. Non enim potest deduci ista consequentia, nisi statuatur fundamentum hoc, ꝙ obiectum est actu extra animam, potentia verò in anima, & actio fit ab actu, passio uero fit ratione potentiæ, hæc enim est declaratio Aristotelis, quod ex non intelligentibus fimus intelligentes, & totius consequentiæ declaratio, & deductio, ut cuique consideranti manifestū esse potest, ideo ad maiorem eorum declarationem, quæ ab Aristotele dicuntur in eo secūdo contextu, hæc pauca pro Auerrois defensione dicere uolumus.

Remanet altera pars digressionis Auerrois consideranda, in qua alteram demonstrationem format in qua putat Aristotelem in hoc textu quarto, demōstrare, quod intellectus nō sit corpus, neque uirtus in corpore. Dicit Auerroes hanc demonstrationem nisi duabus propositionibus, quarum una est, quod intellectus recipit omnes formas materiales, q̄n.n. Aristoteles dicit intellectus omnia intelligit, exponit Auerroes omnia materialia. Altera propositio est, ꝙ omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, cuius ēt rōnem talem addit Auerroes, si substantia recipientis esset substantia recepti, tunc idem moueret seipsū, idem esset mouens, & motum, quod omninò impossibile est. Ex his igitur duabus propositionibus talem format demonstrationē Auerroes. Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, intellectus recipit oēs formas materiales, ergo intellectus caret natura formarum materialiū, quare nō est corpus, neq; uirtus in corpore. Subiungit ēt ex se confirmationē Auerroes, q̄a formæ materiales non sunt separabiles, at intellectus est separabilis, ergo intellectus non est forma materialis.

Discursus hic Auerrois, quem multi validissimum esse putant, neque Aristotelis est, neque ualidus, sed est sophisma, & fallaciam habet manifestam. Quod ut uideamus, consideremus separatim utranque propositionem, ab ipso ascriptam Aristoteli, deinde etiam alterum argumentum, quod Auerroes ex se in confirmationem adducit. Maior propositio est hæc. Omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, hanc ego puto uerissimam esse, ideo in hoc tantum est nobis laborandum, vt ipsam declaremus, & ab aliorum obiectionibus vindicemus. Nituntur aliqui ostendere, quod hæc propositio, & Aristoteli, & ueritati, seu rationi aduersatur. Aristoteli quidem, quia consilium Auerrois in ea fuit referre sensum illius propositionis Aristotelis: *Intus apparens prohibet alienum*, attamen refert sensum contrarium propositioni Aristotelis, nam propositio Aristotelis significat, quod intus apparens prohibet receptionem aliorum, propositio autem Auerrois dicit, quod intus apparens prohibet receptionem suiipsius. Vult enim Auerroes, quod si oculus habeat unam speciem coloris, impediat, ne recipiat eandem, Aristoteles autem vult, quod impediatur, ne recipiat alias. Quod autem aduersetur rationi, ita probant. Receptio potest esse duplex vel realis, uel spiritalis; realis ut cum recipitur color in pariete; spiritalis, ut cum species coloris recipitur in oculo, unde oriuntur ad summum quattuor sensus propositionis, Auerrois, quorum quilibet vanus est, uel falsus. Vel enim intelligit Auerroes, quod recipiens realiter aliquid, debet idem non habere realiter, qui sensus est quidē verus, sed hunc considerare vanū est, quia ad

propositum non pertinet, loquimur enim de intellectu, qui non realiter, sed spiritaliter recipit. Vel secundo modo intelligit Auerroes, quòd recipiens realiter aliquid, debet non habere illud spiritaliter, quod similiter ad propositum non pertinet, siquidem non loquimur de recipiente realiter, & prætetea dictum esset falsum, quia si oculus recipiat albedinem spiritalem, ab ea non impeditur ne recipiat albedinem realem, & fiat realiter albus quare inexistentia spiritalis non impedit receptionem realem, nam si oculus continuè respiciat colorem flauum, non propterea prohibetur, ne fiat ictericus, & eundem colorem recipiat realiter.

Est tertius sensus, quòd recipiens spiritaliter debet non habere illud spiritaliter, qui sensus similiter falsus est, quia oculus uidens vnã albedinem, nõ impeditur, ne alteram accipiat eiusdem speciei; Est demum quartus sensus, quem isti dicunt reuera fuisse Auerrois, quòd recipiens aliquid spiritaliter non debet illud idem habere realiter, hic enim solus sensus ad id, quod Auerroes ostendere vult, videtur esse accommodatus, cum per hoc velit ipse demõstrare, quòd intellectus non est forma materialis, quoniam recipit spiritaliter omnes formas materiales. Sed hic quoque falsus est, inquiũt isti, & afferunt instantiam non solum de eodem secundum speciem; sed etiam de eodem secundum numerum, nam oculus idem numero uidet seipsum in speculo, quod fieri non potest, nisi & cornea, & aliæ partes existentes in tunicis transeant spiritaliter per semetipsas realiter acceptas, quare inexistentia realis non impedit receptionem spiritalem eiusdem rei. Vitrum etiam transit per alterum ergo non est verum, quòd recipiens spiritaliter debeat semper non habere eandem naturam speciẽ.

Ego vero puto in hac propositione maiore Auerroem reprehendi non posse, est enim Aristotelis, & vera, ut mox ostendam, & causa erroris istorum fuit, quia putarunt, Auerroem in hac propositione, *omne recipiens*, voluisse referre sensum Aristotelis in ea propositione, *intus apparens*, quod minime verum est, quia propositio Auerrois ponitur ab ipso non loco illius propositionis intus apparens, sed loco maioris in syllogismo Aristotelis in principio eiusdem textus, quam Phylosophus omisit, & cuius probatiua est illa propositio, *intus apparens*. Nam maior Aristotelis fuit ista: omnia intelligens, seu omnia recipiens debet esse immistus, idest carere omnibus, hoc idem significat propositio Auerrois, omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, nam etiam Aristoteles dicit in illa maiore, ꝙ recipiens aliquid, debet carere illo, cum dicat recipiens omnia debet carere omnibus, quod etiam protulit in textu tertio dicens, intellectum esse debere inaffectum respectu proprij obiecti, idest non habere illud obiectum, quod recipere debet. Ideo nõ potest dictũ Auerrois reprehendi, nisi Aristotelem quoque eidẽ reprehensioni obnoxium faciamus, qui protulit vtranque propositionem, vnam quidem, ut maiorem, alteram verò vt eius probationẽ. Rõ enim cur recipiens aliquod debeat carere illo, est, quia intus apparens prohibet alienum; sed Auerroes quoque vtranque ponit, cum ponit maiorem, dum dicit: *Omne recipiens, &cæt.* ponit etiam eius probationem, quam Aristoteles ponit, nam illa propositio, *Intus apparens*, in textu Auerrois legitur: *Si enim, apparuerit in* eo, apparens impediet alienum, *Quia est aliud*, quę verba ita in Commentario interpretatur Auerroes. *Si enim habuerit formam propriam rerum, tunc illa forma impedit eam à recipiendo formas diuersas, quia sunt aliæ ab eo.* Quare non video, quomodo isti Auerroem reprehendant, cum velint, sensum huius propositionis Aristotelis esse, quòd intus apparens prohibet receptionẽ aliorum, quem sensum ipse quoque Auerroes his uerbis apertissimè profert. Nos autem supra considerabamus, quòd si altera propositio est alterius probatiua, non potest habere sensum illi contrarium, ut una dicat recipiens non debet actu habere illud, quod debet recipere; altera dicat, quòd inexistens impediat receptionem non suipsius, sed aliorum, sed idẽ debet esse vtriusque sensus. Sed illud, quod multos decepit, fuit, quod non viderunt discrimen inter obiectum adæquatum, & species obiecti adęquati, quæ ab ipsa potentia receptiua secundario respiciuntur, nam pro diuersa consideratione licet etiam diuersis modis loqui. Dum enim potentiam visiuam, seu oculum referimus ad colorẽ obiectum adęquatum, dicimus ꝙ color intus apparens prohibet receptionẽ suipsius, nõ dicimus aliorũ, qa oculus alia non recipit nisi cũ colore, & per colorem, ideo si impediatur recipere colorẽ, impeditur recipere omnia reliqua, & sic nihil prorsus recipiet, vnde sequitur, quòd habens actu colorẽ, non potest colorem recipere, & debens recipere colorẽ debet carere colore, quæ fuit maior Aristotelis, & propositio illa Auerrois, omne recipiens denudatum a natura recepti. Quòd si non ipsum commune genus obiectum spectemus, sed species eius, dicimus ꝙ vna species coloris si inexistat, impedit receptionem aliarum, has enim si consideremus vt species diuersas, una inexistens prohibet receptionẽ aliarum; si verò easdem consideremus, ut in suo communi genere sunt vnum, color inexistens ꝓhibet receptionẽ coloris, idest idẽ suipsius. Sed in hac re debemus sẽper aiaduertere duo illa, q̃ superius in textus declaratione annotauimus. Alterũ, vt loquamur de inexistente ut essentiali, non de inexistente ut aduentitio, hoc

enim non impedit vt ibi ostendimus, & hæc fuit mens Auerrois in illa propositione, *Omne recipiens*, vt ipse statim se declarans subiungit: *Et vt substantia sua non sit substantia recepti*. Vult ergo, quòd recipiens aliquid, debeat non habere illud in sua essentia, & sibi insitum naturaliter, non negat vt aduentitium, hoc enim non prohiberet receptionem ab extrinseco. Alterum est, quòd ista duo participia recipiens, & receptum, quibus vtitur Auerroes, debent potius intelligi vt futura, quàm vt præsentia, seu (quod idem est) debent intelligi de aptitudine potius ad recipiendum, quàm de ipso actu recipiẽdi. Vult enim significare Auerroes, quòd omne receptiuum debet carere natura obiecti receptibilis. Quòd enim hæc sit mens Auerrois ipsemet declarauit in Commentario sexagesimoseptimo tum secundi libri de anima, tum tertij de Cęlo. Et hac ratione non potest nisi sumere obiectum primarium, & adæquatum, ipsum enim totum ponit ex vna parte, ex altera ponit ipsam potentiam receptiuam, & dicit, eam debere sua essentia non habere illud sed esse distinctam ab eo. Hoc modo non possumus dicere, quòd intus apparens prohibeat receptionem aliorum, sed cogimur dicere, quòd prohibeat receptionem sui, & directionem potentiæ ad eius receptionem. Illi verò, qui altero loquendi modo vti malunt, & dicunt intus apparens prohibet receptionem aliorum, videntur potius considerare actualem receptionem, quàm aptitudinem ad recipiẽdum, & sumere potius species obiecti adæquati, quàm ipsum genus. Nunquam enim ipsum commune obiectum totum actu recipitur vt commune, sed semper aliqua eius species, quæ consideratio non ducit nos ad cognoscendam naturam ipsius potentiæ, sed cõsideratio obiecti adæquati, hæc enim nos ducit ad cognoscendam naturam potentiæ receptiuæ. Sed difficultatem multi fecerunt, & occasionem errandi dederunt verba quædam Auerrois qui dicit: *Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti in specie*. Quæritur enim cur addat: *In specie*, cum per hoc significare videatur speciem particularem obiecti adæquati, non ipsum genus, vt nos modò dicebamus, iuxta quem sensum reprehendunt Auerroem quòd dicat, albedinem inexistentem in oculo impedire receptionem albedinis ab extrinseco, cum dicere potius debuerit, eam impedire receptionem aliorum colorum. Sed non sunt assecuti mentem Auerrois, qui nomine speciei non significauit speciem obiecti adæquati, vt albedinem, sed ipsummet obiectum adæquatum, vt colorem, hoc enim significat dictio illa: Natura, cum dicit: *A natura recepti*, naturam enim non vocaret Auerroes obiectum secundarium, vt albedinem, sed illam, ad quã essentialiter dirigitur visus, vocat naturam obiecti receptibilis, quæ est natura coloris, vt exempla, quæ ab ipso ibi adducuntur, demonstrant. Nam dicit, *Sensus recipiens colorem, necesse est, vt careat colore, & recipiens sonum necesse est ut careat sono*. Ratio autem, cur dixerit: *In specie*, fuit, vt excluderet omnia genera superiora obiecto adæquato. Ab his enim potentia non tenetur esse denudata, vt materia prima, cum sit receptiua omnium formarum materialiũ, his omnibus secundum suam essentiam carere debet, at non tenetur carere natura superiore vt natura substantiæ, & natura entis, & hæc est declaratio ab ipsomet Auerroe adiecta in fine digressionis vbi dicit: *Intelligitur à natura speciei illius recepti, non à natura sui generis, & maximè remoti, & maximè eius, quod dictum est per æquiuocationem*. Propriam igitur naturam obiecti adæquati vocat Auerroes speciem respectu generum superiorum, à quibus non tenetur potentia receptiua esse denudata. Rectè autem dixit Auerroes, *In specie*, non dixit, in genere, quia sic exclusisset species obiecti adæquati, quæ excludendæ non sunt, quoniam ijs quoque oportet potentiam esse denudatam, quatenus in eis actu relucet natura generis. Nam si debet oculus carere colore genere, debet etiam carere omnibus speciebus coloris, quia non potest habere speciem coloris, quin habeat etiam colorem actu. Debet igitur receptiuum esse denudatum à natura propria specifica obiecti adæquati, non à natura generum superiorum. Quod optimè declaratur ab Auerroe in commentario sexagesimoseptimo tertij libri de Cęlo, vbi dicit, quòd illa propositio: Omne recipiẽs debet esse denudatum à natura recepti, non ita est intelligenda, vt recipiens debeat simpliciter carere omni actu, & omni entitate, sed eo tantum actu, ad quem recipiendum dirigitur. Dat exemplum de prima materia, & de quatuor elementis, nam prima materia est receptiua omnium formarum materialium, his igitur duobus debet esse denudata, sed non tenetur esse denudata à propria entitate, est enim ens, & substantia, & hæc propria eius natura non impedit receptionem formarum, at si vnam formam sibi essentialem haberet, vtique impediretur, ne reciperet alias. Elementa verò sunt materia secunda receptiua non omnium formarum, sed formarum mistarum, ideo non tenentur carere in sua substantia omnibus formis simpliciter, sed solis formis mistorum, habent enim proprias formas sibi essentiales, quæ non impediunt, ne recipiant formas mistorum, non tenentur igitur carere simpliciter natura formæ, quæ est genus superius formæ misti, sed solum ipsa natura specifica formæ misti. Hæc fusè ibi ab Auerroe dicuntur, vt ibi legere possumus.

Colligimus itaque ex omnibus dictis propositionem Auerrois verissimam esse, si cum

his

his tribus conditionibus intelligatur. Prima est, vt potentiam receptiuam referamus ad suum primarium, & adæquatum obiectum, non ad ea, quæ secundariò recipit; illa enim, quæ dicuntur secundariò recipi, non impediunt sui receptionem, etiamsi essentialiter inexistant, dummodo non includant actu obiectum primarium, vt species coloris includit colorem, ideo prohibet receptionem omniũ colorum, non tamen quatenus talis species, sed ratione generis. Secunda, vt ipsam potius aptitudinem ad recipiendum spectemus, quã actum recipiendi in iudicando obiecto adæquato Tertia, vt loquamur de sola inexistentia essentiali, non de aduentitia, quia hęc non prohibet aliorum receptionem, seu non ex necessitate prohibet, quia de hac non potest vlla certa regula afferri, quandoque enim omnino prohibet, quandoque è contrario non modo non prohibet, sed potius prodest ad aliorum receptionem, quandoque verò medio modo se habet, neque enim prodest, neque obest, sed deprauat, & impurat. Nam forma hominis in materia prima inexistens, vt aduentitia, prohibet omnino omnium aliarum formarum receptionem, nullã enim recipi permittit, dum ipsa adest; formę verò elementorum non modò non prohibent, sed potius iuuant materiã, & sunt ei necessariæ ad recipiendas formas mistorum; color autem flauus in oculo ictericì neque ad aliorum colorum receptionem prodest, neque omnino eum impedit, sed vitiat, & impurat, facit enim, vt omnes colores appareant ad flauum tendentes, quia quamuis ille color realis non insit in humore crystallino, in quo propriè recipi dicuntur species colorum, sed solum in tunicis oculorum, tamen quia species colorum transeunt necessariò per illas tunicas, si ad humorem crystallinum peruenire debeant, ideo vitiantur colorum species, dum transeunt per tunicas ita coloratas, quemadmodum si per impurum medium transirent, vt per aerem, vel aquam, vel vitrum coloratum, ideo non impeditur penitus ipsa receptio, & visio, sed rectum iudicium. Ideo illi, qui ad declarandam propositionem Aristotelis: *Intus apparens*, vtuntur exemplo icterici, non rectè faciunt, sub ea enim ictericus non comprehenditur, quia Aristoteles loquitur tantum de inexistente essentiali, nõ de aduentitio, qualis est color flauus, in oculo icterici, & totalem receptionis prohibitionem intelligit, non solam deprauationem, & impurationem.

His omnibus obseruatis, omnia dubia facilè soluuntur, nam si quis dicat, oculus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, non valet, quia quantitas non continetur sub adæquato obiecto potentiæ visiuæ, sed secundario recipitur per receptionem coloris; at obiectum secundariò receptum (modò non includat in se actu obiectum primarium, cuiusmodi sunt species colorum,) non impedit sui receptionem ab extra, etiamsi essentialiter insit Similiter si quis sumat inexistens aduentitium, vt speciem coloris in oculo receptam, non est necessarium, vt impediat receptionem extranei.

Sed duo magna dubia multis negotium facessunt. Videtur enim etiam omnibus dictis conditionibus seruatis, falsum esse, quandoque tum Auerrois, tum Aristotelis dictum. Alterum est de sensu visus, oculus enim cum debeat recipere colorem vt proprium, & adæquatum obiectum, tamen secundum propriã naturam est coloratus & ille color essentiam oculi consequens, non impedit receptionem coloris externi, quare intus apparens non prohibet alienum, & subiectum receptiuum non est secundum essentiam suam denudatum à natura recepti. Quòd autem oculus sit coloratus, patet ad sensum, & probatur etiam argumento sumpto ex Aristotele in libro de sensu, & sensilibus capite tertio, vbi dicit, omne mistum ex elementis esse coloratum, at oculus est corpus mistũ, ergo debet esse coloratus; Alterum dubium est de sensu tactus, cuius obiectum adæquatum sunt omnes tangibiles qualitates, præsertim quattuor primæ qualitates elementares, calidum, frigidum, humidum, & siccum; hæ nanque potissimum sentiuntur à tactu, his tamen tactus secundum essentiam suam non caret, immo eas essentialiter includit, organum enim tactus siue sit neruus, siue quodcunque aliud, est corpus mistum, ergo est secundum naturam suam his qualitatibus affectũ, vel aliqua media qualitate, quæ est eiusdem generis cum extremis & est ipsius temperatura naturalis hæc tamen non impedit ne tactu sentiantur aliæ eius generis qualitates, licet sit naturalis organo tactus, & sit obiectum proprium, & primarium intus apparet, nec tamen prohibet extraneum, & ipsum receptiuũ non est denudatum à natura recepti, & sic nec propositio Auerrois, nec propositio Aristotelis vera est.

Ad primum de Visu, ea sola responsio accipienda est, quæ sumitur ex Alexandro in capite de Visu, tum in primo, tum in secundo suo libro de Anima, vbi dicit, oculum esse à magno prædominio aqueum, ideoque debiliter mistum, proinde etiam debiliter coloratum, ita vt illa debilis coloratio non impediat receptionem colorum ab extrinseco, & visionem. Et notat ibi Alexander, (quod ex Aristotele sumpsit in libro de sensu, & sensilibus) quòd oculus, si debuit esse receptiuus colorum, debuit esse diaphanus, colores enim non recipiuntur spiritaliter nisi in diaphano. Diaphanum autem duplex est, aliud enim est valde tenue, quod species non retinet, licèt eas

reci-

recipiat, vt aer, ideo non fuit idoneus ad naturam oculi constituendam. Aliud est crassius, quod species recipere, & receptas retinere potest vt aqua, & tale fuit aptum ad naturam oculi constituendam, quia iudicatio requirebat, vt species iudicanda retineretur in organo. Tale diaphanum crassum, necesse est, debiliter esse coloratum, cum videri possit, aqua enim visibilis est, non esset enim visibilis, nisi aliquantum colorata esset, aliquem ergo etiam aqua colorem habet, quo videtur, debilē tamen, & qui non impediat receptionem specierum colorum, & eorum transitum per ipsam. Oculus igitur est aqueus, & adeo debiliter coloratus, vt habendus sit pro non colorato, quia ille color debilis non valet impedire colorum receptionem ab extra. Hæc sententia consentanea est dictis Aristotelis in cõtextu septuagesimoprimo secundi libri de Anima, vbi dicit, inuisibile appellari etiam id, quod vix videri potest, quare eadem ratione illud vocari poterit incoloratum, quod vix sit coloratum, vt oculus. Quod autem de aqua diximus, de alijs quoque corporibus perspicuis dicere possumus, multa enim, & visibilia sunt, & perspicua, & quatenus perspicua sunt, species colores recipiunt, quamuis ipsa quoque sint colorata, nam sine colore videri non potest, vt de vitro manifestum est, debilis enim est eius color, quo visibilis est, nec impedit transitum colorum. Illud quoque hac in re considerandum est, quòd si quis est in oculo color, is multo minor est, quàm appareat, nam si esset oculus extra locũ illum, magis cerneretur eius perspicuitas, & minor color videretur, sed propter substãtem carnem, vel os, quę est materia densa, & opaca, & cuius color per oculi substantiam transparet, videtur nobis plus coloris in oculo inesse, quàm re vera insit? Præterea humor crystallinus minus est coloratus, quàm tunicæ, ipse autem propriè est instrumentum visus, ideo oculus videns seipsum in speculo, non dicitur recipere suum colorem, quem habet, siquidem humor crystallinus, qui re vera colorem recipit, non habet illum, sed est color tunicarum, vel substantis carnis, ideo potest eum recipere tanquam alienum.

Ad alterum dubium de tactu respondet Gandauensis in sua quæstione, quòd dupliciter dicere possumus, aliquid aliquo carere, vel esse denudatum, vno modo secundum essentiam, vt color ad odorem se habet in eodem pomo, altero secundum esse subsistentiæ, vt quæ loco disiuncta sunt secundum esse, color autem sic non est denudatus ab odore existente in eodem pomo, sed solum secundum essentiam. Tunc dicit, quòd propositio Auerrois: *Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti*, non est intelligenda secundum esse subsistentiæ, sed solum secundum essentiam. Per hoc ad dubium de tactu respondet, quòd licet tactus secundum esse subsistentiæ non sit denudatus à qualitatibus tangibilibus, tamen potentia ipsa tactiua non est secundum suam essentiam aliqua tangibilis qualitas, neque aliquam in se essentialiter includit, sed est virtus quædam animæ, non est corporeum aliquid. Sic etiam soluit alterum prius dubium de Visu confugiens ad potentiam visiuam. Zimara in Gandauensem inuehitur in suo Theoremate octuagesimoquarto, & nititur ex Auerroe demonstrare, quòd illa propositio est intelligenda non tantum secundum essentiam, sed etiam secundum esse, vt omne recipiens debeat esse denudatum à natura recepti tam secundum quidditatem, quàm secũdum subsistentiam. Quæ tamen argumenta Zimaræ missa facimus, quia per ea, quæ diximus hactenus, satis manifesta est Auerrois mens, quod loquatur de essentiali tantum inexistentia, non de actuali subsistentia, quia receptiuum non tenetur secundum esse suum carere obiecto receptibili, sed potest ipsum habere vt aduentitium. Immò addo etiam rationem, quia hoc dato, sequeretur, receptiuum non esse receptiuum, quæ est implicatio contradictionis. Probo consequentiam, si materia prima non solum secundum essentiam suam, sed etiam secundum esse subsistentiæ tenetur esse denudata ab omnibus formis materialibus, ergo nullam vnquam habere potest, ergo neque vllam recipere, quia non recipitur id, quod haberi non potest. Si verò dicat Zimara, se non sumere materiam simpliciter vt existentem, (sic enim est semper cum forma) sed solum vt recepturam formam aliquam, (sic enim non potest illam recipere, nisi prius omnibus alijs formis, quas habeat, denudetur secundum esse) hoc quoque falsum est, quia iam diximus, inexistentiam obiecti vt aduentitij, non impedire receptionem extranei, nam formæ elementorum, & formæ generales non recedunt à materia in receptione formæ specificæ alicuius misti, nec illius receptionem impediunt. Fortasse sententia Zimaræ posset defendi, si stemus in obiecto secundario, videlicet in specie ipsa specialissima, quæ recipitur, hac enim debet carere illud, à quo recipienda est. Nam materia recipiens formam ignis, debet etiam secundum subsistentiam esse denudata à forma ignis, quare hoc Zimara respexit, sed debuit etiam respicere obiectum primarium, & videre, quòd de illo ipse male carpit Gandauensem. Malè igitur reprehendit Gandauensem, qui in declaranda propositione Auerrois verissimè locutus est. Debuit potius Zimara in alio carpere Gandauensem, in quo magna reprehensione dignus est, videlicet in solutione dubij de tactu, ad quam malè accommodat propositionem Auerrois. Falsum enim est, &

omnino

omnino refellendum id, quod ait Gandauensis, potentiam tactiuam esse denudatam ab omnibus qualitatibus tangibilibus, nam si potentiam ipsam sumat (vt sumere videtur) seorsum ab organo corporeo, id admittendum nõ est, nunc enim loquimur de tactu tanquam recipiente species tangibilium, at potentia sola iudicat quidem, sed non recipit, at organum ipsum animatum recipit, quare hic de sola potentia sermo non est, sed de organo recipiente, & de hoc ostendendum est, quomodo sit denudatum à qualitatibus tangibilibus, cum sit corpus mistum ex elementis, quare dubiũ adhuc viget. Sed etiamsi ad ipsam tactiuam potentiam confugiamus, dubium non euitatur, quia potentiæ tactiuæ est essentialis conditio vti tali organo, quod habeat talem elemẽtorum mistionem, & talem primatum qualitatum temperaturam, qua ratione dicitur potentia tactiua essentialiter esse alligata qualitatibus tangibilibus, quod de omni potentia organica dicere omnino debemus, vt manifestè colligimus ex Aristotele in textu sexto huius tertij libri, vbi ostendit, intellectum nullo vti corporeo organo in sua operatione, quia hoc posito esset intellectus calidus, vel frigidus, idest esset essentialiter alligatus certè primarum qualitatum temperiei, quia est essentialis conditio omnis potentiæ organicæ vt sit addicta organo prædicto certis qualitatibus de genere tangibilium, quare hæc solutio Gandauensis non tollit præsentem difficultatem.

Aliam quoque solutionem voluit afferre Gandauensis, qua ad veritatem propè accederè videtur, sed quia eam non plenè est assecutus, & sub nube ipsam tantum vidit, ideo eius verba alijs consideranda relinquo. Aliqui recentiores ita dubium soluunt, omne receptiuũ debet esse non commistum cum receptibili, sed ista immistio non eodem modo est in omnibus, nam in alijs omnibus præter tactum reperitur perfecta immistio respectu totius generis obiecti receptibilis; de tactu verò alia est ratio, vt patet apud Aristotelem secundo de anima centesimodecimooctauo, & tertio de anima sexagesimosexto, nam organum tactus dirigitur quidem ad tangibiles qualitates, tanquam proprium obiectum, sed tamen non potuit ab eis penitus esse denudatum secundum propriam naturam, est enim corpus mistum ex elementis quare includit necessariò temperiem quandam primarum qualitatum, proinde non dicitur dirigi ad totum genus tangibilium qualitatum, sed ad exuperãtias solum, quas solas sentit, mediocrem autem qualitatem, & similem suum non sentit, nisi priuatiuè, dum sentit se nullam sentire, sicuti etiam Visus sentit tenebras priuatiuè. Hinc fieri dicunt, vt quando tactus est in illa debita qualitatum temperie, quæ est ei status naturalis, tunc dicatur impermistus cum suo obiecto receptibili, ea enim non est obiectum eius, sed solæ extremitates & qualitates ab ea recedentes versus alteram extremitatum. Quòd si recedat organum tactus ab illa mediocri temperie sibi naturali, tunc dicitur tactus commistus cum obiecto tangibili, nec est amplius indifferens, vt erat, cum sua mediocri temperatura. Sed hæc quoque solutio mihi plenè non satisfacit, quòd enim tactus non sentiat nisi exuperantiam tangibilium qualitatum, id verissimum est, & est Aristotelis in locis dictis, sed in sumenda illa mediocritate qualitatis, quæ sit eius propria, & naturalis, mihi quidem errasse videntur, cum enim dicunt, quòd tactus habet sibi naturalem quandam certam talium qualitatum mediocritatem, à qua recedens versus alterum extremarum dicitur cũ suo obiecto commistus; aduersus hoc ita possumus argumentari. Si tunc est commistus cũ suo obiecto, ergo nullam aliam qualitatem sentire potest, quia obiectum intus apparens prohibet extraneum, consequens tamen falsum est, nam si quis habeat manum valde frigidam, & recedentem à sua naturali mediocritate, sentiet tamẽ res tum calidiores se, tum frigidiores. Præterea qualitas illa mediocris, & naturalis tactu secundum istos est ipsa quoque tangibilis, & sensilis sensu tactus, ergo non solæ extremitates sunt obiectum tactus, sed illa quoque mediocritas, quamcumque dicant esse, naturalem tactui. Probo antecedens, quia si manus hominis constituta in sua naturali tẽperie admoueatur manui alterius hominis frigidiori, sentietur ab illa, & iudicabitur calidior, ergo nulla potest assignari mediocritas, qualitatis ita naturalis statui, quæ non contineatur sub obiecto tangibili, & non sentiatur, & non dico eum sentiri priuatiuè, sed positiuè. Quòd enim hi dicunt, quòd mediocritas sentitur à tactu solum priuatiuè, verum quidem est de hoc huius hominis tactu, & hoc tempore, sed de tactu simpliciter, & de omni tempore simpliciter non est verum. A tactu enim alterius animalis, immò etiam alterius hominis sentietur eadem mediocritas positiuè, immò etiam ab eodem homine alijs temporibus, quando calidior erit, vel frigidior. Quare hæc eorum solutio difficultatibus non caret.

Vt igitur nos veram huius dubij solutionem afferamus, quæ ab alijs ad plenum explicata nõ fuit, multa notare debemus. Primum, quòd natura tactus requirit quandam sibi naturalem temperiem, quæ consistit in certa quadam mediocritate primarum qualitatum, hęc autem media qualitas naturalis tactui non est sumenda in indiuisibili, vt exempli gratia, quòd sint ad vnguem quinque gradus frigoris, & quinque caloris, vel vt ad vnguem sint sex caloris, & quatuor frigoris, hoc enim constituto

stituto, animal facillimè interiret ob quamcunque etiam leuem alterationem factam ab aere extrinseco modò calidiore, modò frigidiore, quilibet enim recessus ab eo gradu ad alterutrum extremorum esset interitus animalis, cum animal sit animal potissimum per sensum tactus. Hæc igitur qualitas mediocris est sumenda cum quadam latitudine, vt si dicamus exempli gratia, à gradu quarto ad sextum, ita vt ex decem gradibus possit sumi mediocritas naturalis tum cū quinque caloris, & quinque frigoris, tum cum sex vnius, & quatuor alterius. Sed præter hanc latitudinem dedit natura alteram secundam latitudinem extra hos duos limites per certum spatium, in qua egrederetur quidem tactus suam naturalem constitutionē, tamen non propterea corrumperetur, vt si dicamus, eam esse à secundo ad quartum, & à sexto ad octauum. Si enim sint octo gradus vnius qualitatis ad summum, & duo alterius ad minus, tactus est quidem præter naturam affectus, non tamen corrumpitur, sed seruatur, vt videmus quandoque in manibus nostris euenire, quas habemus ita frigefactas, & torpescentes, vt vix eas mouere queamus. Sunt tunc præter naturam affectæ, seruantur tamen, & sentiunt per tactum. Sed supra octauum, & infra secundum non potest seruari tactus, sed necessariò corrumpitur, & animal simul interit. Poterit itaque seruari tactus intra octauum, & secundum gradum non extra eos, & ita mediocritas, in qua potest seruari tactus, est à secundo ad octauum gradum. Nondum tamen nouimus illam mediocritatem, quam dixit Aristoteles, non sentiri à tactu; non enim dicere possumus, tactum posse sentire has duas exuperantias solas, vnam ab octauo ad decimum, alteram à nullo ad secundum, sed non posse sentire mediocritatem, quæ est inter secundum, & octauum gradum. Immò dico, quòd tota hæc mediocritas, & quælibet eius pars, est sensibilis positiuè sensu tactus, & continetur sub obiecto primario tactus, neque id intellexit Aristoteles, quando dixit, tactum sentire solas extremitates, mediocritatem verò non sentire, & hunc sensum alij attribuentes Aristoteli errauerunt. Sed mediocritas illa, quam dicit Aristoteles, non sentiri à tactu, sumenda est in indiuisibili, & sine vlla latitudine, indistinctè tamen intra terminos prædictos, intra quos potest consistere tactus, idest illa mediocritas ad vnguem, quam hoc animal habet, ab eodem animali non sentitur in alia re, nisi priuatiuè, dum sentit se nō sentire calidum, neque frigidum; eadem tamē ab alio animali siue alterius speciei, siue etiam eiusdem sentietur, si mediocritas illius alterius sit aliquantum diuersa ab illa, hoc enim illius temperiem sentiet, & illud huius. Nulla est igitur mediocritas temperiei primarum qualitatum, quę non sit sensibilis sensu tactus, quę enim ab vno animali eandem habente non sentitur, ab alio tamen sentitur. Aristoteles igitur, quando dixit, solam mediocritatem esse insensibilem tactu, extremitates verò esse sensibiles, intellexit illam mediocritatem ad vnguem, quam hoc animal actu habet, extremitates autē intellexit alias omnes eiusdem generis qualitates, quæ hinc, vel hinc vergant ad alterum extremorum. Vt quando aliquod animal habet temperiem talem, vt insint septem gradus caloris, & tres frigoris, non sentiet aliā rem eodem ad vnguem modo temperatam, sed alias omnes sentiet, siue ad calorem magis vergentes, siue ad frigus, & hæ vocantur ibi ab Aristotele extremitates, qui clarè ibi suam sententiam profert, non enim sumit certā quandam mediocritatem, quam nullus tactus sentire possit, sed mediocritatem intelligit illam, quam animal habet, dicit enim: *Simile calidum, & simile frigidum, & durum, & molle non sentimus, sed exuperantias solum*, solum recessum ab illa temperie, quam quodque animal habet. Ex his colligimus, quòd ea est tactus natura, vt si cōmuniter de eo tactu loquamur, tam extremæ qualitates, quàm mediocres sunt sēsibiles per se, & positiuè sensu tactus, vna tamē excepta, non quidem vna determinatè, vt alij eam sumebāt, sed indeterminatè, & modo hęc, modo illa. Sed particulariter considerando singulum tactum qui est in hoc, vel illo animali, iā est facta determinatio vnius, ideo omnes sunt ei sensibiles, præter eam vnam, quam actu habet. Cum enim organum tactus sit corpus mistum ex elementis, non potuit eius natura penitus absolui à toto genere sui obiecti, sicuti alij sensus sunt absoluti à toto genere obiectorum suorum, ideo immistio in tactu non est eo modo, quo in cæteris sensibus, sed alio quodam peculiari ipsius tactus; cum enim in alijs sit immistio secundum genus, vt oculus est immistus à toto genere coloris secundum propriam naturam, in tactu verò est secūdum species singulas indistinctè. Oportet enim vt tactus non habeat illammet qualitatem quam recipere debet, hoc est illummet gradū, quia si illum habeat, similem gradum non sentiret. Hoc modo in tactu locum habet illa propositio Aristotelis: *Intus apparens prohibet extraneum*, eadem enim qualitas inexistens est ipsi tactui naturalis, videlicet parum recedens à naturali, ideo prohibet sui receptionem ab extrinseco. Idcirco in alijs sensibus intus apparens accipitur generatim pro tota natura obiecti adęquati, in tactu verò speciatim, pro illa tantum specie obiecti adęquati, quę recipienda est. In omnibus tamen intus apparēs prohibet receptionem sui, in alijs quidem ipsum obiectum primum, & commune, in tactu autem species illa sola, quam habet, non enim impedit alias

species,

vt vniuersaliter veram in omnibus illis quatuor sensibus, nam diuersis in locis ea vtitur Auerroes, modo pro receptione reali, modo pro spirituali, vt patet in secundo de Anima, Commentario sexagesimoseptimo, & Tertio de Cęlo Commentario sexagesimoseptimo, idque legimus clarè expressum ab Auerroe in eodem Commentario, dicit enim eam propositionem veram esse, siue monete, & recipere fuerint spiritualia, siue realia, loquendo enim de obiecto primo, & adæquato alicuius potentiæ passiuæ, semper verum est, quòd in ipsa natura, & essentia ipsius potentiæ non debet includi illud obiectum, neque realiter, neque spiritaliter, siue realis, siue spiritalis receptio fuerit. Cum igitur de primo sensu hoc confiteantur, ostendamus nos, etiam secundum alios tres sensus hoc idem verificari, soluendo, obiectiones quæ aduersus singulum eorum sensuum ab his adductæ sunt. Quòd attinet ad instantias factas contra secundum, & tertium sensum, dico eas vanas esse, & ad propositum non pertinere, accipiunt enim inexistentiam coloris in oculo vt aduentitij, qua ratione concedam, quòd non impediat receptionem siue realem, siue spiritalem. Hoc tamen nihil ad Auerroem, qui loquitur de inexistentia essentiali, hæc enim impedit. Validiores videntur obiectiones factæ contra quartum sensum, quem solum putant fuisse Auerrois. Vitrum recipit spiritaliter alterum vitrum simile, & oculus in speculo recipit speciem sui ipsius, ergo inexistentia realis non impedit receptionem eiusdem spiritalem, cum tamen sit inexistentia essentialiter, nam accidentia vitri sunt ei essentialia, quia eius essentiam consequuntur; ita etiam accidentia oculi sunt essentialia ipsi oculo, tamen nō impediunt receptionem spiritalem sui ab extrinseco; & sic recipiens non tenetur in sua essentia esse denudatum à natura recepti. Soluitur hæc obiectio eadem ratione, qua superius etiam dubium de oculo solutum fuit. Videtur enim oculus esse coloratus, sed est ita debiliter coloratus, (vt ait Alexander (vt perinde sit, ac si nullum colorem haberet, idque necessarium fuit oculo, si debuit esse aqueus, aqua enim, & diaphana est, & visibilis, quare est debili colorata colore, qui tamen non impedit receptionem colorum spiritalium. Color igitur oculi quantum ad receptionem, habetur pro nullo, quia eam non impedit; quantum autem ad visibilitatem, non amplius habetur pro nullo, sed pro aliquo, quia potens est mouere visum, plus enim coloris requiritur ad tollendam potentiā recipiendi, quam ad tollendam potentiam agendi in visum alterius, ideo potest oculus videre speciem suam, quia in recipienda, perinde est, ac si nullum colorem habeat, in agendo autem in visum est aliquis, & mouet visum, cuiusmodi est vitrum, & omne perspicuum, quod visibile sit. Quod autem dicimus de oculo vidente seipsum in speculo, dicendum est similiter de oculo vnius hominis vidente oculum alterius, eadem enim est ratio, quia oculus videt colorem suum, non vt suum, sed potius vt alienum, videt enim se tanquam videns alterum oculum. Est etiam considerandum id, quod superius diximus, quòd in oculo plus coloris inesse videtur, quàm re vera insit, est enim visibilis non solum per colorem proprium, sed etiam per colorem carnis, & ossis circumstantis, qui per ipsum transparet, & concurrit ad maiorem oculi colorationem, & visibilitatem, sed non concurrit ad receptionem. Maiorem igitur colorem habet oculus vt visibilis, quàm vt videns, quare non idem est color, qui recipitur, & color qui inexistit. Quòd autem conueniens sit hæc solutio obiectionis contra Auerroem factæ, manifestum est, quia nisi admittatur, vigebit eadem obiectio etiam contra Aristotelem, qui dixit intus apparens prohibet alienum, quare si in oculo inest naturalis color, qui habeat locum alicuius, impediet receptionem, & eiusdem coloris, & aliorum. Tamen patet, quòd color oculi non impedit sui receptionem, ideft similis coloris in specie, neque etiam aliorum, coguntur igitur omnes confiteri, quòd color oculi ob suam debilitatem habetur pro nullo, nec impedit receptionem ab extra. Ex his patet, quòd propositio maior syllogismi formati ab Auerroe, reprehendi non potest, cum vera sit, & fuerit etiam Aristotelis.

Relinquitur consideranda minor, in qua totus error, & tota deceptio Auerrois consistit. Minor fuit hæc: Intellectus recipit omnes formas materiales. In qua peccat primò Auerroes, quòd falso tribuit Aristoteli hanc propositionem, cum Aristoteles in textu dicat, intellectus omnia intelligit, dicit enim absolutè, omnia, non dicit materialia, ideo hoc malè additur ab Auerroe. Et re vera, mens Aristotelis clara in toto hoc tractatu est, quòd obiectum, in quod intellectus primo fertur, sit omne ens, quod est præter ipsum intellectum tam materiale, quàm immateriale. Nam in textu quinto sequenti dicet, intellectum nihil esse ex entibus, antequā intelligat, & sumet entia simpliciter, non pro materialibus solum, quod postea alijs quoque multis in locis, quos inter legendum expendemus, Aristoteles manifestè significabit. Præterea, potest argumentum Auerrois etiam contra ipsum torqueri. Vult Auerroes, intellectum nostrum posse intelligere in hoc statu tam materiales formas, quàm immateriales, & abstractas, vt apud eum legere possumus, in Cōmentario trigesimosexto huius tertij libri, ideo declarans etiā verba illa Aristotelis in principio secundi Metaphysicorum,

quando dicit, intellectum nostrum ita se habere ad entia maximè intelligibilia, idest ad abstracta à materia, vt se habet oculus noctuæ ad lumen solis, inquit Auerroes, ea verba dicere solam difficultatem, non dicere impossibilitatem, contra quā dicit Sanctus Thomas, ea dicere impossibilitatem, quia negat intellectū in hoc statu posse intelligere entia abstracta cognitione intuitiua. Cum igitur ea sit Auerrois sententia, possumus ita argumentari. Omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, at intellectus noster recipit omnes formas immateriales, & abstractas, ergo non est forma abstracta. Vel saltem ita secundū Auerroem licebit argumentari. Intellectus recipit omnes formas tam materiales, quàm immateriales, ergo neque est forma materialis, neque immaterialis, quare non est forma omnino, quod ipsimet Auerroi aduersatur, immò, & veritati. Præterea, demonstratio Auerrois in hoc peccat, quod neque materiale, quatenus materiale est, neque immateriale quatenus immateriale, potest vocari obiectum primum intellectus, sed est obiectum secundarium, sicuti quantitas respectu visus, ideo sicuti nō licet ita argumentari, Visus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, ita non possumus dicere, intellectus recipit formas materiales, ergo non est forma materialis, quia formę materiales non sunt obiectum primum intellectus, quatenus materiales sunt, sicuti neque quatenus formæ, tunc enim oporteret intellectum non esse formam. Vnde patet, esse fallaciam manifestam in demonstratione Auerrois, nam maior illa ab eo accepta, omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, vel falsa est, vt alij contra Auerroem ostendere nitebantur, vel in hoc tantum sensu vera est, quando potentia receptiua comparatur cum suo primo, & adæquato obiecto, in quod primum fertur, eo enim solo tenetur esse denudata, non alijs ei connexis, quæ secundariò recipit, tamen ipse Auerroes addit minorem, in qua comparat intellectum cum obiecto non primo. Ideo stando in vero sensu maioris, neganda est minor, non enim intellectus est per se primò receptiuus formarum materialium, qua sunt materiales. Vel si minorem concedamus in eo sensu, in quo vera est, videlicet de obiecto secundario, tunc neganda est maior, quia à tali obiecto secundario recipiens non tenetur esse denudatum. Patet igitur, quòd intellectus potest poni forma materialis, & tamen receptiuus formarum materialium, sicuti oculus est quantus, & receptiuus quantitatis rerum visibilium, quæ simul cum colore ad eum defertur. Præterea ostendo, esse in hac Auerrois demonstratione petitionem principij manifestam. Cum enim demonstrare velit, quod intellectus non est forma materialis, supponit tamen in minore, quòd non est forma materialis, nam supra diximus, quòd quando comparamus potentiam receptiuam cum suo adæquato obiecto, debet esse contradistincta ab eo, & nihil de eius natura continere in sua essentia. Vt cum dicimus, materiam primam esse receptiuam omnium formarum, statuimus ex vna parte omnes formas, nulla excepta, ex altera verò, materiam sine vlla forma. Ideo cum dicimus, materiam primam esse receptiuam omnium formarum, dicimus ipsam non esse formam, quia nihil recipit se, & hoc profertur expressè ab Auerroe quando dicit, omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti. Quando igitur sumit hanc minorem. Intellectus recipit omnes formas materiales, certè, cum dicat omnes, nullam excludit, quare excipit intellectum ab earum numero, quia ponit omnes ex parte obiecti receptibilis, proinde nullam earum vult habere posse rationem recipientis; igitur hæc minor supponit intellectum diuersum ab omnibus formis materialibus, & non esse formam materialem, ergo petit principium, & negabitur ea minor ab Alexandro, qui dicet intellectum esse formam materialem, & esse receptiuam formarum materialium, non quidem omnium, sed aliarum omnium præter se, nam re vera materiale, & immateriale, quà talia sunt, non habent rationem obiecti primi respectu intellectus, quare materialitas potest esse communis conditio recepti, & recipientis, vt etiam videbimus in sensibus, nam potentia visiua est forma materialis, est tamen receptiua coloris, quæ est forma materialis. Patet igitur vanissimam, & fallacissimam esse hanc demonstrationem, quam Auerroes falso attribuit Aristoteli, & minor, quomodo multi magni Philosophi eam putauerint esse Aristotelis, & demonstratiuam, inter quos Sanctus Thomas hic, & in prima parte summæ quæstione septuagesimasexta articulo secundo, vbi validissimam esse putat hanc rationem, qua demonstratur intellectum non esse formam materialem, quia est receptiuus omnium formarum materialium.

Cæterum, quia diximus, obiectum primum intellectus non esse materiale quà materiale, neque etiam immateriale, quà immateriale, quærere aliquis posset, quidnam sit illud, in quod primum fertur noster intellectus, hoc enim declarato, intelligentur verba illa Aristotelis in Textu, dicentis, intellectum omnia intelligere, & in Textu quinto, nihil esse actu eorum, quę sunt, antequam intelligat. Ad hoc nihil aliud dicendum puto, nisi quòd omne, quod est pręter intellectum, est obiectum intellectus, vt si quid sit cōmune omnibus entibus pręter ipsum intellectum, illud statuendum sit

obiectum

obiectum intellectus. Ideo cum in Textu dicat Aristoteles, intellectum intelligere omnia, illa dictio (omnia) non debet complecti etiam ipsū intellectum, quia tunc sequeretur, intellectum nihil esse penitus, & propria quoque natura carere, quia deber carere toto genere obiecti receptibilis, quare si ipse quoque sub eo genere contineatur, non potest esse nisi nihil, quia si esset aliquid, propria natura inexistens impediret intellectionem, quod non vult Aristoteles: nā dictio illa: *Commistus*, non potest intelligi nisi de duabus naturis, vna enim alteri dicitur esse commista, vel nulli commista, sed vna simplex natura nunquam diceretur commista sibi ipsi. Intellectus ergo habet propriam naturam, est forma de Prædicamento substantiæ, & omnium, quæ sub luna sunt, formarum nobilissima, hæc tamen propria eius natura non impedit, ne intelligat alia, immò est naturaliter potens, & apta ad omnium intellectionem, idest omnium aliorum præter se. Satis ergo dicitur immistus intellectus, si nullum aliorum entium, quæ præter eum sunt, sit inclusum in essentia ipsius, sed naturam suam puram, & simplicem seruare debet, vt alia omnia recipere valeat. Si quis autem obijciat dictum Aristotelis in textu octauo, vbi ait, intellectū se quoque posse intelligere, ergo recipit seipsum, dicendum est, intellectum recipere se secundariò, & per species aliarum rerum, quas recipit, non primariò, nec per speciem propriam, quia nihil potest recipere se. Eo autem, quòd secundariò recipitur, non tenetur carere ipsum receptiuum, vt supra declarauimus. Hoc sufficiat in præsentia, nam in eo Textu octauo vberius de hac te loquemur. Ostensum est igitur, nullius roboris esse eam demonstrationem quam format Auerroes, & Aristoteli attribuit.

Est etiam vana illa ratio, quam Auerroes ex se in confirmationem adducit, cum dicit. Formæ materiales sunt inseparabiles, intellectus est separabilis, ergo nō est forma materialis. Perit enim principium in minore, cum sumit intellectū esse separabilem, hoc enim dice re, est dicere immaterialem. Nituntur quidem aliqui Auerroem defendere, dantes his verbis quendam alium sensum ita violentum, vt sit incredibile, eam Auerrois mentem fuisse, cum præsertim etiam illo modo validas instantias patiatur Auerrois ratio, ideo eam missam faciamus.

In calce digressionis facit Auerroes quandam quæstiunculum obscuram, quando dixit: *Vtrum autem hac substantia habeat formam diuersam ia esse à formis materialibus, nondum clarum est ex hoc sermone.* Aliqui sunt codices, in quibus legitur: *A formis immaterialibus*, vt sensus clarior sit, communiter enim declarant, quòd Auerroes tangat obiectionem contra se, qua re vera nos antea cōtra Auerroem vsi sumus, nam dixerat, quòd intellectus, quia recipit formas materiales, non est forma materialis. ideo poterat aliquis contra eum argumentari. Intellectus recipit formas immateriales, ergo est etiā diuersus à formis immaterialibus, & sic neque materialis forma, neque immaterialis erit. Auerroes inquit, nondum clarum esse ex dictis, an per eandem rationem, quam ipse fecit, cogamur etiam dicere intellectum esse diuersum à formis immaterialibus. Zimara in Theoremate octuagesimoquarto legere vult, *Materialibus*, seruat tamen eundem sensum, & re vera idem seruatur sensus secundum vtranque lectionem, sic enim sensus est. Vtrum autem intellectus sit forma diuersa à materialibus, idest, possit esse forma immaterialis, licet recipiat etiam formas immateriales, nondum manifestum est. Propterea non video, quomodo aliqui dicant, hoc modo sensum esse obscurum, & violentum, mihi enim videtur, quòd secundum vtranque lectionem sit idem sensus, & æquè planus, quia omne Problema cōtinet vtranque partem cōtradictionis, & quærit, vtra earum vera sit, quare nihil refert, vtrā exprimamus, cum semper altera subintelligatur; eadem enim est quæstio, an anima sit mortalis, & an anima sit immortalis, subaudimus enim, necne, quæ est altera pars contradictionis. Alij putant aliter esse exponendum Auerroem, vt non loquatur de formis immaterialibus, neque de ipsis dubium proponat, sed de forma communiter sumpta, quæ est genus materialium, & immaterialium formarum. Quia enim dixerat, quòd omne recipiens debet esse denudatum à natura recepti, aliquis credere poterat, quòd intellectus cum recipiat formas materiales, debeat esse denudatus non modo à natura formarum materialium, sed etiam omninò à natura formæ quæ est genus formarum materialium, vt non sit forma omninò, ideo ad hoc dicit Auerroes, quòd hoc non est manifestum ex dictis, idest ratio facta non comprehendit hoc, & rationem reddit, quia illa propositio: *Omne recipiens*, non intelligitur nisi respectu propriæ naturæ illius recepti, non enim intelligitur, quòd debeat esse denudatum etiam à natura generis illius recepti, præsertim remoti, & æquiuoci. Quare licet per illam demonstrationem ostēsum sit, intellectum non esse formam materialem, non tamen per eam est demonstratum, quod nec sit forma omninò, Auerroes igitur seipsum declarat, quòd dubium, de quo loquitur, non est, an intellectus sit forma immaterialis, necne, sed an intellectus sit forma, vel non sit forma omninò. Mihi tamen videtur etiam hoc modo eandem esse Auerrois quæstionem, & discrimen non esse in sensu, sed in verbis tantum. Dicunt isti, quæstionem Auerrois, quam dicit esse adhuc indi-

indiscussam, cadere super communi genere formæ, ego verò ostendo, quòd hoc dicere est dicere, quòd cadit super sola forma immateriali, videlicet an intellectus sit huiusmodi forma, necne, Auerroes enim habet pro demonstrato, quòd intellectus non sit forma materialis atqui præter formam materialem non datur alia forma, quã immaterialis, media enim forma non datur inter materialem, & immaterialem, ergo si dubium, & indiscussum relinquitur, an intellectus sit forma, an omninò non sit forma, dubium hoc non cadit nisi super formã immaterialem, quare dicere, quòd adhuc non apparet, an intellectus non sit forma omninò, apud me idem est, ac dicere quod non apparet, an sit forma immaterialis. Sed dico præterea, quæstionem Auerrois re vera esse expresse de forma immateriali, supponit enim, quòd intellectus sit substãtia, clare enim vocat substantiam, at non est compositum neque materia, ergo sumit vt notum, quòd est forma, cum sit etiam clarum in definitione animæ; hoc etiam clarè dicit Auerroes hic, dum air: *Vtrum autem ista substantia habeat formam diuersam*, sic enim quæstio Auerrois non cadit super ea dictione formam; non enim quærit, an sit forma, sed super ea dictione, diuersam, quare nullum aliud est dubium Auerrois, quàm id, quod diximus, videlicet, an per eandem demonstrationem probetur similiter, quòd intellectus non sit forma immaterialis.

TEXTVS V.

Quare neque ipsius alia est natura nisi hæc, quòd possibilis est. Qui igitur vocatur animæ intellectus (dico autem intellectum, quo intelligit, & existimat anima) nihil est actu eorum, quæ sunt, antequam intelligat.



EXTVS hic duas partes haber. In prima Aristoteles ex dictis in quarto contextu colligit naturam intellectus humani; deinde in secunda infert ex hac Corollariũ quoddam, Naturam intellectus colligit ex dictis in textu quarto, & consequenria clara. Ibi enim dixit intellectum esse simpliciter immistum respectu intelligibilium, hinc sequitur, quòd intellectus nullum est actu entium, secundum propriã naturã, sed omnia ĩ potẽtia, quia potest omnia intelligere, omnia enim potest recipere tanquam aduentitia, sed in sua essentia nullum eorum includit, ergo eius natura nulla alia est, nisi hęc, quod possibilis est, idest in pura potentia, & tanquam tabella, in qua nihil est depictum, vt dicet infra Aristoteles. Patet igitur, qualem immistionem intellexerit Aristoteles in Textu quarto, nam si exponamus Textum quartum cum Auerroe, & alijs, de immistione cum materia, & cum corpore, non video, quomodo Aristoteles inde colligere possit, quòd intellectus non habeat aliam naturam, quàm naturam potentiæ, & quod nihil sit actu entium Immò hæc esset consequentia ridicula, cum potius oppositum sit colligendum, ex eo enim quòd intellectus non est commistus cum materia, colligitur potius, quòd sit purus actus, quam quòd pura potentia. Sed intelligendo quartum Textum de immistione cum obiectis intelligibilibus, omnia pulcherrimè connectuntur, & consequentia est optima, si enim intellectus omnia entia intelligere potest, ideoque nullum ipsorum actu includit in sua essentia, sequitur, vt ea sit eius natura, vt sit in pura potentia ad omnia Apertissima igitur est connexio huius Textus cum quarto, qua m etiam significat Aristoteles per eam dictionẽ ὥστε, q̃ melius verteremus: *Adeo vt*, q̃, *Quare*, videlicet vt legamus sic: *Adeo vt nulla sit alia ipsius natura, nisi hæc quòd possibilis est*, Ita non magis videtur consequens ex dictis illatum, quã declaratio eorum quæ dicta sunt, videlicet illius immistionis, vt sensus omniũ verborum sit. Intellectus si debet omnia intelligere, debet non esse secundum suam substantiam cõmistus cum aliquo ente, adeo vt nullam aliam habeat naturam nisi hanc, quod est potestate omnia entia. Simplicius notat dictionem illam: *Neque*, hic non esse coniunctiuam, nec denotare (vt fortasse videtur) similitudinem aliquam inter intellectum, & aliud aliquid, veluti materiam primam, quæ etiam ipsa est in pura potentia, sed esse phrasim Græcam, quæ nil aliud significat, quam nullam ipsius esse naturam, nisi hanc quod possibilis est.

Ad horum verborum intelligentiam pleniorem dubitatur, quia pugnare videntur cum ijs, quę Aristoteles in secundo libro dixit in definitione animæ, ibi enim dixit vniuersaliter de omni anima, quòd est actus, & quòd ea definitio competit omni animę, etiam intellectiuæ, hic verò negat, esse actum, & dicit nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc, quòd est potentia. Multi ita fugere nituntur hanc difficultatem. Dicunt, Aristotelem in secundo libro definiuisse animam, quæ est forma substantialis, ideo appellauit actum, quia anima re vera est actus, & forma corporis, & sic anima quoque intellectiua est actus; hoc autem in loco, dicunt, Aristotelem non loqui de anima intellectiua, quæ est forma substantialis, sed solum

de in-

de intellectu, qui est potentia quædam illius animæ, non est anima, neque forma substantialis, cum igitur intellectus hic sumatur pro sola potentia, & facultate animæ, non pro anima, rectè dicit Aristoteles, nullam esse aliam eius naturam nisi hanc, quod possibilis est, & nihil est actu ex entibus, sed pura, & nuda facultas animæ. Propterea nomen naturæ hic apud eos significat omnem actum simpliciter, & omnem formam, vt Aristoteles dicat, intellectum nullam habere naturam, idest non esse formam vllam simpliciter, sed puram, nudamque potentiam; quam sententiam tueri solent omnes sectatores Alexandri.

Hæc sententia mihi nunquam placere potuit, quoniã attributa omnia quę adscribit Aristoteles intellectui, conueniunt ipsi vt animæ intellectiuæ, non vt facultati animæ. Potentia enim nõ patitur, neque recipit species, sed anima potens. Potentia pura nõ rectè dicitur immissa cum obiectis, sed anima, cuius est ipsa potentia. Potentia non dicitur possibilis, vt hic Aristoteles intellectum vocat, nam possibile dicitur id, quod potentiam habet, non potentia ipsa, & dicere potentiam esse possibilem, est dicere, potentiam habere potentiam, quæ certè est absurda locutio. Similiter ex omnibus, quæ in sequentibus ab Aristotele de intellectu dicentur, hoc idem ostendemus. Ego igitur ad dubium aliter respondendum puto, & est artificium Aristotelis nemini cognitum, & à nobis antea declaratum in vltimis verbis primi contextus. Natura animæ intellectiuæ declaratur ab Aristotele duobus modis, vno per respectum ad corpus; altero per respectum ad operationem circa obiecta intelligibilia, ideo propter horum duorum respectuum diuersitatem, conuenit ei tum nomen actus, tum nomen potentię, nam respectu corporis est actus, & ita Aristoteles in principio secundi libri dixit omnem animam esse actum corporis, at respectu operationis est in pura potentia ad omnia intelligibilia, qualis est consideratio intellectus in hoc tertio libro, quare nomen actus, & nomen potentiæ, in ipsa anima non opponuntur inuicem, quia non sumuntur respectu eiusdem, cum dicatur anima actus, idest actus primus, potentia verò non amplius respectu actus primi, sed respectu actus secundi, qui est operatio. Ideo etiam in definitione animę Aristoteles hanc potentiam expressit, cum dixit anima est actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis, idest in potentia ad operationem. Ideo quando Aristoteles hic dicit, intellectum esse in pura potentia, debemus intelligere illam potẽtiam, quæ opponitur actui secundo, caret enim secundum se omni actu secundo, & est in pura potentia ad omnia intelligibilia, quam huius loci veram interpretationem cognouisse videtur Scotus in primo Sententiarum distinctione tertia, quæstione septima, & secundo Sententiarum distinctione tertia quæstione octaua, vbi dicit, quòd quando Aristoteles inquit intellectum non habere aliam naturam nisi hanc, quòd possibilis est, loquitur de actu secundo, non de actu primo, & quando dicit ipsum non esse actu nullũ ex entibus, negat actum secundum, non primũ, & est verissima expositio, & consona verbis, & consilio Aristotelis in hac parte. Igitur quãdo Aristoteles hic dicit, *Nullam esse aliam eius naturam*, nomine naturæ intelligamus ipsam essentiam intellectus, eo modo, quo in hoc tertio libro consideratur, videlicet, respectu operationis, respectu intelligibiliũ, quia est simpliciter immistus respectu omniũ, quare respectu eorum hanc vnã habet naturam, quòd est in potentia ad illa, & est possibilis omnia fieri. Similē sententiam legimus apud Aristotelē de materia prima in contextu octauo septimi Metaphysicorum, cum dicit, eam non esse substantiam, nec quantum, nec quale, nec aliud ex Prędicamentis, sed potentia omnia, non enim negat ibi Aristoteles propriam materiæ entitatem, & propriam essentiam, est enim aliquid, & est substantia, vt ipse eam vocat in secundo contextu secundi libri de anima, sed dicit, eam non esse aliquod ex eis, quæ recipere debet, quia est in potentia ad omnia recipienda, recipit enim omnes formas reales, sicut intellectus recipit omnium formas spiritales. Causa autem erroris illorum fuit, quòd non cognouerunt differentiam tractationum de substantia animæ apud Aristotelem, videlicet respectu corporis, & respectu operationis, ideo crediderunt, Aristotelem in principio tantum secundi libri locutum esse de substantia animæ, postea verò transire ad potentias animæ considerandas. Ideo eò magis hi peccant, quò putant potentias non distingui ab ipsa animæ substantia, hoc enim constituto deberent confiteri tractationem de potentia animæ esse tractationem de anima per respectum ad operationem, potentia enim respicit actum secundum, & operationem. Sed maxima huius erroris confutatio, nostræ autem sententiæ comprobatio, sumitur ex verbis Aristotelis in hoc libro in contextu trigesimo octauo, vbi comparat intellectum manui, sicut enim manus est instrumentum instrumentorum, quia est instrumentum recipiens alia externa instrumenta, ita intellectus est forma formarum, idest forma recipiens omnium rerum formas; formam igitur vocat Aristoteles non potentiam solam, & sic vult esse actu, sed addens, formarum, significat eius potentiam respectu obiectorum intelligibilium, quorum est receptiua. Intellectus ergo, de quo Aristoteles vsque ad eum locum locutus erat, ab ipso vocatur forma, non poten-

potentia tantum formæ, sed vt ad hunc contextum redeamus, connexio clara cum contextu quarto demonstrat nobis verum horum verborum sensum. Nam ibi dixit intellectum esse immistum cum obiectis intelligibilibus, quia intus apparēs prohibet extraneum. Cum igitur ex eo hic inferat, non esse aliam eius naturam, nisi quod possibilis est, non potest intelligere, nisi respectu obiectorum intelligibiliū, quæ primò respicit, non enim potest simpliciter in eo negare omnem actum, sed illum solum, quem respicit, vt obiectum primum, ipse autem secundum se est actus, & propriam entitatem habet actu, nec est in potentia ad eam.

Qui igitur vocatur animæ intellectus. Hæc est secunda pars, in qua Aristoteles ex dictis in prima Corollarium colligit. Hanc in duas particulas diuidimus separatim declarandas. Altera est: *Qui igitur vocatur anima intellectus, dico autem intellectus, quo discurrit, & existimat anima.* Altera verò: *Nihil est actu eorum, quæ sunt antequàm intelligat.* Prior pars continet subiectum huius Corollarij, & ipsius subiecti declarationem, posterior verò prædicatum. Subiectum est hoc: *Vocatur animæ intellectus.* Quæ verba Simplicius trahit ad intellectum progressum, & imperfectum, hic enim dicitur intellectus animæ, non vere intellectus, & vocari potius solet intellectus, quàm reuera sit, & hunc eundem dixit prius Aristoteles nullam habere aliā naturam, nisi hanc, quòd possibilis est. Quæ Simplicij interpretatio vana est, vt illa ipsa verba demonstrant, cum enim dixerit Aristoteles, nullam esse aliam eius naturam, nisi hanc quòd possibilis est, significat, se vniuersaliter, & simpliciter de natura intellectus loqui, & negare aliam esse eius naturam, & alium statum præter hunc, quòd est in potentia. Non ergo ea est ratio, quam Simplicius affert, cur appelletur hic ab Aristotele vocatus animę intellectus; Sed ratio est, quia nomen intellectus simpliciter prolatum, conuenit propriè intelligentijs abstractis, humano verò intellectui impropriè. Quoniam igitur de abstractis hic non loquitur Aristoteles, ideo ne illos comprehendamus exprimit se de humano tantum intellectu loqui, dum ait: *Intellectus animæ*, idest ille intellectus, qui est pars animæ, non intellectus omnis. Quare dictio illa: *Anima*, hoc in loco est dictio imperficiens, & minuens significationē illius vocis: *Intellectus*, quæ quidem extenderetur per se ad intellectus abstractos, & iure hoc fit, quia Aristoteles mox adijciet prædicatum significans imperfectionem, & intellectibus abstractis non conueniens. Deinde Aristoteles adhuc magis declarat subiectum huius propositionis, quando subiungit: *Dico autem intellectum, quo discurrit, & existimat anima.* Quæ verba claudenda sunt per parenthesim. Trahuntur autem etiam hęc à Simplicio ad eundem sensum, videlicet, ad intellectum progressum, & imperfectum, dicit enim, hæc verba διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει, significare operationes intellectus imperfectas, quando non intelligit per essentiam, sed mendicando à phantasia. Sed errat Simplicius, vt diximus, quia Aristoteles nil aliud his verbis efficere vult, quàm per has operationes declarare, quam partem animæ hic intelligat. Inquit enim, intelligo eam animæ partem, quæ discurrit, & existimat, quæ sunt operationes propriæ animæ intellectiuæ, proinde ipsius hominis; & ab Aristotele ponuntur ad distinguendum intellectum ab alijs partibus animę inferioribus. Vnde patet, quòd Aristoteles per eas nobilitatem potius, quàm imperfectionem denotare vult & sensus verborum est: Dico intellectum eam animę partem, quæ edit has nobiles operationes ratiocinari, & existimare, est enim διανοεῖσθαι, operatio intellectus cum discursu, quæ etiam sola satis erat ad significandam partem intellectiuam ab alijs animæ partibus distinctam. Sed ad maiorem efficaciam, & maiorē distinctionem adiecit alterum verbum ὑπολαμβάνει, quod est verbum genericum, & commune, complectens omnes operationes nostri intellectus, vt patet apud Aristotelem in textu centesimoquinquagesimoquinto secundi libri, vbi distinguit intellectum amplissimè acceptum in φαντασίαν, & ὑπόληψιν. Necesse est itaque, vt ὑπόληψις significet totum gradum intellectiuum propriè acceptum, si sufficiens debeat esse diuisio illa in phantasiam; & existimationem, sub qua existimatione videtur in illa parte Aristoteles locare intellectum, scientiam, & opinionem tanquam species, seu tanquam diuersas operationes partis intellectiuæ. Vnde patet contra Simplicium, quòd Aristoteles hic verbo hoc: *Existimat*, complectitur omnes status intellectus nostri, vt etiam ostendere possumus per ipsa Simplicij fundamenta, nam supra ostendimus, quòd Aristoteles in primo Textu per particulam animæ non potuit significare nisi illam, quam in quinquagesimoquinto vocauerat existimationem, atqui per particulam animæ Aristoteles in primo textu significauit intellectum humanum, secundum omnes suos status, ergo existimatio complectitur omnes status nostri intellectus apud Aristotelem, quare non de solo progresso hic sermo est, ad differentiam eiusdem perfecti, vt Simplicius imaginatur. Ideo notandum est, quòd Aristoteles per verbum διανοεῖται, satis denotabat partem intellectiuam distinctam ab alijs partibus, tamen non sine ratione addere voluit etiam verbum ὑπολαμβάνει, ne crederemus, ipsum sumere intellectum, vt discurrentem tantum, non vt alijs modis operantem. Ideo ab hoc verbo speciali transitum faciens ad generale subiunxit: *Et existimat,*

quia

quia communissimè, & absolutissimè loquitur de natura intellectus humani, ut omnibus modis operantis. De hoc modo loquendi: *quo existimat anima*, illud dicere debemus, quod in primo textu diximus de illis verbis: *qua cognoscit anima*. Vel enim dicendum est, ut ibi dicebat Simplicius, quòd nomine animæ intelligat totum aggregatum omnium animæ partium, quod per partem intellectiuam dicatur discurrere, & existimare. Vel cum Themistio dicendum est, esse quendam modum loquendi, & Aristotelem nomine animæ intelligere ipsum animatum, vt sensus sit: Dico autem intellectum, quo discurrit, & existimat homo, hoc enim re uera voluit hic Aristoteles.

Nihil est actu eorum, quæ sunt, antequam intelligat. Hæc verba continent prædicatum propositionis, & horum sensus potest esse clarus ex iis, quæ de prima parte diximus, loquitur enim Aristoteles de intellectu pro actu secundo, nō pro actu primo. Quoniam igitur intellectus, dum aliquid intelligit, fit illud quodammodo, vt postea declarabimus, potest autem intelligere omnia, quæ præter ipsum sunt, ideo potest fieri omnia, vnde sequitur, quod antequā aliquid intelligat, nō est actu aliquod entium, idest intelligibilium, & eorum, ad quæ primo dirigitur. Hæc autem sunt, ut diximus, omnia præter ipsum: sic autem patet Aristotelem non negare in intellectu omnem prorsus entitatem, sed illam solummodo, quam acquirit, dum intelligendo fit ipsa res intellecta. Simplicius hic dicit, Aristotelem per illa verba: *eorū quæ sunt*, significare ideas, hæ nanque sunt uere entia; deinde perpendens illa verba *πρὶν νοεῖν*, dicit, ea significare operationem intellectus perfecti, hæc enim vocatur *νοεῖν*, ideo trahit hæc omnia verba ad intellectum progressum etiam operantem, & intelligentem, & inquit, sensum horum verborum esse, quòd intellectus progressus etiam si actu aliquid cognoscat, non est tamen aliquod ex veris entib. antequam intelligat per essentiam, & per ideā, videlicet, antequam ad statum perfectionis reuertatur. Quæ expositio, quòd consistere nequeat, constat ex illo verbo, *existimat*, quod habet significationem amplissimam, & complectitur omnem operationem nostri intellectus tam perfectam, quàm imperfectam. Quare quod Aristoteles hic dicit, debet competere intellectui secundum omnes status. Neque etiam per ea quæ sunt, intelligit Aristoteles ideas, vidimus enim hactenus ipsum de ideis nihil dixisse, sed intelligit illa entia, quæ prius dixit esse obiectum intellectus, ad quæ est in potentia, videlicet omnia quæ sunt extra ipsum. Verbū etiam *νοεῖν*, non potest significare operationē intellectus, in se manentis, & perfecti, quia debet sumi hoc uerbum in eodem sensu, in quo sumptum fuit in textu secundo, & ibi sumptū fuit pro operatione intellectus imperfecti, quia dixit Aristoteles intelligere esse vt sentire, & esse pati; ergo hic quoque ita sumitur uerbū hoc, cum eo in loco Simplicius ipse fateatur, quòd verbum, *νοεῖν*, sumitur pro operatione intellectus progressi, & imperfecti, quare vana est hæc Simplicij expositio, & iis, quę hactenus dicta sunt ab Aristotele minimè consentanea. Sed ad plenam horum uerborum intelligentiam uidendum est, qualis nam sit hæc consequentia, quàm hic Aristoteles facit, dum dicit nulla est alia eius natura, nisi hæc, quòd possibilis est, ergo nullum est actu ex entibus, antequam intelligat. Omnes ita uidentur uerba hæc intelligere, vt sit potius declaratio eiusdē sententiæ per alia verba, quam uera consequētia: nam quòd intellectus sit pura potentia, & quòd nihil sit actu, eundem sensum referre videtur. Decipiuntur tamen, quia si bene verba perpendamus, est uera consequentia, & diuersa est sententia consequentis a sententia antecedentis, antecedens enim de sola essentia intellectus profertur, ideo uerum est de intellectu secundum quemcunque statum tam perfectum, quàm imperfectum, uidelicet, tā pueri, quàm adulti; tā actu habente habitus, quā non habente; tam actu speculante, quam non speculante: nam si intellectum accipiamus in homine sapientissimo, & actu speculante, nulla est alia eius natura, nisi hæc, quòd possibilis est, quia quamuis acquisiuerit habitus, & actu intelligat, tamen illi habitus sunt ei aduētitij, nec in eius essentia includuntur, quare eius natura semper est talis, ut non includat aliquem actum in sua essentia, sed sit in pura potentia ad omnes. Sic etiam Aristoteles de materia prima loqui solet, ut septimo Metaphysicorum textu octauo, cum dicit, eam non esse substantiam, nec quantum, nec quale, sed potentia omnia: non enim sumit materiam primam in eo tantum statu, in quo omnibus formis actu careat (hic enim status nō datur) sed materiam sub formis existentem sumit, eius tamen existentia non considerata, sed sola essentia, dicit, essentiam eius esse, quod nullam formam includit neque substantialem, neque accidentalem, sed est pura potentia ad omnes, hęc enim est natura materię, etiam sub formis existentis, respectu entium, ad quæ dirigitur. Ita hic Aristoteles in hac propositione prima non accipit intellectum pueri, in quo nulla adhuc sit acquisita cognitio, sed simpliciter de natura intellectus loquens, dicit, eam non esse nisi hanc, quòd possibilis est, videlicet accipiendo naturam intellectus respectu operationis, respectu intelligibilium. Hoc autem manifestum est, quoniam Aristoteles hoc colligit ex dictis in textu quarto, at in textu quarto nos fuse demonstrauimus, Aristotelem loqui de sola essen-

la essentia intellectus, hanc enim solam respiciendo, verum est, quod intellectus est immistus, sed de existentia non esset verum, non enim semper caret intelligibilibus. Oportet igitur hanc primam propositionē ex eo quarto textu collectam intelligi de sola essentia intellectus, vt etiam verba indicant, cum Arist. dicat, nulla est alia eius natura, idest essentia. Modo expendamus etiam secundam propositionem, videlicet: *Qui igitur uocatur anima intellectus, nihil est actu eorum quæ sunt antequam intelligat*. Hæc certè non potest habere eundē sensum, quem illa prior, illa enim simpliciter de intellectu prolata ꝓ omni statu, solā essentiam respicit, non considerata existentia; hæc verò existentiam respicit, & statum quendam intellectus sumit, non alios, sumit enim intellectū in solo statu imperfectissimo, uidelicet, in puero, qui nullam adhuc cognitionem acquisiuerit, quare hæc est Corollarium quoddā quod ex prima deducitur ab Aristotele, quia est ipsi necessarium propter illa, quæ postea dicenda sunt. Erat enim Aristoteles ostensurus, quomodo fiat intelligere, ideo primo loco docere debuit, quomodo intellectus ad intelligibilia se habeat secundum propriam essētiam, & ostendere, quod nullum ipsorum includit actu, sed est in potētia ad omnia. Ex hoc postea uolens pergere ad declarandum, quomodo fiat intelligere, necesse fuit, ut ipsum acciperet primo loco, ut carentem actu omni intellectione, qualis est in puero, ut postea declararet, quomodo acquirat intellectionem, & quomodo ex pura potentia ducatur ad acquisitionem habituum. Extrahit igitur hic Corollarium hoc, quia sequentibus inseruiet, ꝙ de sola subsistentia, non de essentia intellectus proferri manifestum est, cum dicat Aristoteles: *Antequam intelligat*, idest, illo statu, in quo nihil adhuc intellexit, hæc enim verba dicunt negationem actus secundum esse existentiæ, idest negationem omnium formarum intelligibilium etiam ut aduentitiarum, quæ tunc in eo esse dicitur, quando secundum esse suę subsistentiæ nullum adhuc habet actum secundum, quare hæc propositio adulto non conuenit, sed puero solum. Consequentia autem Aristotelis optima est. Nulla est alia natura intellectus nisi hæc, quod possibilis est, ergo quando nullam adhuc rem intellexit, nullum est actu ex entibus, quia secundum suam essētiam nullum actum habet, & nullum adhuc acquisiuit ut aduentitium. Est autem notandum, quod Aristoteles hic conuenientissimè vsus est verbo νοεῖν, ad significandam negationem omnium habituum, nam uerbum hoc propriè significat primam operationem intellectus, quæ est simplicium apprehensio, & alias ex necessitate præcedit, ideo dum negat hanc Aristoteles, omnes negat, dicere enim πρὶν νοεῖν, est dicere antequam omnino operetur. Hoc non significasset Aristoteles per verbum διανοεῖσθαι, nam si dixisset πρὶν διανοεῖσθαι, poterat significari intellectus simplicia apprehendens, nondum tamen discurrens. Si verò vsus esset uerbo illo communi ὑπολαμβάνειν, trahi poterat ad secundam operationem, & sensus dubius fuisset, sed verbum νοεῖν, ad propositum fuit accommodatissimum, hoc enim negato, negatur penitus omnis operatio intellectus, qualis est status intellectus in puerulo.

TEXTVS VI.

Vnde neque rationabile est ipsum mistum esse cum corpore, qualis enim vtique fieret, calidus, aut frigidus, & ei instrumentum aliquod esset, sicut sensitiuo, nunc autem nullum est Et bene vtique qui dicunt animam esse locum formarum, nisi quòd non tota, sed intellectus, neque actu, sed potentia formæ.



CONTINVANS Auerroes textum hunc cum præcedentibus, dicit Aristotelem uelle hic noua ratione confirmare illud idem, quod superius demonstrauit. Nam in textu quarto ostendit, quòd intellectus non est corpus, neque uirtus in corpore, ad quod confirmandum affert hic nouam rationem. Sed continuatio hæc in omnibus peccat. Primò non est uerum, quòd in textu quarto Aristoteles probauerit intellectum nō esse corpus, neque formam corporalem, vt nos ibi fusè demonstrauimus. Neque verum est, quod hoc in loco id probetur ab Aristotele, vt mox ostendam. Præterea, quodcunque illud sit, quod hic ab Aristotele probatur, non est verum, quod hic afferatur noua ratio ad idem ostendendum, quod supra dictum fuit, sed potius è contrario res se habet, Aristoteles enim ex dictis nouam conclusionem colligit, tantum abest, ut per hæc probet aliquam conclusionem superius demonstratā. Significat hoc illa dictio, διὸ, quæ non probatiua est, sed collectiua ex dictis: similiter illa dictio, *neque*, cōclusioni huic probandę apposita, significat nouam hic deduci conclusionem probandam;

est

est enim coniunctiua, quæ secūdum Auerrois sententiam potius medio termino, quam con clusioni apponendæ erat. Dicendum est, igitur quod Aristoteles vult ex dictis colligere nouam conclusionem, quæ similiter ad declarandam intellectus naturā pertinet, & ea est, quā in principio huius textus legimus, intellectum non esse mistum cum corpore. Hic contextus in duas partes diuidi potest, in prima facit Aristoteles, quod dictum est; in secunda sumpta occasione ex dictis in prima parte considerat, quoddam antiquorum dictum, quod partim laudat, partim corrigit. In prima parte probat dictam conclusionem Syllogismo hipotetico a destructione consequentis, hunc in modum. Si intellectus esset immistus corpori, esset qualis, & habetet organum proprium, sed cōsequens est falsum, quia nec est qualis, nec habet organum proprium, ergo falsum est antecedens quod sit commistus corpori.

Hæc est demonstratio Aristotelis, ut omnes consentiunt, sed in eius sententia magnæ sunt disceptationes, & magna dubia. Vt igitur in re difficillima ordinatè omnia perpendamus est in primis cognoscendum, quisnam sit sensus conclusionis intentæ ab Aristotele, & quā immistionem hic tribuat intellectui; deinde, quis sit sensus consequentis ex ea illatì, & quæ uis consequentiæ, & demum, undenam sumatur ipsa consequentis destructio. Circa primū, ne tempus conteramus in referendis singulis aliorum expositionibus, enumerabimus, quot modis intelligere possimus hic, intellectū non esse mistum cum corpore, ut unum aliis relectis accipiamus, qui proposito Aristotelis magis consentaneus, & verbis accommodatior esse videatur. Intellectus noster potest duob. modis dici mistus, uel immistus cum corpore, uno modo secundum esse, altero secundum operari, idest, uel ut actus primus corporis, vel per respectum, & relationem ad actum secundum. Primus modus adhuc in duos diuiditur, vel enim sumimus veram mistionē, quæ non est nisi corporis cum corpore, de qua loquitur Aristoteles in primo libro de generatione; vel impropriè dictam, quæ est etiam in corporei cum corporeo, vt cum formam dici mus esse commistam corpori, si informet, & det esse materiæ, dicuntur enim per similitudinem ea commisceri, ex quibus unum fit, ex materia autem, & forma informante fit unū; ideo modo quodam dicuntur commisceri.

Priorem modum videtur hic accepisse Themistius, qui dicit, intellectum non esse mistū cum corpore, quia mistio propriè dicitur corporum, at intellectus incorporeus est, quare mistus dici non potest. Sed hoc licet uerissimum sit, est tamen alienum a mente Aristotelis, cum res clarissima sit, & alibi declarata, vt non fuerit opus, Aristotelem hic talem immistionem probare. In principio nanque secundi libri dixerat, animam non esse corpus, sed actum, & perfectionem corporis, nulli ergo dubium esse poterat de intellectu, an ita commisceatur corpori, ut corpus alteri corpori misceri dicitur. Probatio etiam, quam subiungit Aristoteles, huic expositioni aptari non potest: quomodo enim sequeretur, si esset mistus cum corpore, ergo haberet organum? nō enim est necessarium si corpus corpori commisceatur, ut aqua uino, quòd organum habere debeat, ideo hic sensus reiiciatur. Posteriorem sensum accepit Auerroes, qui putauit Aristotelē hic probare uelle, quòd intellectus non sit uirtus in corpore, idest, non sit forma materialis, hæc enim corpori dicitur commisceri, sed sit forma abstracta a nexu materiæ, & assistens solum, non informans, sic enim nō dicitur corpori commisceri. Ad eundem sensum Simplicius hic respexit, licet in hoc ab Auerroe discrepet, quod nō negat Simplicius, intellectū dare esse homini, & informare materiam, immò vult esse formam dantem esse, quæ tamen ea ratione dicatur non commista corpori; *Quatenus est à corpore separabilis, & immortalis; qua in re cum Christiana Religione, & cum veritate consentit; Nam simpliciter loquendo, & secundum veram Philosophiam, non secundum Philosophiam Aristotelis, rei veritas est, quòd anima intellectiua humana est forma dans esse materiæ, & qua homo est homo, est tamen à corpore separabilis, & immortalis, quia non pendet secundum esse a materia, cū de potentia materiæ educta non sit, sed à Deo creata, & inducta in corpus.* Putat ergo Simplicius, Aristotelem hic negare intellectum esse mistum cum corpore, secundam eam mistionē, qua formæ eductæ de potētia materiæ, & a materia inseparabiles dicūtur cum corpere commisceri, quia a nexu materiæ absolui amplius non possunt. At non negaret Simplicius, intellectum esse corpori commistum, dum per commistum, nil aliud intelligimus, quam formam dantem esse materiæ, nam inter huiusmodi formas hanc differentiam Simplicius ponit, quod aliæ tales sunt, ut totum suum esse habeant in hoc constitutum, ut sit actus alterius, ideo sunt inseparabiles ab eo, cuius sunt actus; aliæ uerò (vt intellectus noster) licet sint actus alterius, tamen non habent totum suum esse in hoc constitutum, ut sit actus alterius, sed habet intellectus noster, alterū esse, quo non est actus corporis, sed separatus, & in se manens. Verum utcunque rei veritas sese habeat, hoc enim in præsentia non considèramus, satis nobis erit ostendere, non esse eam Aristotelis mentem hoc in loco, quam putauit Auerroes, neq; quam putauit Simplicius, neque hoc probare rationem Aristotelis. Primum possumus contra eos vti ratione ualidissima, Aristoteles hactenus nihil dixit de intel

lectu

lectu respectu corporis, idest consideratio secũdum suum esse in corpore, sed solum considerauit intellectum respectu operationis, respectu obiectorum intelligibilium, at conclusio, quæ hic ponitur, colligitur ex iis, quæ superius dicta sunt, ergo in ea non potest Aristoteles sumere intellectum secundum suum esse in corpore, quia nihil potest in conclusione colligi, quod non fuerit acceptum in præmissis, præmissæ autem pertinuerunt ad intellectum respectu obiectorũ, hactenus autem nihil aliud habuimus, quàm intellectum non esse actu cõmistum cum ullo intelligibili, sed esse in potentia ad omnium intellectionem, ergo hæc quoque conclusio non potest nisi ad operationem pertinere. Sed pro Auerroe dicere quispiam posset, quod licet Aristoteles in præcedentibus non considerauerit intellectum nisi respectu operationis, nihil tamen prohibet, quin hic colligere aliquis possit de eodem secundum suum esse in corpore, quia sicut se habet res ad esse, ita se habet ad operari, ut innuit Aristoteles in textu tertiodecimo primi libri, ubi dans nobis regulam, qua cognoscamus, an anima sit a corpore separabilis, nec ne, dicit, si est aliqua operatio animæ propria, anima est separabilis a corpore; si uerò nulla est operatio propria, anima non est separabilis. Sed hęc omnia uana sunt, & primo regula illa, ut se habet res ad esse, ita ad operari, non habet perpetuã ueritatem, plurimas enim patitur instantias. Intellectus secundum suum esse est actu in infante, non tamen sequitur, ergo actu operatur; quare non possumus argumentari ab esse ad operari. Sed neque ab operari ad esse, nam intelligẽtia operatur in Orbe, dum efficit motũ attamen secundum suum esse non est in orbe, quia non dat esse orbi. Interpositio terræ efficit in Luna ecclipsim, nec tamen secundum suum esse est in Luna. Quapropter, illa regula usitata non habet ueritatem, nisi tunc solũ, cum posito modo operandi diuerso a modo essendi, sequitur implicatio contradictionis; tunc enim ad euitandam contradictionem, necesse est, ita se habere rem in esse, ut se habet in operari. Sicuti uidetur ea regula Aristoteles in eo textu tertiodecimo primi libri, quia si habet anima aliquam operationem propriã, idest in qua nullus sit corporis interuentus, & secundum esse ponatur inseparabilis a corpore, sit implicatio contradictionis, quia ponitur esse in corpore, & non esse in corpore, quia dũ sine ullo corporis interuentu operatur, necesse est eam esse a corpore separatam; sed quando sine ulla contradictione diuersus ponitur modus essendi a modo operandi, nullum sequitur inconueniens, nec amplius licet ea regula uti. Præterea, consideremus, quænam possit esse consequentia Aristotelis, qua hanc conclusionem colligat ex dictis. Hactenus nil aliud docuit de intellectu Aristoteles, nisi quod est immistus cum obiectis intelligibilibus, & nihil est horum actu, sed est in pura potentia ad omnia, proinde ad entia omnia extra se, quæ omnia, quæ præter ipsũ sunt, sunt obiectum ipsius. Ex hoc autem uanissimum est colligere, quod intellectus non sit forma mista materiæ secundũ esse, quia potest esse forma materialis, & dans esse materiæ, & esse in pura potentia ad omnia intelligibilia, qualis est intellectus secundum Alexandrum. Nam re uera immistio cum obiectis non infert immistionẽ cum materia, quia etiam potentia uisiua non est immista cum coloribus, tamen est mista corpori, & est forma materialis, ideo si Aristoteles ex dictis faceret hanc consequentiam, certè infirmissimo argumento uteretur. Præterea ex hac consequentia, quam Aristoteles in textu facit, ostendo hanc expositionem admitti non posse. Facit Aristoteles hanc consequentiam, si intellectus esset corpori immistus, haberet organum proprium, quæ certè est uanissima consequentia, si immistio cum corpore intelligatur, ut Auerroes vult. Nam forma elementi est forma materialis, & maximè cõmista materiæ, nec tamen sequitur, quòd habeat organum, corpora enim inanimata non sunt organica. Quod cognoscens Alexander posuit animam intellectiuam mistam corpori in hoc sensu, idest, formam dantem esse materiæ, & eductam de potentia materiæ, tamen dixit non esse organicam, quia nulla est pars in corpore humano, quam possimus uocare organum intellectus, ut Aristoteles in hoc textu asserit, quæ est propria conditio partis intellectiuæ, omnes enim aliæ partes, & potentię animæ, sunt organicæ, certam enim habent partem in ipso animalis corpore, in qua ut in proprio organo operantur, ut potentia uisiua in oculis, imaginatiua in medio quodam uentriculo cerebri. Quoniam igitur latius patet forma materialis, quam forma organica, consequentia, quam hic Aristoteles facit, nulla esset, si Auerrois, ac Simplicij expositionem sequeremur. Sed neque verisimile est, Aristotelem hic contrarium pronunciare eius, quod in secundo libro in definitione animæ protulit, in qua se omnem prorsus animam amplecti professus est, omnem enim animam dixit esse formam corporis, ut quidquid est, & essentiam corporis naturalis organici, quare dum considerauit omnem animam secundum suũ esse in corpore, omnem animam dixit esse commistam materiæ. Hoc igitur de anima intellectiua hic negare non potest, ergo reijciantur hic omnes expositiones, quæ dicunt Aristotelem hic accipere illam mistionẽ, seu immistionem intellectus, quæ est secundum eius esse cum corpore, hanc enim non potuit intelligere Aristoteles, qui (ut superius notauimus)

nimus) non loquitur de intellectu in hoc libro nisi cum relatione ad operationem, & ad obiecta intelligibilia. Transeamus itaque ad alterum modum immistionis, qui est respectu operationis. Hic quoque multiplex est Possumus vno modo intelligere immistionem respectu obiectorum, sed de hac locutus est Aristoteles in textu quarto, quare non potest hic de eadem iterum loqui, sed se apertè declarat, dum dicit, *cum corpore*, significãs corpus, in quo est ipsa anima. Possumus autem intelligere immistionem intellectus cum corporei, idest, cum organo corporeo, hoc enim est referre intellectum ad operationem, organum enim ad operationem pertinet, quia potentiæ organicæ vtuntur proprijs organis, neq; in essendo, sed solum in operando Ad hunc quoque sensum traxerunt verba hæc Aristotelis Themistius, Simplicius, & Ioannes Grammaticus, & alij multi, qui dicunt Aristotelem hic significare intellectum immistũ cum corpore, idest, non uti aliquo corporeo organo in sua operatione, sed esse potentiam non organicam, sed neque hæc expositio admitti potest, quia licet simpliciter loquendo intellectus non sit commistus cum organo in sua operatione, tamen si Aristoteles hic talem immistionem significaret, nugationem cõmitteret, & inferret idẽ ex seipso. Facit enim consequentiam talem, Si esset commistus cum corpore, ergo haberet organum, sed non habet organum, ergo nõ est commistus, quare si per non commistum significaret organum non habens, consequentia esset hæc, non habet organum, ergo non habet organum.

Alio modo possumus considerare intellectum in sua operatione posse commisceri, vel non commisceri cum corpore, si cum aliquo interuẽtu corporis, vel sine vllo corporis interuẽtu operetu. De qua commistione, & immistione loquebatur Aristoteles in textu duodecimo, & tertiodecimo primi libri de anima. Sed neque hic sensus accipi potest, falsus enim esset, & Aristoteles sibi aduersaretur, si diceret hic intellectum non esse commistum corpori, idest sine ullo corporis interuentu operari, & intelligere, quod esset dicere, ipsum non pendere obiectiuè a corpore, nam in textu trigesimo, & trigesimonono huius tertij libri, Aristoteles ipse dicit, impossibile esse intellectum intelligere sine phantasia, ergo non potest intelligere sine corpore, idest sine ministerio virtutum corporalium, cum quo est coniunctum etiam ministerium corporis, nam phantasia est facultas organica, & operatẽ in suo proprio organo, ergo sine huius interuentu, non potest intellectus operari, si absque phantasia operari non potest. Quamuis enim ipse nullo utatur organo proprio, tamen necessario supponit operationem factam in organo alieno. Alius relinquitur modus, quem solum accipiendum puto, & quem non uidi ab aliquo plenè declaratum fuisse, licet aliqui leuiter, & sub nube ipsum tetigerint. Superius cum Aristotele diximus, quod intellectus in intelligendo patitur, quia recipit species, in hac igitur receptione, si ipsam consideremus, videbimus, corpus non interuenire, idest nullam fieri in corporei receptionem speciei intelligibilis, sed in solo intellectu fieri, quamuis enim operatio intellectus supponat operationes partium sensitiuarum, quæ fiunt cum interuentu corporis recipientis, tamen ipsa per se, & formaliter accepta operatio intellectus, fit sine ullo concursu corporis. Intellectio igitur formaliter accepta non est receptio facta in corpore; sed in sola ipsa anima intellectiua, quæ ea ratione dicitur recipere, quatenus fit ipsamet res intellecta, vt postea declarabimus. Certè admirabilis est animæ natura, & elata supra corporis conditiones, precipuè verò animę intellectiuæ. In anima enim vegetali (vt in primo de generatione apud Aristotelem legimus) videmus hoc euenire, quòd in viuentis corporis augmentatione substantia animæ extenditur ad nouam aggeneratam quantitatem, & ipsam viuificat, & animat, quod indicat animã habere imperium quoddam in corpus, nec ita esse materiæ immersam, vt forma inanimatorum sed aliquantum liberam à nexu materię. Quid igitur mirum, si tale quidpiam in anima intellectiua inspiciamus, quæ omnium animæ partium nobilissima est? est enim forma hominis, qua homo est homo, sed ita sublimis, & ita corpori imperans, vt ipsa recipiat species intelligibiles, corpore nihil recipiente. Per hoc tamen non stat, quin ipsa operante homo sit, qui dicatur operans, & intelligens, illa enim est forma, qua homo est homo, ideo eam operari nihil aliud est, quàm hominem operari, & intelligere, cum tamen ipsa sola recipiat species. Hoc quidem esset impossibile de receptione reali, seu materiali, quia hæc sine corporis interuentu fieri minimè posset, forma enim realis, vel accidens reale, in sola anima non reciperetur, sed de receptione speciei spiritalis nullum est absurdum, hæc enim in anima recipitur, corpus vero totum animatum non recipit nisi ipsam denominationem, quemadmodũ diximus. Hæc igitur est immistio cum corpore, quam hic Aristoteles probare vult, quæ ad operationem intellectus pertinet, quia licet apud Aristotelem intellectus sit actus corporis, & ita secundum esse commisceatur corpori, tamen secundum suam operationem quæ est receptio speciei, non commiscetur, quia solus recipit. Certè est maximè rationi consonum, quod hæc sit Aristotelis mens, sic enim in proposito persistit, & considerat intellectum per respectum ad operationem, & eius

operationem sumit, ut passionem, nō ut actionem, sicut hactenus semper ipsum fecisse notauimus. Ideo rectè colligit hoc ex superius dictis, vt indicat dictio illa ὅθεν, quam Latinè legimus, *vnde*, sed melius fortasse legeretur, *quapropter*. Quomodo autem ex dictis consequens hoc deducatur, Aristoteles ipse subiungit, afferens probationem, vt mox videbimus. Duas autem videtur Aristoteles consequentias facere ad huius immistionis probationē. Prior hæc est. Si intellectus esset commistus corpori, esset qualis, at non est qualis, ergo nō est commistus. Altera est, si intellectus esset commistus corpori, haberet organum proprium, at non habet organum, ergo non est commistus. Sunt duo syllogismi hyppotetici a destructione consequentis, quorum singulū seorsum considerare oportet. Quod ad priorem consequentiam attinet, videndum est in primis, quid Aristotelis intelligat per eam dictionem, *qualis*. Referam expositionem, in qua Auerroes, & Simplicius consentiunt. Certum est, quòd sola forma non potest uocari qualis, præsertim qualitate materiali, quam Philosophus hic respicit cum dicat, *calidus, aut frigidus*; sola enim corpora dicuntur qualia his qualitatibus. Potest tamen etiam forma dici qualis tali qualitate, si id sano modo intelligamus, est enim essentialis conditio omnis formæ materialis pendentis secundum esse a materia, vt sit in corpore tali, idest, quibusdam certis qualitatibus prædito, sine quibus illa forma in illa materia non reciperetur. In hoc igitur sensu forma dicitur qualis, quia essentia liter requirit certas quasdam qualitates in materia sibi subiecta, sine quibus non existeret. Simplicius igitur, & Auerroes dicunt, hanc esse consequentiam Aristotelis. Si intellectus secundum esse esset commistus corpori, idest, esset forma materialis, esset necessario qualis, quia esset addicta certis materialibus qualitatibus. Sed non sunt concordes in declaranda falsitate huius consequentis. Nam Simplicius eam ita probat. Si intellectus esset qualis, idest materiæ immersus, proinde materialibus qualitatibus inuolutus, non esset aptus ad perceptionem intelligibilium, quæ sunt ipsæ ideæ. Quæ Simplicij deductio uana est, cum confugiat ad ideas, quas negauit Aristoteles, qui vult intellectionem fieri per abstractionem specierum intelligibilium, quę ex singularibus extra animam existentibus colligun tur, ut postea ostendemus, non per ideas. Sed quæcunque fuerit opinio Aristotelis, certè, satis reprobatur expositio Simplicij ex sola præsentis loci consideratione. Quia cum dicat Aristoteles, *vnde neque*, significat hanc rationem inniti fundamentis antea demonstratis; at ubinam dixit intellectum intelligere ideas? certè nullibi? in omnibus enim præcedentib. contextibus, notauimus, nihil ab Aristotele dictum esse, quòd ad ideas referri possit, ergo hæc non est probatio idonea falsitatis huius consequentis, videlicet, intellectum non esse qualem. Remanet igitur falsitas consequentis ab Aristotele non declarata, nam ubinam probauit antea Aristoteles intellectum non esse qualem? certè hoc non vidimus. Immò si cōsideremus ea, quę Philosophus dixit de omni anima in principio secundi libri, cogimur dicere, animam intellectiuam apud Aristotelem esse hoc modo qualem, cum sit actus talis corporis, ideo Alexander negaret falsitatem huius consequentis, & diceret, intellectū hoc modo esse qualem, est enim forma hominis, quæ non potest recipi in sua propria materia, nisi illa materia sit ita qualificata. Ergo si hic sit sensus rationis Aristotelis, hæc ratio inualida est, & nihil prorsus roboris habet, hoc tamen nō est uerisimile, Aristoteles enim supponit falsitatem huius consequentis esse vel per se notam, vel saltem in præcedentibus a se demonstratam; nam si secus esset, non ita eam sine ulla probatione reciperet. Non potest igitur Aristoteles hoc intelligere per eam dictionem, *qualis*, quia in præcedentibus textibus nihil dixit de huiusmodi qualitate, sed solum considerauit immistionem intellectus respectu obiectorum intelligibilium, quomodo igitur hoc colligi potest ex dictis? Auerroes alio modo declarat falsitatem consequentis, nā literam habuit deprauatam, & cum Aristoteles dicit: *Et ei instrumentum aliquod esset*, ipse loco coniunctiuæ habuit, *aut* particulam disiunctiuam, ideo vnam tantum putauit esse Aristotelis consequentiam, non duas, uidelicet, hanc. Si intellectus esset commistus corpori, ergo esset quali, sumendo qualem eo modo, quo omnis forma dans esse, dicitur qualis, sicut paulo ante exposuimus. Deinde putauit Auerroes, hoc consequens diuidi ab Aristotele in duo, cum particula alternatiua, hoc modo. Intellectus erit qualis, idque altero duorum modorum, vel calidus, aut frigidus, quod est dictū, vel ut forma complexionalis, quę oritur ex mistione elementorum, vel ut forma addita complexioni, quæ est anima organica. Vel enim sequetur, ipsum esse formam complexionalem, vel animam additam organo, quæ ambo probat Auerroes esse impossibilia, & sic probata manet falsitas consequentis, in quo inferebatur intellectum esse qualem. Qui discursus Auerrois cum innitatur Codici deprauato, non est in præsentia considerandus. Possumus tamen in eo notare multas ineptias, & multos errores, in quibus non est tempus conterendum, satis nobis est dicere, Aristotelem non ita argumentari, ut putauit Auerroes. Vult enim Aristoteles, si intellectus ponatur corpori commistus, quòd simul sequatur

quatur

ſequatur vtrunque, tum ipſum eſſe qualem, tum habere organum. Illa autem verba: *Calidus, aut frigidus*, ponuntur ab Ariſtotele, tanquam exempla rerum qualium, non tanquam altera pars conſequentis, ut exiſtimauit Auerroes. Quare tota Auerrois deductio innitur falſo fundamento. Sed cum rationes omnes ab Ariſtotele adductas, pro huius conſequentis deductione omittere conſtituerim, hūc tamen errorem in hac ratione notare uolo, quod ſi Ariſtoteles ita argumentaretur, ratione inualida, & puerili vteretur, ratio enim talis eſt. Si intellectus eſſet commiſtus materiæ, ergo eſſet qualis, uel ut forma miſtionis, vel ut anima organica, quod utrumque longo ſermone Auerroes falſum eſſe oſtendit, quem ego miſſum facio. Satis nunc eſt, conſiderare uim huius conſequentiæ, quæ nulla prorſus eſt. Nam poſſem in primis obijcere, quòd Auerroes prętermiſit tertium membrum, videlicet formā elementi. Forma enim materialis non ſolum poteſt eſſe anima, & forma miſtionis, ſed poteſt etiam eſſe ſimplex forma elementi, attamen in hoc uim non facio, potuit enim Auerroes hoc membrum, ut manifeſtè falſum dimiſiſſe, cum certiſſimum omnibus ſit, intellectum non eſſe formam elementi.

Aliam obiectionem patitur hæc conſequentia inſolubilem. Cum enim dicit, ergo erit qualis, vel ut forma miſtionis, vel ut anima organica, quæ eſt forma addita formæ miſtionis, peto ab Auerroe, quid intelligit per animam organicam. Poteſt enim anima organica uocari duobus modis. Vel enim organica dicitur ratione ſui eſſe in corpore, ſiquidem eſt actus corporis naturalis organici, in quo ſenſu omnis anima eſt organica, quatenus omnis anima corporis organi actus eſt. Vel dicitur organica ratione operationis, uidelicet, quia ſuam operationem exerceat in aliqua corporis parte, quæ ipſius organum ſit. Si primo modo intelligat Auerroes organicam, conſequentia optima erit, & conſequens uerum erit, quare non poterit amplius oſtendi falſitas conſequentis. Cum enim dicit, ergo erit qualis, vel ut forma miſtionis, uel ut anima organica, concedam totum, dicam enim intellectus eſt qualis, ut anima organica, quia ipſe quoque eſt actus corporis naturalis organici. Si vero intelligat organicam ſecundo modo, vt re uera videtur intelligere (cum in hoc ſenſu deſtruat hanc partem conſequentis) tunc conſequentia neganda eſt, peccat enim ratio per inſufficientem enumerationem formæ, qualis. Non enim eſt uerum, quod omnis forma materialis, vel ſit forma complexionis, vel ſit anima organica, ideſt, utens organo in ſua operatione, datur enim tertium genus formæ materialis, videlicet, anima non utens organo, qualis eſt apud Alexandrum anima intellectiua, qui omnino conſequentiam hanc negaret, & diceret, intellectum eſſe commiſtum materiæ ſecundum eſſe, & hac ratione eſſe qualem, nec tamen eſſe formam miſtionis, nec animam organicam, ſed animam non organicam. Quare concedā Auerroi omnia argumenta, quib. poſtea probat falſitatem utriuſque partis conſequentis. Concedam enim, utramque conſequentis partem falſam eſſe, quia intellectus neque eſt forma miſtionis, neque anima organica, ſed eſt anima non organica. Dimiſſis igitur aliorum ſententiis ego puto, Ariſtotelem hic uocare intellectum qualem, non reſpectu ſubiectæ materiæ, ſed ſolum reſpectu intelligibilium, adeo, ut eſſe qualem, opponatur illi carentię affectionis, de qua Ariſtoteles in textu tertio loquebatur, & illi immiſtioni de qua loquebatur in quarto, ut ſenſus horum uerborum ſit. Si intellectus eſſet miſtus corpori, ideſt, ſi ad hoc ut reciperet ſpecies, inniteretur alicui corporali conditioni, quæ eſſet ratio recipiendi, tunc eſſet qualis, ideſt miſtus cum intelligibilibus, & affectus, at hoc eſt falſum, quia non eſt qualis, ideſt, non miſtus cum intelligibilibus, quod Ariſtoteles ſupponit demonſtratum in textu quarto.

Ideo ratio apparet, cur Ariſtoteles dicat: *Vnde*, quia ex dictis in textu quarto de immiſtione intellectus cum intelligibilibus, nunc infert hāc concluſionem nouam, quòd in ſua operatione non eſt commiſtus corpori, ideſt ſpecies recipit ipſe ſine ulla receptione facta in corpore. Et conſequentia eſt clara, quia quando receptio ſpeciei fit in coniuncto, quod conſtat ex corpore, & anima, neceſſe eſt illud eſſe præditum propriis qualitatibus, ſaltem tangibilibus, quæ ſunt ei ratio recipiēdi, ut de oculo patet, eſt enim affectus propria, & naturali temperie primarum qualitatum, per quam eſt aptus ad recipiendas ſpecies colorum, ideo dicitur potentia uiſiua eſſe naturaliter qualis, & ſecundum quid commiſta, ſicuti ſecundum quid eſt etiam immiſta, videlicet reſpectu colorum. Ergo ſi intellectus eſt ſimpliciter, & reſpectu omnium rerum immiſtus, neceſſe eſt, ut ſolus recipiat ſpecies intelligibiles, & in hac operatione non ſit cōmiſtus corpori, quia ſi eſſet commiſtus corpori, tunc neceſſario eſſet commiſtus cum aliqua entis natura, videlicet cum certa quadam naturali temperie calidi, & frigidi, quæ eſſet ei ratio recipiendi. Vnde ſequeretur, quòd non eſſet amplius immiſtus reſpectu omnium cognoſcibilium, quare non poſſet omnia intelligere. Hæc de prima conſequentia dicta ſint. Similiter clara eſt altera conſequentia, cum Ariſtoteles dicit: *Et ei inſtrumentum aliquod eſſet, ſicut ſenſitiuo*. Si enim intellectus in

in receptione specierum esset commistus corpori, videlicet vt in corpore receptio fieret, necesse esset assignare aliquam certam partem, in qua, & non in aliis species reciperentur, nam in humano corpore diuersæ sunt partes homogeneæ, & diuersæ earum temperaturæ, quę nō omnes similiter essent aptæ ad receptionem hanc, vt in sensibus quoq; videmus, sola enim temperatura oculi est apta ad recipiendas species colorum, non temperatura carnis, & aliarum partium. Similiter temperatura ossis nō est apta ad recipiendas species tangibiles, quia est nimis terrea, ut ait Aristoteles in postremo tractatu huius tertij libri. Atqui habere certam corporis partem in qua recipiatur species, nihil aliud est, quam habere organum proprium, cum nihil aliud sit organum, quam certa pars corporis a cæteris partibus distincta, in qua sola sit aptitudo recipiendi tales species. Quod significare volens Aristoteles, dixit: *Sicut sensitiuo*, quasi diceret. Ita esset alligatus organo, vt ipsæ potentiæ sensitiuæ, at hæ ita organum habere dicuntur, quia habent certam corporis partem, in qua recipiuntur species, quare etiam intellectus haberet hoc modo organum proprium, idest, certam partem corporis, in qua species intelligibiles reciperentur, hoc enim est habere organum. Ideo aduertendum est, non esse in hac consequentia Aristotelis eundem sensum antecedentis, & consequentis, vt aliquis fortasse suspicari posset, quia antecedens illud: *Si esset commistus corpori*, potest etiam intelligi de toto corpore, sensum enim habet communem, confusum, & indistinctum, quod intellectus in receptione speciei non commiscetur speciei, idest, corpus non recipit speciem, seu ad receptionem non concurrit, quod quidem intelligi potest non minus de toto humano corpore, quàm de aliqua parte. Aristoteles autem ex hoc infert consequens in sensu distinctio, sequitur enim, necesse esse, vt aliqua sit certa pars corporis, in qua receptio fiat, cum non possint omnes similiter ad hoc munus esse idoneæ, & sic in formali sensu consequentis includitur, quòd intellectus esset organicus, non sic in antecedente, quia receptio facta in toto corpore non significat organum, cum organum dicatur tantum certa pars corporis, quæ sola ad talem speciem recipiendam idonea sit. Ex ipsa tamen huius antecedentis positione, sequitur necessario hoc consequens, quòd necesse esset, aliquam partem corporis esse organum intellectus, quia in omnibus partibus æquè recipi species impossibile est, ut prædiximus. Consequentia igitur Aristotelis clara est. Restat declaranda falsitas consequentis, Aristoteles enim ipsum destruit, quando dicit: *Nunc autem nullum est*, asserit enim, nullam esse partem humani corporis, quæ sit organum intellectus. Sed huius destructionis nullam probationem adhibet, quia (vt multis placuit, & ego quoque existimo) supposuit notam esse hanc consequentis falsitatem, est enim clara ex anatome, quia anatomistæ nullam in humano corpore partem inuenerunt, quam intellectui, tanquam organum attribuere potuerint, si qua enim assignari potest, ea maximè videtur esse cerebrum, uel cor, sed hæc eadem membra in brutis quoque animalibus inspiciuntur, quare neutrum potest assignari, ut organum intellectus, quia sequeretur etiam bruta habere intellectum, quæcunque enim partes in homine, & in brutis similiter insunt, eadem in utrisque officia, & easdem operationes habent, & eiusdem partis animæ instrumenta sunt, quare si cerebrum, vel cor esset in homine organum intellectus, sequeretur, quòd omnia tale membrum habentia haberent intellectum. Preter hæc autem membra, quæ homini cum brutis communia sunt, nullum unquam apparuit proprium hominis, quod potuerit uocari organum intellectus, ideo Aristoteles primo de Anima nonagesimosecundo dicebat, quam corporis partem occupet intellectus, non solum dicere, sed ne fingere quidem possibile est, quasi dicat, manifestum est, quòd nullam occupet corporis partem. In quibus verbis notare possumus modum loquendi Aristotelis, qui hoc dicens non considerat intellectum secundum esse, sic enim patet eum esse in toto corpore, sed solum secundum operari, dicit enim, quòd in nulla certa parte operatur, quod ibi uocat certam partem occupare. Ideo idem significat hic per instrumentum, & ad idem respicit, dum dicit intellectum non esse commistum corpori, solam enim respicit operationem. Notandum autē, quòd ratio hæc Aristotelis, quæ sumitur ab organo, est ratio a posteriori, probat enim in tellectum in receptione specierum non commisceri corpori, ex eo quòd nullum habet organum, at receptio est causa finalis omniū partium instrumentalium animæ cognoscitiuæ, nullū enim aliud est officium organi sensitiui, quam recipere species, & hic est finis organi. Probare igitur, quoniam non habet organum, ꝙ in speciebus recipiendis non commisceatur corpori, est probare causam ex effectu. Ex quo etiam patet, non esse idem antecedēs, quod consequens, defectus enim organi est signū, quo cognoscimus intellectum in sua operatione, non commisceri corpori. Notandum est etiam, quòd dici solet, corpus totum esse instrumentum animæ, quo anima utitur, etiam anima intellectiua, nec propterea sequitur eā esse organicam. In alio enim sensu nunc organi-

organicum sumitur, videlicet pro illa potentia animæ, quæ operetur in aliqua certa corporis parte, quæ eius organum dicatur. Animam verò intellectiuam toto corpore vti, est verum in alio sensu, quæ tamen non facit eam esse organicam, non enim in cognitione, sed in aliis operationibus vtitur corpore, sicut agens primarium dicitur instrumento vti. Omnibus enim partibus humani corporis vtitur anima humana tanquam domina, quia omnibus præcipit, pedibus quidem ad ambulandum, manibus verò ad apprehendendum, & sic de singulis, sed in exercenda cognitione non vtitur aliqua corporis parte, quæ recipiat species, qua sola ratione potentiæ animæ dicuntur organicę, quare ipsa non est organica. Considerandum hic est illud, quod dicit quidam recentior, animam intellectiuam secundum Alexandrum esse commistam corpori, quia est forma materialis, sed potentiam intellectiuam non esse cõmistam, potest enim ipsa substantia animæ cõmisceri, & habere unam potentiam ita excellẽtem, quæ non commisceatur. Ideo Aristoteles qui hic non loquitur de ipsa substantia animæ, sed de eius potentia intellectiua, rectè dicit eã corpori non esse commistam. Hæc autem dicens videtur sub nube videre ęam veritatem, quam nos alibi exposuimus, de hac tractatione Aristotelis de anima, sed non bene eam explicare, quia ita loquens sibi aduersatur, cum putet potentias non distingui realiter a substantia animæ, quo circa si anima est cõmista corpori, non potest potentia non esse commista. At nos melius dicimus animam secundũ esse, & vt actum primum commisceri corpori, ita enim respicit corpus secundum suum esse, ut ipsi commista sit, sed respectu operationis non commisceatur corpori, quia nulla utitur corporis parte ut instrumento in receptione specierum. Hoc significare uisus est vir iste dicens, potentiam non commisceri. Potentia enim respicit operationem, ideo si intelligat per potentiam animam ipsam consideratam respectu operationis, optimè loquitur, & est sententia nostra; si uero intelligat quid distinctum ab anima, non animam ipsam, non rectè sentit, & sibi aduersatur, vt prædiximus.

Et bene vtique qui dicunt animam esse locum formarum. In hac secunda parte laudat Aristoteles quosdam antiquos, qui dixerunt, animam esse locum formarum, id est specierum intelligibilium, sed eam sententiam corrigit in duobus. Alterum est, quod ipsi simpliciter, & absque ulla distinctione animæ dixerunt animam esse locum specierum, quasi omnis anima sit eiusmodi, cum tamen nõ omnis anima sit locus specierum, sed sola intellectiua. Alterum est, quia uolebant, animam esse locum, in quo species actu inessent, Aristoteles autem vult animam intellectiuam non habere actu species, sed potestate. Dixit enim in textu quinto, quòd intellectus nihil est actu entium, sed potestate omnia. Illa autem sententia Platonis fuit, qui posuit in anima rationali ideas, & hac ratione dixit animam esse loco formarum actu, quod Aristoteli non placuit. Hæc est rudis, & leuis sententia huius partis, ad cuius plenam intelligentiam videndum primo est, quomodo hæc pars cum præcedentibus continuetur, & quam occasionem Aristoteles habuerit hic laudandi sentẽtiam Platonis. Recentiores dicunt, hanc particulam habere connexionem cum iis, quæ in textu quinto dicta sunt, ibi enim Aristoteles dixit intellectum esse omnia potestate, & nihil actu, ideo hic consequenter laudat antiquos, qui dixerunt, animam esse locum formarum, dummodo solam intellectiuam intellexissent, & dummodo voluissent eam esse loco formarũ potestate, non actu. Sed hæc continuatio nõ est rationi consentanea, quia certum est, textum septimum sequentem coniungi immediatè cum prima parte huius sexti iam declarata, quod cognoscens Themistius loco mouit hanc secundam particulam textus sexti, & eam transtulit ad finem septimi textus, ut ille septimus textus immediatè coniungatur cum prima parte sexti iam a nobis declarata. Ergo si hæc secunda pars connectitur cum textu quinto præcedente, prima verò cum septimo sequente, Aristoteles debuisset hanc secundam partem anteponere primam, ut hæc quinto textui immediatè iungeretur, prima verò septimo, nec debuisset facere hanc confusionem, & interruptionem.

Ego igitur puto, accipiendam esse continuationem allatam à Diuo Thoma, & ab Auerroe, quia licet primam partem non bene intellexerint, tamen optimam afferunt continuationem secundæ cum prima, hæc tamen continuatio adhuc clarior est secundum nostram primæ partis expositionem, quam ipsi non cognouerunt. Continuatio talis est. Cum Aristoteles dixerit, intellectum non habere organum proprium, in quo species intelligibiles recipiantur, hinc colligit, bene antiquos sensisse, qui dixerunt, animam esse locum specierum. Quomodo autem id sequatur videbimus postea in expositione verborum, in quibus non parua inest difficultas. Duo sunt hic consideranda. Vnum, in quo Aristoteles antiquos laudat. Alterum, in quo eorum sententiam corrigat. Laudat eos, qui dixerunt animam esse locum specierum cognoscibilium, quasi conuenienti Metaphora vsi sint, appellantes animam locum, idest receptaculum; locus enim recipit locatum, ideo quia dixerat Aristoteles, intellectum patiendo intelligere, & recipiendo ipsas species, admittit appellationem antiquorum,

rum, quando animam vocabant locum. Est autem locutio hæc metaphorica, quia verus locus ille est, qui recipit locatum corporeum; anima vero recipit species spiritales.

Addit etiam Auerroes alteram differentiā inter locum propriè acceptum, & animam, ꝙ locus nihil est eorum, quæ in eo sunt, anima verò cognoscens fit illa ipsa species, quam recipit. Corrigit deinde in duobus Aristoteles hanc antiquorum sententiam. Alterum est: *Nisi quod non tota, sed intellectiua*, quod dictum Aristotelis magnam difficultatem habet, nam in textu centesimoprimo secundi libri de anima Philosophus ostendit, quòd sensus recipit formas sine materia, ergo si propter receptionem anima uocatur locus, etiam anima sensitiua est locus formarum, cur ergo Aristoteles dicit solam intellectiuam? Considerans hoc quidam dicit, Aristotelem hic nomine speciei intelligere ipsum uniuersale, ut sententia verborum sit, solam animam intellectiuam esse receptiuam specierum uniuersalium, sensus enim non recipit nisi particulariter. Confirmat hanc expositionem, quia Aristoteles uti solet ea dictione εἶδος, ad significandum uniuersale, ut in textu nonagesimosecundo primi libri de Cęlo, dum inquit, qui dicit cęlum, dicit formam; qui dicit hoc cęlum, dicit formam in materia. Ideo Auerroes ibi dicit, forma est subiectum uniuersalitatis, idest, forma est illud quod per vniuersale significatur, uniuersale enim significat formam. Hæc expositio admittenda non est, primum, quia adhuc non est declaratum quòd intellectus recipiat uniuersale quomodo igitur potest hic Aristoteles id significare? præsertim quia hæc correctio debet habere aliquam cohęrentiam cum proximè dictis, colligitur enim ex hac parte de intellectu, tamen in hac parte nihil adhuc dictum est de specie intelligibili, quòd sit vniuersalis, sed inferius hac de re sermo habendus est. Præterea, non est verū, quod nomen εἶδος, semper apud Aristotelem significet uniuersale, nam etiam si id concederemus in aliis libris, at in his libris de anima, non est concedendum, in quibus Aristoteles semper usus est indifferenter hoc vocabulo pro omni specie spiritali cognoscibili, nec minus pro specie sensibili, quam pro intelligibili, quæ recipitur ab intellectu, species tamen sensibilis, non est uniuersalis, sed singularis, ideo Aristoteles in textu centesimo uigesimoprimo secundi libri, dicens sensum esse receptiuum formarum sine materia, non potuit significare speciem uniuersalem, sed singularem, quare hoc uocabulum per se, non potest hic excludere speciem sensibilem, nec Aristoteles hactenus distinxit vnquam speciem cognoscibilem in uniuersalem, & singularem. Ratio autem omnium horum, quæ dicta sunt, & cuius ignoratio duxit illum in errorem, est quia Aristoteles non ideo uocat uniuersalē formam, quatenus sit uniuersale, sed solum quatenus est sine materia, formam enim appellare solet quicquid est sine materia. Ideo primo Posteriorum, textu centesimoprimo, dicit, Mathematicum uersari circa formas, quia res Mathematicæ considerantur sine materia. Sic in secundo de Anima textu centesimo vigesimoprimo dicit, sensum recipere formam sine materia, quare appellatione formæ nòn possunt excludi species sensibiles, cum sint sine materia, & ab ipsomet Aristotele in his libris uocentur formæ, communius enim est nomen formæ, quam nomen uniuersalis.

Simplicio in suis fabulis persistenti, facilè est hunc locum interpretari, species enim hic intelligit ideas, manifestum est autem, quod sola anima intellectiua apud eum est locus idearum, sensus enim non habet ideas: Dicit autem, Aristotelem loqui de anima intellectiua, ut progressa, non ut in se manente, quoniam in se manens non diceretur locus, quia non recipit, sed est ipsæmet ideæ, quia hæ sunt idem cùm eius substantia, & præterea eas habet actu, at Aristoteles negat, quòd sit locus specierum actu, quare de progressu loquitur, non de in se manente. Cuius sententię vanitas hoc uno argumento satis demonstratur, quòd Aristoteles nihil hactenus dixit de ideis, ostendimus enim nihil adhuc ab Aristotele dictum esse, quòd potuerit ideas significare. Non potest igitur hic de ideis aliquid dicere, cum hæc omnia, quæ hic dicuntur, ex dictis deducantur; sed de solis speciebus intelligibilibus locutus est hactenus Aristoteles, quæ non sunt insitæ in ipsa substantia intellectus, immo intellectus eis caret, vt ab extrinseco eas recipere queat, has igitur significat, non ideas, quando dicit animam esse locum specierum. Themistius ita hunc locum interpretatur, vt fateatur Aristotelem nomine intellectiuæ animæ complecti etiam sensitiuam, & dicere non omnem animam esse locum formarum, sed duas solas, sensitiuam, & intellectiuam, quam sententiam Recentior quidam sequitur, & eam declarans inquit, animam intellectiuam, & intellectum non idem esse, anima enim intellectiua significat totam animam humanam, quæ omnibus potentiis prædita est, nempè uegetali, sentiente, & intelligente; at intellectus significat solam potentiam intellectiuam.

Aristoteles igitur dicens animam intellectiuā significat animam totam humanam ratione duarum suarum potentiarum, sensitiuæ, & intellectiuæ, nam ratione duarum est locus specierum, quia per eas recipit omnes species tū sensibiles, tum intelligibiles. Similiter dicit, aliud esse potentiam sensitiuam, aliud esse animam sensitiuam, in homine enim est quidem

dem

dem potentia sensitiua, sed non anima sensitiua, quia anima hominis nominatur a potentia nobilissima intellectiua, bruta verò dicuntur habere animam sensitiuam, & plantæ animam vegetalem, bruta verò potentiam vegetalem, sed non animam vegetalem. Quòd autem hæc sit mens Aristotelis hoc in loco, ostendit ex verbis Aristotelis in textu trigesimo septimo huius tertij, vbi dicit, animam esse quodammodo entia omnia, quia per sensum recipit omnia sensibilia, per intellectum verò omnia intelligibilia cũ itaque ibi sensum non excludat a receptione specierũ, ergo hic quoq; non debet excludere, præsertim, quia Aristoteles ibi Epilogum facit omnium a se prius dictorum, quare ea, quæ in ipso 37. textu dicuntur, sunt Epilogus eorũ, quæ in hoc textu sexto dicta erant. Hanc expositionem ego nullo pacto probare possum, quia Aristoteles in textu quarto, quinto, & sexto, nihil considerauit commune intellectui cum sensu, sed omnia quæ dixit, soli intellectui competunt, ad differentiam sensus; hic verò colligit hoc ex proximè dictis, sub hoc igitur dicto non debet contineri sensus, præsertim cum huius partis continuatio sit cum prima parte huius textus, in qua Aristoteles docuit, intellectum non esse organicum, per quam conditionem discrepat a sensu, ergo dictum debet soli intellectui competere. Præterea, uel Aristoteles loquitur hic de anima intellectiua, vel de potentia tantum intellectiua, si de potentia, ergo non comprehenditur potentia sensitiua, sed dicit clarè animam, quare substantiam animæ respicit, nõ solam potentiam. Si igitur intelligit animam, dictum Aristot. falsum est secundum horum expositionẽ, quia non sola anima intellectiua, idest, anima hominis, sed etiam anima bruti per potentiam sensitiuam est locus specierum sensibilium. Nec satis est, si dicant, animam bruti non esse locum specierum omnium, sed sensibilium tantum, quiquidem Aristoteles hic nõ dicit omnium specierum, vel non omnium, quare ad propositum hoc non pertinet, satis est, quòd anima sensitiua est locus formarum etiam accepta in bruto. Re uera enim Arist. in textu centesimo vigesimoprimo secundi libri vniuersaliter de omni sensu protulit, quòd est receptiuus specierum sine materia. Non est etiam credendum, quòd Aristoteles appellatione animæ intellectiuæ uelit sensum comprehendere, appellatio enim νοητικῆς, præstantissima omnium est, nec potest inferioribus animæ gradibus accommodari. Eaque fuit Alexandri sententia hunc locum interpretantis in primo libro de Anima, capite vigesimo quarto, in fine, vbi dicit, antiqui benè dixerũt animam esse locum formarum, præterquam quod in eo errauerunt, quod absolutè de anima sine distinctione hoc protulerunt, cum tamen non omni animæ, sed præstantissimæ tãtum eius portioni id tribui debeat, quæ est anima intellectiua. Sed aliud quidem magni momenti ex his tum Aristotelis, tum Alexandri verbis sumitur contra sententiam illius Recentioris, & contra eius expositionem iam a nobis refutatam eorum uerborum primi textus: *De particula animæ, qua cognoscit anima.* Ipse enim vult animam significare ipsam substantiam animę, particulam verò animæ significare potẽtiam solam intellectiuam, vt ipsa animę humanæ substantia dicatur totum quoddam, scilicet potestatiuum comparatione diuersarum potẽtiarum suarum, quæ sunt instar partium. Attamen Aristoteles hic, & Alexander de anima intellectiua loquentes, dicunt eam esse partẽ animæ, cum contradistinguant intellectiuam a tota anima, dicendo, non tota, sed intellectiua. Neq; dicit Aristoteles πᾶσα, sed dicit ὅλη, quare nõ potest significare totum commune, sed totum aggregatum, quod simul sit in eodem uiuente; sic enim dicitur totum, ut habet partes. Itaque substantiam ipsam animæ intellectiuæ, dicit esse non totam animam, sed partem, ergo vult præter hanc esse in homine alias animæ partes tanquam formas distinctas secundum substantiam ab intellectiua, & consequenter nomine animæ intellectiuæ non potest amplecti sensum. Possumus in secundo libro sæpè animaduertere, Aristotelem ponentem in homine omnes gradus vitæ putasse in homine esse animam totam, non partem animæ, hic autem nomine animæ intellectiuæ asserit se significare partem tantum animæ, non totam animam, ergo substantia animæ intellectiuæ non est tota anima hominis.

Reiectis igitur aliis expositionibus accipiendam puto expositionem Sancti Thomæ, quæ certè optima est, & optimè coheret iis, quæ proximè in prima parte dicta sunt, præsertim verò si primam illam partem secundum nostram sententiam intelligamus. Dixit enim Aristoteles intellectum non habere ullum organum, in quo operetur, proinde in sua operatione non esse commistum corpori, idest in specierum receptione, unde colligitur hæc differentia clara inter receptionem speciei sensibilis, in parte sensitiua, & receptionem speciei intelligibilis in parte intellectiua, species enim sensibilis recipitur non in ipsa anima sensitiua, sed in organo animato, hoc enim est officium organi, recipere species, non igitur ipsa anima sensitiua est locus specierum sensibilium, sed organum est locus, at intellectiua nõ habet organum proprium recipiens, sed ipsa sola recipit, sola igitur inter partes animæ est locus formarũ, quia sola organo caret, cum reliquæ omnes potentiæ cognoscitiuæ sint organicæ. Quòd si Aristoteles in 121. secundi libri dicit sensum recipere species sine

fine materia, id fano modo intelligendum est, ut ipse Aristoteles se interpretatur ibi in sequentibus textibus, mutans nomen sensus in nomen sensorij, sensus enim dicitur recipere, quia sensorium recipit Ideo Aristotel. in 138. vtitur clarè nomine sensorij in proferenda eadem sententia dicit enim sensorium esse receptiuum formarum sine materia. Hæc est vera expositio huius partis, quæ maximè confirmat expositionem illam primæ, quam nos attulimus, uidelicet, quòd Aristoteles de nulla alia immistione ibi locutus sit, quam de immistione cum corpore in receptione formarum intelligibilium, quæ cum sit propria conditio animæ intellectiuæ, ex ea clarè hic colligitur, ꝙ ipsa sola est locus formarum. Ad rationem autem in contrarium sumptam ex contextu 37. huius tertij libri dico, Aristotelem facere Epilogum omnium non modo dictorum de intellectu in tertio libro, sed etiam dictorum de sensu in secundo pertinet enim ille Epilogus ad omnem animam cognoscendam; in secundo autem libro Aristoteles docuerat sensum recipere species sensibiles, ideo in eo Epilogo colligit Aristoteles, tam sensum, quam intellectum recipere species, sed sumit recipere in communi, vt complectatur omnem receptionem speciei, siue cum organo, siue sine organo factam, hic verò strictius loquitur Aristoteles, videlicet, de receptione speciei facta sine organo, quæ est propria intellectus, agit enim hic de intellectu. *Neque actu, sed potentia formæ.* Subiungit Aristoteles alteram correctionem sententiæ Platonis, is enim dicebat esse in anima intellectiua formas actu, uidelicet ideas, quod Aristoteli non placet, qui iam demonstrauit intellectum habere potentiam recipiendi species, & sic eas potestate tantum habere, non actu. Quare manifestum est, Aristotelē omninò ideas negare in intellectu nostro, quia si eas haberet, haberet intelligibilia actu etiam post progressionem in corpus, Aristoteles autem negat habere actu, ergo negat ideas. Notandum autem est, quòd Plato magis dignus est reprehensione hac secunda, quā prima, nam quòd dixerit simpliciter animam esse locum specierum, leuis error fuit, cum certum sit eum nomine animæ solam intellectiuam significasse, ideo Aristoteles in verbis tantum, non in re ipsum carpit; sed in altero reprehensionem meretur etiam ex parte rei, quia intelligibilia ponebat actu in intellectu, cum non insint nisi potestate. Colligimus ex hoc textu cōtra Alexandreos, quòd intellectus nō est pura potentia, & nuda præparatio, ut illi volunt, sed anima, & Arist. loquitur in hoc libro de intellectu, tanquam de substantia, & de anima intellectiua, hic enim nominat animā intellectiuam, & de eadem re loqui debet, de qua prius quoque loquebatur, ergo prius loquebatur de intellectu, tanquam de anima; pura etiam potentia non recipit, neque dicitur locus, sed ipsa animæ substantia.

TEXTVS VII.

Quòd autem non similis sit impassibilitas sensitiui, & intellectiui, manifestum est ex sensoriis, & sensu. Sensus enim non potest sentire ex vehementi sensibili, vt sonū ex magnis sonis, neque ex fortibus odoribus, & coloribus videre, aut odorari. Sed intellectum, cum aliquid intellexerit valde intelligibile, non minus intelligit inferiora, sed & magis, sensitiuum enim nō sine corpore est, hic autem separabilis est.



HEMISTIVS, ac Simplicius putant scopum Aristotelis hic esse, ꝓbare, quòd intellectus non habet organū proprium, quod in textu præcedente sine probatione acceperat. Hæc expositio accipienda non est, primum, quia iam in textu præcedenti diximus, Aristotelem accepisse ut per se notum, quòd intellectus non habet organum, vt etiam significauit in textu nonagesimosecundo primi libri de Anima, non autem vt posterius demonstrandum. Præterea, verba Aristotelis hanc expositionem non recipiunt, nā in fine huius textus dicit: *Sensitiuum enim non sine corpore est, hic autem separabilis est*, quæ verba malè ab his sumuntur, vt conclusio rationis Aristotelis, quia Aristoteles non dicit: *Sensitiuum igitur*, ut secundum eos dicere deberet, sed dicit: *Sensitiuum enim*, quare uerba illa sunt potius probatiua præcedentium, quàm ex præcedentibus collecta, reuera enim Arist. non ꝓbat intellectum non esse organicū, sed potius è cōtrario, ex hoc, ꝙ sēsus est organicus, intellectus verò nō organicus, probat aliquid aliud. Auerroes duob. modis declarat intentionē Aristot. in hoc textu. Primum dicit, postquam Aristoteles demonstrauit, intellectum non esse virtutem in corpore, nunc vult ostēdere, quòd hoc conuenit cum apparentibus, magna enim est confirmatio veritatis, quando post rationē demonstra-

monſtratiuam adhibetur etiam teſtimonium ſenſus. Secūdò dicit Auerroes, dici etiam poſſe ſcopum Ariſtotelis hic eſſe, afferre tertiam rationem ad idem probandum, videlicet intellectum non eſſe formam materialem, nam prima ratio ſecundum Auerroem facta fuit in Textu quarto, ſecunda in ſexto, tertia hic, quā ita formari putat. Si intellectus eſſet virtus in corpore, tranſmutaretur, & læderetur ab intelligibilibus, ſicuti videmus ſenſum lædi ab excellentibus ſenſibilibus, ſed intellectus non læditur ab obiectis, ergo non eſt virtus in corpore. Sed vtraque expoſitio Auerrois eandem patitur inſtantiam, quam expoſitio Simplicij Ariſtoteles enim in fine Textus non concludit intellectum eſſe ſine corpore, non enim dicit: *Senſitiuum ergo*, ſed, *Senſitiuum enim*. Preterea, falſum ſumit Auerroes, quòd Ariſtoteles ſupra duabus rationibus oſtenderit intellectum eſſe immaterialem, nos enim iam demonſtrauimus, nullibi hoc ab Ariſtotele oſtenſum fuiſſe, quare neque dicere poſſumus, quòd hic velit addere tertiam rationem ad idem, neque quòd teſtimonio ſenſus velit confirmare illud, quod ratione demonſtrauerit prius.

Dicendum eſt igitur cum alijs, quòd Ariſtoteles ipſe in principio textus proponit intentionem ſuam, quæ eſt declarare, quòd non ſit eadem impaſſibilitas ſenſus, & intellectus, ratio autem huius intentionis eſt, quia cum in textu tertio dixerit, intellectum eſſe impaſſibilem, & impaſſibilitatem acceperit ibi in communi ad ſenſum, & intellectum, conueniens erat, vt differentiam oſtēderet inter vtriuſque impaſſibilitatem, quod hoc in loco facit, prius enim id facere non potuit, quia ratio huius differentiæ afferetur ex ijs, quæ in textu ſexto dicta ſunt, quare non potuit niſi poſt ſextum textum hæc differentia conſiderari. Qua ſtante continuatione, neceſſe eſt, vt impaſſibilitas eodem modo hic accipiatur, vt in tertio textu. Ideo qui locum illum intelligunt de impaſſibilitate corruptiua, de eadem hunc quoque locum interpretantur; Ego verò qui ibi cum Simplicio intellexi ἀπαθὴς, ideſt affectione carens, & inaffectum, ſimiliter puto locum hunc intelligendum eſſe; videlicet de impaſſibilitate, ideſt de affectionis carentia. Vt autem præſens argumentatio Ariſtotelis intelligatur, ſciendum eſt, quod cum alio modo ſenſus ab obiecto patiatur, alio intellectus, (quandoquidem ſpecies ſenſibilis non in anima ipſa recipitur, ſed in organo animato, ſpecies autē intelligibilis in ipſa anima intellectiua, non in organo, quia hæc animæ pars nullum organū habet) fit, vt non eodem modo dicatur inaffectus intellectus, quo ſenſus eſt inaffectus; ſenſus enim eſt inaffectus non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, quia etiam ſecundum quid eſt affectus; intellectus verò ſimpliciter eſt inaffectus. Cum enim ſenſus ſit virtus organica, & addicta certæ parti corporis, quæ prædita eſt propria primarum qualitatum temperie, ideo eſt eſſentialiter qualis, & affectus propria qualitate, quæ eſt ei ratio recipiendi; eſt autē inaffectus ſolum reſpectu proprij obiecti. At intellectus nullo modo eſt qualis, vt in præcedenti textu declarauimus, ſed omninò, & ſimpliciter eſt inaffectus. Ex hac differentia aliud diſcrimen inter eos oritur, de quo hic Ariſtoteles mētionem facit. Senſus, ſi ſenſerit aliquod ſenſibile vehemens, & excellēs, & ſtatim poſt offeratur ei ſenſibile debilius, nō ſentit ipſum, vel cum difficultate ſentit, quia excellens ſenſibile lædit ſenſum, & ipſum reddit impotentem ad ſentienda alia ſenſibilia debiliora; at intellectus ſi intellexerit aliquod intelligibile excellens, nullam accipit læſionem, & nullum impedimentum, ne poſtea intelligere valeat intelligibilia inferiora, immò potius iuuatur ad melius intelligenda inferiora. Ratio eſt quę iam dicta eſt, quia ſenſus non eſt ſimpliciter affectione carens, ſed ſecundum quid eſt affectus, ſcilicet ratione primarum qualitatum, omne autem quod alteratiuis qualitatibus eſt commiſtum, lædi poteſt ab actione agentis externi, quia habet contrarium, à quo læditur; intellectus verò, cum nulla nitatur corporea qualitate in operando, non læditur ab actione obiecti vehementis, ſumendo læſionem quoad operationem, non quoad eſſe, nam quoad eſſe alia eſt ratio. Qui enim Alexandrum ſequuntur, dicunt intellectum, qua ratione eſt actus talis corporis, ea ratione eſſe qualem, ſed nō quoad operationem, ideſt quoad receptionem ſpeciei, in qua non vtitur aliqua corporea parte vt inſtrumento. Vnde tria colligimus, quæ nunc in conſiderationem cadunt, primum eſt cauſa ſecundi, & ſecundum tertij, quare primum eſt cauſa vtriuſque. Primum eſt commiſtio cum corpore in operando, ſiue contraria immiſtio. Secundum eſt illa diuerſa affectionis carentia, de qua modo loquebamur, commiſtionem enim cum corpore ſequitur affectio ſecundum quid, & inaffectio ſecundum quid, immiſtionem verò ſequitur inaffectio ſimpliciter. Tertium eſt lædi, vel non lædi ab excellenti obiecto. Primum igitur eſt cauſa ſecundi, & ſecundum cauſa tertij, proinde tertium eſt ſignum, & effectus ſecundi. His ita declaratis, dico intentionem Ariſtotelis nunc eſſe, demonſtrare ſecundum, videlicet non eodem modo dici inaffectos ſenſum, & intellectum, quoniam in textu tertio vtrumque communi vocabulo vocauerat inaffectum. Ad hoc autem oſtendendum Ariſtoteles hac via progreditur, primum argumentatur à ſigno, & vtitur tertio ad oſtenſionem ſecundi, quæ ratio eſt à poſteriori, ab effectu notiore, & dat ſolum quia, deinde ſubiungit primum, vt cau-

ſam

ſam vtriuſque,& ſic demonſtrat propter quid. Certam itaque cognitionem nobis Ariſtoteles tradit,cum eandem rem à teſtimonio ſenſus declaret,& ratione demonſtret. Facit igitur Ariſtoteles primò hanc conſequentiam. Senſus poſt ſenſibile vehemens nō poteſt ſentire ſenſibilia debiliora, intellectus verò poſt excellens intelligibile non ſolum poteſt intelligere inferiora intelligibilia,ſed etiam magis, & melius,ergo non eſt eadem vtriuſque inaffectio. Poſſumus integrum ſyllogiſmum formare,ſi hanc maiorem addamus. Quod læditur ab excellenti obiecto,& quod non læditur, non poteſt eandem habere inaffectionem,ſed hanc Ariſtoteles vt notam omiſit, & ſolam minorem tanquam antecedens poſuit,& concluſionem tanquam conſequens,deinde antecedens, quando dicit: *Senſus enim*, ac demum quando dicit:*Senſitiuum enim*,cauſam rei adducit.Senſus primæ partis clarus eſt, exprimit enim Ariſtoteles quid in hoc contextu oſtendere velit,idquè eſt non eſſe eandem ἀπάθειαν *Senſitiui, & intellectiui*, & ſubiungit etiam, per quod medium id oſtendere velit, cum dicat: *Manifeſtum eſt ex ſenſorijs, & ſenſu*. Non duas rationes ſignificat,vnam à ſenſu, alteram ab organo, nec duo diuerſa ſignificare vult per ſenſoria, & ſenſum, ſed idem; nominat autem vtrumque ad maiorem efficaciam, ſenſorium enim eſt ipſum organum,ſenſus autem hic ſignificat operationem, & actum ipſum ſentiēdi, ſeu ſenſum actu operantem, nam in hoc textu potentiam vocat ſenſitiuum,operationē verò vocat ſenſum, quia vult argumentari à ſigno,quod apparet in ipſo ſenſorio operante, & ſentiente actu,ſeu à ſenſatione, quæ in ipſo organo fit. Deinde cum dicit: *Senſus enim non poteſt ſentire*,affert ipſum ſignum, & eſt antecedens argumenti, cuius verba,& ſententia clara ſunt,particula nanque illa: *Ex*,ſignificat poſt, & ſenſus eſt, non poteſt ſenſus ſentire poſt excellens ſenſibile,vt ſonum minorem poſt magnum ſonum, & odorem minorem poſt fortem odorem; & poſt vehementem colorem minores colores, vehemens autem color eſt vehemens lux,color enim eſt de natura lucis, vt poſt quam lucem ſolis inſpeximus,non poſſumus alios colores videre,vel cum difficultate videmus;ob eandem cauſam dicitur albedo eſſe diſgregatiua viſus, plurimum enim lucis habet,& ex longa albedinis inſpectione debilitatur viſus,nec benè videt alios colores.Ita cum fortem odorem odorauimus,non poſſumus poſtea odorare minorem, & poſtquam vehementem ſaporem guſtauimus,minorem ſtatim oblatum non ſentimus,ſed rem iudicamus inſipidam,idem de omnibus ſenſibus dicendum eſt, quod de tribus exprimit in textu Ariſtoteles,contra verò intellectus,poſtquam intellexit aliquod excellens intelligibile, non ſolum non impeditur, ne intelligat inferiora intelligibilia,ſed etiam vigoratur,vt ea melius intelligat. Tandem in tertia parte cum dicit: *Senſitiuum enim non ſine corpore eſt, hic autem ſeparabilis*, rationem,& cauſam affert eorum, quæ dixerat tam in prima quàm in ſecunda parte, hoc enim, quòd vltimo loco dicit, eſt cauſa vtriuſque, vt ſuperius declarauimus, ſed immediatè reddit cauſam conſequentis,& inde etiam antecedentis,quod erat ſignum,& effectus reſpectu cōſequentis;& ratio poteſt hunc in modum formari: Id quod eſt coniunctum cum corpore,non eſt ſimpliciter inaffectum, ſed ſecundum quid, at ſenſus eſt coniunctus cum corpore, ergo non eſt ſimpliciter inaffectus ſed ſecundum quid;id verò,quod non eſt coniunctum cum corpore,eſt ſimpliciter inaffectum,at intellectus non eſt coniunctus cum corpore, ergo eſt ſimpliciter inaffectus; & ſic Ariſtoteles à priori,& per cauſam demonſtrat, quòd non ſimilis ſit affectio intellectus,& ſenſus.In verbis autem notandum eſt,quòd cum Ariſtoteles dicit, ſenſum *non ſine corpore eſſe*, nil aliud ſignificat, quàm quòd ſenſus eſt addictus organo corporeo,& commiſtus corpori ſecundum operationem,iam enim in prima parte textus dixerat, ſe velle argumentari ab inſtrumentis ſenſuum, & adduxit ſignum ab operationibus, quæ in ſenſorijs fiunt, quare nunc cauſam dictorum afferens, non poteſt aliud corpus ſignificare, quàm organum; & præterea in præcedente textu Ariſtoteles de ſenſu nihil dixit, quòd ſit virtus materialis ſecundum eſſe,ideſt forma commiſta materiæ, ſed ſolum dixit, quòd habet organum proprium,& hoc ipſe contradiſtinxit ab eo, quòd eſt non commiſceri corpori, quare ſi continuatio huius Textus cum præcedenti eſt iſta, quòd in hoc Textu affertur ratio,cur non eodem modo ſenſus,& intellectus dicantur ἀπαθεῖς, quæ ratio ex textu ſexto ſumitur, certum eſt hic non poſſe aliter intelligi, quòd ſenſus non ſine corpore eſt,quàm quòd non ſine organo.Confirmatur ex ijs,quæ dicuntur ab Ariſtotele in textu cēteſimo vigeſimotertio,& cēteſimo vigeſimoquarto ſecundi libri, vbi declarans quomodo excellens ſenſibile corrumpat ſenſum,oſtendit id euenire ratione ſenſorij, cuius temperamentum deſtruitur, ergo ſi ibi cauſam læſionis dicit ſenſus, dicit, eſſe ipſum ſenſorium, hic quoque non poteſt aliam cauſam ſignificare, quàm eandem, quam ibi attulit,videlicet, quia ſenſus eſt organo alligatus. Quod ſi verum eſt,vt certè eſt veriſſimū, neceſſe eſt, vt etiam poſtrema illa verba ad intellectum attinentia: *Hic autem ſeparabilis*, intelligantur de ſeparatione ab organo, non de ſeparatione omninò à corpore. Sumitur autem χωρὶς pro χωριστὸς idest ſeparatus, vt ſæpè apud Ariſtotelem notare poſſumus,& ſignificat

cat illud idem, quod significauit in præcedenti contextu per illa verba, non commistus corpori, scilicet ratione operationis, hoc enim ex loco sumitur. Hæc igitur dictio: *Separabilis*, ex aduerso respondet illis verbis, *Sensus enim non sine corpore*, vt omnia referantur ad organum, (vt benè interpretatur Sanctus Thomas) non ad separationem à corpore secundum esse, & abstractionem à materia, vt multi perperam intelligunt, cuius expositionis falsitas tum rationibus modo adductis conuincitur, tum etiã quia Aristoteles hic vt notum sumit, quòd intellectus est separatus à corpore secundum esse, cum hactenus hoc non docuerit, vt nos demonstrauimus. Hęc est, vt ego puto, vera huius contextus interpretatio. Illi verò qui tertium textum intellexerunt de illa impassibilitate, quæ significat negationem passionis corruptiuæ in ipso intelligendi, & sentiendi actu, ad eãdem impassibilitatem hunc quoque textum trahunt, & ita ipsum interpretantur. Statuit Aristoteles in textu tertio communem conditionem sensus, & intellectus, quod vterque dum operatur est impassibilis corruptiuè, nunc differentiam declarans, docet, non eandem esse vtriusque impassibilitatem; nam sensus, licet dum sentit, perficiatur ab obiecto, tamen quandoque etiam læditur, & corrumpitur ab ipso, si excellens, & vehemẽs obiectum fuerit, vt lumen solis respectu oculi nostri: non est igitur simpliciter impassibilis corruptiuè ab obiecto; intellectus verò est simpliciter impassibilis, quia à vehementi, ac excellente intelligibili non modò non læditur, sed vigoratur, cuius causa est, quia sensus est cum corpore commistus, at intellectus est à corpore separatus; hoc autem aliqui intelligunt ab organo, & benè sentiunt, alij verò abiunctum à materia secundum esse, & in hoc decipiuntur, vt ostendimus. Hæc est communis ferè omnium expositio, quam non nego huic textui aptari optimè posse, sicuti etiam non nego verum simpliciter esse id, quod dicunt de diuersa sensus, & intellectus impassibilitate; ea tamen ratione hanc probandam non esse existimo, quia certum est, & ipsi quoque hoc confitentur, quòd Aristoteles eandem ἀπαθειαν hic, & in textu tertio significare debet, at in textu tertio non potest significare impassibilitatem, vt isti volũt, quare neque hic, similiter in textu duodecimo Aristoteles vocabit intellectum, nec poterit significare impassibilem corruptiuè, sed solum inaffectum, vt ibi clarè demonstrabimus, ergo dum hoc in loco eandem ἀπάθειαν sumimus, quam in tertio, & duodecimo textu, hæc communis expositio admitti non potest.

In hoc textu nil nobis considerandum manet circa primam, & tertiam partem, sed circa secundam quædam nobis annotanda sunt, videlicet circa illud signum, quo Aristoteles vsus est, cum dixit, sensus læditur ab excellenti sensibili, intellectus autem non læditur ab excellenti intelligibili, sed potius vigoratur. Notandum est primò, quòd multifariam potest ipsi animæ contingere læsio, aut enim læditur quoad esse, idest quoad substantiam suam, aut quoad operationem; quoad esse læditur qualibet pars animæ, quæ sit forma materialis, perit enim in corporis interitu, ideo secundum Alexandrum etiam anima intellectiua hoc modo lęditur, quia corrumpitur ad interitum animalis sicut etiam anima sensitiua, secundum alios verò aliæ omnes partes læduntur præter intellectiuam. Hæc autem læsio non potest vllo modo contingere in vita ipsius animantis, sed solum in morte, quia nulla pars animæ intendi, vel remitti potest secundum substantiam suã, ideo quantumuis lædatur ipsum corpus animatum, ipsa animæ substãtia secundum suum esse non dicitur aliquam pati læsionem, idque de omni anima verum est. De hac animæ læsione, clarum est, hic non loqui Aristotelem, de illa enim loquitur, quæ viuenti animali cõtingit, & quæ ad operationem pertinet, non ad ipsam animæ substantiam. In ipsa autem operatione duplicem possumus considerare læsionem, vel enim operationem spectamus, idest actum ipsum operandi, vel etiam potentiam animæ ad operandum; potest enim operatio lædi sine vlla potentiæ læsione, idque impedimentum potius dicendum est, quàm læsio. Potest etiam operatio lædi cum læsione potentiæ, cum enim potentia læditur, operationem quoque lædi necesse est, sola operatio læditur, vt quando oculos ita intentos habemus in alicuius rei inspectione, vt aliam rem oblatam non videamus, sic etiam quandoque ita occupamur in operatione alicuius sensus, vt quæ alij sensui offerantur, non sentiamus, quæ est solius operationis prohibitio, non potentiæ læsio. Hoc læsionis genus etiam intellectui contingere potest; non tamen per se, sed per accidens, dicetur lædi intellectus, vt Auerroes in Commentario notat, cum enim operatio intellectus supponat operationes partiũ aliarum animæ, videlicet potentiarum animæ sensitiuæ, & nunquam fiat nisi phantasia actu imaginante, si earum operatio impediatur, potissimum autem si lædatur phantasia, vel eius operatio impediatur, eam læsionem necessariò consequitur impedimentum operationis intellectus. De hac læsione accidentali intellectus loquebatur Aristoteles in textu sexagesimosexto primi libri, quando dicebat: *Intelligere marcescit quodam interius corrupto, ipsum autem impassibile est*, de sola enim loquitur operatione, & eam dicit per se non esse passibilem, sed ex accidenti, videlicet ex lęsione operationis imaginatiuæ, sine qua non potest esse intellectio.

lectio. Quandoque verò læditur operatio per læsionem potentiæ, quæ solis potentijs sensitiuis competit, nam potentia intellectiua, cum non sit addicta organo, impassibilis omninò est, & incapax læsionis, nam si lædi posset, sequeretur eius operationem per se lædi nempè ob læsionem potentiæ, quod in dicto loco negat Aristoteles. Potentiæ autem sensitiuæ, cũ sint addictæ organo, possunt essentialiter, & per se lædi, idque multifariam contingere potest, aliquando enim propter aliquam ægritudinem, vt etiam propter senium ita labefactatur totum corpus, vt etiam potentiæ sensitiuæ imbecilliores reddantur, eo quòd læsa sunt organa ipsarum ab illa ægritudine, Aristoteles autem hic cum neque de substantiæ animæ læsione, neque de solius operationis impedimento loquatur, quæ etiam intellectui competere possunt, sed solum de læsione operationis per læsionem potentiæ, hunc tamen modum hic non considerat, loquitur enim de læsione potentiæ facta ab obiecto, non ab ægritudine, neque ab vlla alia causa. Læsio autem ab obiecto potest adhuc multis modis fieri, aut enim ob diuturnam operationem circa obiectum, (quamuis etiam ipsi potentię proportionatum,) potentia ipsa fatigatur, & fit debilior ad operandum, quia necesse est omnem potẽtiam materialem in sua operatione tandem fatigari, & laborare. Hæc læsio videtur quidem etiam intellectui competere, non tamen ei competit, quod enim ex longa contemplatione videatur fatigari, non est quòd potentia intellectiua laboret, sed potentia imaginatiua, cuius operatio quoque lęditur, vnde læditur etiam per accidens operatio intellectus, potentia vero ipsa intellectiua, vt prædiximus, nunquam lædi potest. Hæc potest vocari læsio extensiua, cum fiat ab extensiua actione subiecti, & de hac Aristoteles non loquitur vt in Textu patet, de sola enim læsione intensiua loquitur, quæ fit ex actione obiecti non proportionati respectu ipsius potentiæ, cum enim hic læsione vtatur, vt signó ad ostendendam diuersam sensus, & intellectus inaffectionem, & signa debeant semper sumi nota, non erat idoneum medium læsio illa extensiua; licèt enim per eã quoque sensus ab intellectu distinguatur, non est tamen euidens, cum intellectus quoque hac læsione participare videatur. Tandem vero etiam læsio hæc quam intensiuam vocauimus, dupliciter contingere potest, cum enim contingat propter obiectum non proportionatum ipsi potẽtiæ, ideo vel fit, quia obiectum sit nimis debile, vel quia sit nimis potens, quãdo enim est magis debile, quàm ad illam actionem requiratur, manifestum est, læsionem potentiæ fieri, vt quando procul aliquid inspicimus, quod propter distantiam non possumus discernere, quid sit, vel quando aliquam rem inspicimus ita paruæ quantitatis, vt vix eam videamus, tunc autem (vt mihi videtur) læsio contingit ipsi potentiæ, vt iudicanti potius, quàm vt recipienti. Quòd enim debiliter recipiatur species, hoc non debet læsionem vllam inferre ipsi potentię, sed lęditur potentia dum nimis intentè applicatur ad deponendum iudicium speciei receptæ, quia ita debiliter est recepta, vt in ea iudicanda laboret, & ita lędatur; causa autem læsionis est obiectum improportionatum, & deficiens à debita proportione, quia non tantum imprimere potest, quantum esset imprimendum vt à potentia iudicari possit. Hæc læsio intellectui non competit, licet ei competere videatur, quando enim contemplatur rem aliquam paruæ entitatis, vt materiam primam, vel relationes, fatigari videtur quia hæc quoque sunt debilis actiuitatis in intellectum, sed reuera nulla fit læsio potentiæ intellectiuæ, cum nulli organo sit addicta, quia non omnis difficultas apprehendendi vocanda est læsio, sed quæ fit cum imminutione potentiæ, hæc autem non euenit intellectui. De hac læsione hic non loquitur Aristoteles, quia non est ita clarum, quòd hæc non competat intellectui, quare non erat signum idoneum, quo inaffectio intellectus distingueretur ab inaffectione sensus. Eam igitur solam læsionem accepit Aristoteles, quæ fit ab actione obiecti nimis vehementis, & superantis potentiam plusquam par sit, vt in litera patet, nominat enim magnum sonum, & fortem odorem. Cum enim velit argumentari à signo, hoc vidit esse signum notum, & idoneum ad propositum ostẽdendum, obiectum enim nimis vehemens nimia actione agit in potentiam, & ipsam lędit, vt notum omnibus est, sicuti etiã notum est, non competere intellectui talem lęsionem. Cęterum cum dixerit Aristoteles sensum lędi à vehementi sensibili, non sic intellectum à vehementi intelligibili, videndum est, in quo nam hęc obiecti vehementia consistat, & quomodo lęsio fiat. Certum est non posse intelligi vehementiam idest, excellentiam perfectionis, quoniam Aristoteles vocat vehemens sensibile, vt magnum sonum, & fortem odorem, tamen fortissimus odor non est perfectissimus odor, neque maximus sonus est perfectissimus sonus; ideo ego dicerem, quòd excellens obiectum dicitur ab Aristotele illud, quod est magnę actiuitatis in illam potentiam, & maximè illam mouet, & hoc est manifestum in sensibilibus, nam lux solis est maximè actiua in oculum, ideo lędit oculum, & ratio lęsionis adducitur ab Aristotele secundo de anima centesimo uigesimotertio, & centesimo quadragesimotertio, dicente, sensibile potens, & excellens corrumpit sensum, quia ab eo destruitur ratio, rationem intelligit certam primarum qualitatum temperiem in organo,

gano, quæ est ratio sentiendi, nam singula potentia, vt visiua, & auditiua, constituta est in quadam sibi propria organi sui temperie. qua destructa, necesse est, potentiam illam destrui, vel læsa lædi. Læditur autem & destruitur, ab immoderata actione agentis nimis vehementis ad mouendum, vt temperies oculi à lumine solis, quod agit supra vires recipientis, & destruit temperamentum oculi, cum enim sit potentia materialis, est apta iudicare vsque ad certos quosdam terminos, vltra quos si fiat actio, læditur ipsa proportio, & temperies organi, ideo læditur tum ab obiecto nimis debili, tum à nimis valido. Si quis autem quærat, cur non similiter lumen solis destruit temperamentum lapidis, temperamentum carnis, dicendum est à lumine solis ideo destrui temperamentum oculi, quia inducitur affectio realis preter affectionem spiritalem, est enim agens ita vehemens respectu recipientis, vt præter spiritalem alterationem, etiam realiter alteret, omnis autem alteratio realis corruptiua est. Hæc tamen affectio realis, non inducitur in oculum nisi per mediam affectionem, & alterationem spiritalem; quoniam igitur lapis, & caro non sunt capaces alterationis spiritalis factæ à lumine solis, ideo neque affectionem illam realem recipiunt, quæ consequitur affectionem spiritalem. Quòd si rursus obijciat aliquis, aqua perspicua est, proinde recipit à lumine solis affectionem spiritalem, lumē enim recipit, cur igitur non recipit etiam affectionē realem consequentem, & à lumine solis non destruitur? Ad hoc dicimus, opus esse, vt non solum species ipsa spiritalis in diaphanum imprimatur, sed etiam vt ab ea impressione excitetur potentia ad iudicandum, hæc est alteratio spiritalis, quam solum consequitur alteratio illa realis, quæ lædit temperamentum, & quam certum est in solo oculo fieri, nō in alijs perspicuis Ideo alia à lumine solis non læduntur, lædi quidem possunt à lumine vt producente calorem, & ita alterante, sed de tali alteratione nunc non loquimur, de ea solum loquimur, quę fit à lumine vt sensibili à sensu visus, & de læsione, quæ visionem consequitur. Hoc idem de alijs sensibus dicendum est, nam etiam vehemens sonus lædit auditum, quia per mediam actionem spiritalem agit etiam materialiter, ideo fertur habitantes prope Nilum, effici veluti surdos à magno eius fluminis strepitu. Hæc igitur est causa vt vehemens sensibile destruat sensum, vel ipsum ita labefactet, vt alia minora sensibilia sentire nequeat ob eius debilitatem. Sed quod nam dicendum sit vehemens intelligibile, nō est satis clarum, non enim videtur, quòd hæc vehementia eodem modo sit accipienda in intellectu, quo fuit accepta in sensu, videlicet, vt dicamus illud esse vehemens intelligibile, quod fortissimè mouet intellectum, sic enim sequitur, quòd vehemens intelligibile nō poterit dici Deus, & intelligentiæ, sed potius id, quod sit magis sensibile, hoc enim fortius mouet sensum, & consequenter etiam intellectum, attamen nemo dixit, quòd per vehemens intelligibile Aristoteles hic significauerit id, quod est magis sensibile, sed omnes concordes dicunt substātias abstractas hic vocari excellentia intelligibilia, & maximè omnium Deum. Hoc considerās quidam, dicit, asserendum omnino esse, quòd ob eandem rationem tum sensibile tum intelligibile dicatur excellens, vt in eadem sit constituta excellentia vtriusque, vnde sequitur non posse id dici excellens sensibile, quod fortiter mouet sensum, quia hæc conditio non competit excellenti intelligibili, excellēs enim intelligibile sunt substantiæ abstractæ, quæ tamen non fortiter mouent intellectum, immò secundum aliquos, nullo modo mouent intellectum, quare hoc dato, sequeretur id, quod modo dicebamus, videlicet, quòd excellēs intelligibile dicatur id, quod est magis sensatum, hoc tamen nemo assereret hic intelligi ab Aristotele per excellens intelligibile. Ideo decernit vir iste hanc excellentiam consistere non in maiore actione, sed solum in quodam excessu obiecti supra potentiam, vt obiectum superans magno excessu ipsam potentiam, dicatur excellens, nulla habita ratione maioris actionis, & ita eodem modo sumitur excellentia obiecti in intelligibilibus & in sensibilibus; lux enim solis longè superat potentiam visiuam, & substantiæ abstractæ longo excessu superant potentiam intellectiuam.

Ego tamen existimo, excellentiam obiecti intelligibilis hic apud Aristotelem significare maiorem actiuitatem in intellectum, sicuti etiam sensibile excellens illud esse dicebatur, quod fortiter mouet sensum, quod etiam omnino cogitur vir iste confiteri, dum enim ponit maiorem excessum obiecti supra potentiam, & negat hunc excessum sumendum esse secundum perfectionem, & nobilitatem, necessariò ponit esse secundum maiorem actiuitatem alio enim modo excessum intelligere nō possum. Quod verò dicit, substantias abstractas non fortiter mouere intellectum, sed sensatum esse id, quod fortius intellectū mouet, hoc negandum puto, quia si obiectum intellectus est omne ens, quod est pręter ipsum, ergo quod est magis ens, debet etiam magis mouere intellectum, est autem magis ens id, quod magis est in actu, quare Deus est maximè omnium entium motiuum nostri intellectus, sensata verò non sic; immò secundum Aristotelem in sequentibus hæc non sunt intelligibilia nisi potestate, abstracta verò sunt per se actu intelligibilia, cum sint actus purissimi, quoniā igitur apud Aristotelem sensata non mouent intel-

intellectum quatenus sensata, ergo non bene dicitur, quòd magis sensatum magis moueat intellectum. Sed id, quod eum decepit, fuit, quòd cōsiderauit nihil esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, & necesse esse intellectum à sensibilibus moueri, vnde intulit, quòd maximè est sensatum, esse maximè motiuum intellectus. quæ consequentia neganda est, quia obiectum potest dupliciter considerari; aut enim sumitur vt offertur ipsi potentię, aut vt eam mouet, & in ea recipitur; offeruntur quidem intellectui omnia à sensibus, ideoque illa, quæ sunt magis sensibilia, facilius trāseunt per sensus, & offeruntur intellectui, sed non dicuntur intelligibilia, quia non mouent intellectum nisi illustrentur ab intellectu agēte, & fiant actu intelligibilia, & actu motiua intellectus, ideo sensatum quatenus est sensatum, non potest dici excellens intelligibile, cū quatenus tale, non moueat intellectum, substantiæ autem abstractæ, cum sint sine materia, sunt per se intelligibiles actu, & quantò sunt puriores actus, tantò sunt intelligibiliores, & magis motiuæ intellectus quòd si non videantur a nostro intellectu ita cognosci, vt sensata, non est quia sint minus motiuę, & minus intelligibiles, sed quia minus offeruntur nostro intellectui, quam sensata; offeruntur tamen, & ipsæ per phantasmata operationum suarum, & de ipsarum naturis cogitat noster intellectus licet infirmiter eas cognoscat, quia non mouent per proprias species, sed per species effectuum suorum, per hoc tamen non stat, quin secundum suam sint maximè intelligibiles, vt etiam asserit Aristoteles in principio secundi Metaphysicorum, proinde sunt excellens intelligibile. Sicuti lux solis est secundum suam naturam excellentissimū sensibile, & maximè motiuum potentiæ visiuæ, licet ea potentia cum addicta organo sit, tantam motionem non ferat. Nec propterea dico Aristotelem hic intelligere solas substantias abstractas, sed comparatiuè loquitur, & dicit, quòd postquam intellectus cognouit aliquod magis intelligibile, non prohibetur intelligere minus intelligibile.

Dubitant hic multi de potentia imaginatiua, quæ est virtus organica, operatur enim in certa quadam corporis parte, vt in cerebro, in quo requirit certam qualitatum temperiem, vt possit recipere phantasmata, tamen imaginatiua non læditur ab excellenti imaginabili, ergo Aristotelis argumentum non est idoneū ad inferendam separationem intellectus ab organo, quia eodem argumento ego probarem imaginatiuam non esse organicam, quoniam ab excellenti obiecto non læditur, sed cum sit organica, sequitur intellectum quoque posse esse organicum, licet a vehementi intelligibili non lædatur. Dubium hoc considerans quidā Philosophus, primò negauit imaginatiuam esse propriè organicam, & dixit eam solum cōmuniter, & impropriè organicam esse, quo fit, vt mirum non sit, si eiusmodi læsionem non patiatur, est enim potentia organica inquit ipse) quę non modo operatur in aliqua certa corporis parte, sed etiam per certas qualitates exit in actum secundum, quemadmodum nutritiua operatur per calorem, & oculus per diaphaneitatem recipit, imaginatiua igitur eatenus est organica, quatenus in vna certa corporis parte operatur, & eam requirit humidam, vt recipere species valeat, sed tamen non exit in operationem per aliquam corpoream qualitatem, componit enim ac diuidit, quæ operatio nulli innititur corporeæ qualitati. Aliter etiam respondet, concedit imaginatiuam esse organicam, & differre ab intellectu tum in hoc, tum etiam in læsione, quia ipsa læditur ab excellenti obiecto, sed læsio non est manifesta. Sed neutra responsio dubitationi satisfacere videtur; non prima, quia falsum est, quòd imaginatiua non sit verè organica, si in aliqua certa corporis parte operatur, hoc enim nihil aliud significat, quàm esse verè organicā, quia hoc posito necesse est eam inniti certę qualitatum temperiei ad operandum, quam cæteræ partes non habent, quia nisi hoc dicatur, nulla remanet ratio cur in hac potius parte operetur, quam in alijs, immò etiam ipse hoc videtur confiteri, dum dicit, imaginatiuam postulare partem corporis humidam proinde in cerebro operari; cum igitur negari non possit, eam esse verè organicam, dubitatio integra manet, cur ab excellenti obiecto non lædatur, cum hoc videatur esse proprium intellectus, nam si dicamus ipsum quoque non lędi, occasio dabitur dubitandi de intellectu, possumus enim credere, quòd intellectus quoque cum ab excellenti obiecto non lædatur, sic organicus saltem impropriè, & eo modo, quo imaginatiua, quod tamen minimè verum est, quia intellectus nulli est addictus certę corporis parti, in qua sola possit suam exercere operationē. Videtur etiam non rectè dici, quòd imaginatiua componat, & diuidat, quia si componere, & diuidere sumatur pro affirmare, & negare, hoc est proprium intellectus, vt Aristoteles in sequentibus docebit; nulla est igitur operatio imaginatiuæ, quæ non innitatur certæ corporis temperiei; ideo in omni sua operatione est verè organica. Posterior autem responsio, quòd dubium relinquat integrum, manifestū est, dicit enim imaginatiuam lædi ab excellenti obiecto, quare fatetur esse organicam, sed dicit læsionem non esse manifestam; attamen nō video, quomodo cognoscere potuerit imaginatiuam lædi, si nulli cognita vnquam fuit ea læsio Præterea potero dicere etiam intellectum lędi ab excellenti intelligibili, sed immanifestam

nifestam esse læsionem. Præterea multi sunt gradus læsionis, vt in sensibus apparet, ideò si imaginatiua lædi posset læsione immanifesta, necesse esset, vt maioris quoque læsionis capax esset, ita vt aliqua tandem daretur læsio manifesta; si enim hæc læsio non est manifesta, saltem maior, vel minor manifesta erit, quod si nulla datur manifesta, sequitur neminem posse pronuntiare, quòd imaginatiua lædatur. Vincentius Madius dixit imaginatiuam lædi ab obiectis, quia perturbatur à terrificis, vel iucundis. Quæ solutio multò minus est admittenda, primum quia aduersatur Aristoteli, qui in secundo de anima centesimo quinquagesimoquarto hanc differentiam ponit inter opinionem, & imaginationem, quòd dum opinamur aliquod terribile, aut iucundum statim compatimur, sed quando aliqua talia imaginamur, non compatimur, quia perinde est, ac si quis inspiciat picturam rerum terribilium, aut iucundarum, is enim non compatitur, neque læditur; huius autem differentiæ rationem assignat postea in centesimo quinquagesimoseptimo, dicens, quòd opinionem consequitur fides, Imaginationem verò nulla fides comitatur, multa enim imaginamur, quibus nullam fidem adhibemus, ideo non perturbamur; sed quando opinamur aliquod terribile esse nobis euenturum, tunc perturbamur. Ex his patet secundum Aristotelem non fieri læsionem imaginatiuæ ex imaginatione rei terribilis; immò si hæc est læsio ab obiecto, est potius in intellectiua parte, quia perturbatio illa est in opinione, non in imaginatione, opinionem enim posuit Aristoteles sub existimatione, qua significauit intellectum propriè sumptum. Sed reuera neque intellectus, neque imaginatiua dicitur eo modo lædi à terrificis, quo Aristoteles hic accepit læsionem ab obiecto excellente, hic enim loquitur de læsione peculiariter facta in eo, quod speciem recipit, læditur enim, quando patitur ab obiecto vehementer agente; ideo in sensu fit læsio, quia receptio fit in corpore non fit læsio in intellectu, quia receptio non fit in aliqua corporea parte; à se autem terrifica non fit læsio peculiaris in organo alicuius potentiæ, quæ eius potentiæ operationem impediat circa inferiora obiecta, sed fit affectio animi, quæ est vel lætitia, vel metus, vel horror lædens vniuersum corpus, vnde aliqui ex ingenti dolore mortui sunt, atque etiam ex vehementi lætitia, at læsio, de qua hic Aristoteles loquitur, longè diuersa est, loquitur enim de læsione solius partis recipientis speciem, quæ sit læsio operationis eueniens propter læsionem temperamenti illius partis, non propter inductionem doloris, vel lætitiæ in animum, à quibus perturbationibus animi non fit læsio imaginatiuæ, sed potius vniuersi corporis, quemadmodum dicebamus. Dicam ego quid hac in re excogitare potuerim, & primum quidem declarabo, qualem esse putem ipsam imaginatiuam, deinde ad difficultatis solutionem accedam. Credo imaginatiuam esse potentiam verè organicā, quia organum habet internum, nempe certā corporis partem, in qua recipiuntur phantasmata, quam puto esse mediam partem cerebri, videntur tamen hac in re difficultatem facere verba Aristotelis in contextu centesimotrigesimooctauo, secundi libri de anima, vbi dicens absente obiecto inesse imaginationem in ipso sensorio, videtur significare, quòd imaginatiua nullum habeat organum præter organa propria quinque sensuum. Sed verba illa Aristotelis non ita sunt intelligenda, vt dicat organum, in quo exerceatur operatio imaginatiuę, hęc enim in cerebro exercetur, sed cum imaginatio sit rerum sensibilium, significare vult, quòd imaginatiua imaginatur res tanquam ab ipsis sensibus sentiantur, qui enim pulchram aliquam domum imaginatur, imaginatur se oculis illam inspicere; sic etiam imaginamur nos ore gustare aliquem iucundum cibum, per hoc tamen non stat, quin in cerebro hęc imaginatio exerceatur. Sed quamuis imaginatiua sit organica, credo tamen eam ab excellenti obiecto non lędi, quia nullum puto vehemens imaginabile appellari posse eo modo, quo acceptum fuit ab Aristotele sensibile, & intelligibile vehemens: Nam inter sensibilia cuiuscunque sensus datur, aliquod quod maximè aliorum est sensibile, & maximè motiuum illius sensus; sic inter intelligibilia datur aliquod, quod secundum propriam naturam est maximè omnium intelligibile; sed inter imaginabilia non datur aliquid, quod sit maximè omnium imaginabile, quia imaginatio est tam entium, quàm non entium; nullum igitur entium est, quod dici possit maximè imaginabile, cum ęquè sit imaginabile non ens, ac ens ipsum. Non potest itaque imaginatiua lędi ab obiecto excellenter mouente, quia hoc non datur, nam valde terrificum, est quidem excellens vt terrificum, non est tamen excellens vt imaginabile, & vt motiuum imaginatiuę, sed potius in imaginatione est sine vlla eius lęsione, deinde si opinio, & fides cōsequatur, efficit per turbationem animi, quę lędit vniuersum corpus. Ipsa autem imaginatiua licet talis lęsionis capax nō sit, proindeq; per hoc ab intellectu non discrepet, alijs tamē modis etiam ab obiecto lędi potest, per quos distinguitur ab intellectu. Potest enim lędi ab actione obiecti, si nō intensiua, saltē extensiua, nempe ex lōga, ac diuturna operatione, quando enim contingit, vt contēplando fatigemur, non est intellectus, qui laboret, sed phantasia, quam actu operare necesse est,

eſt, dum intellectus operatur. Facta etiam aliqua læſione in cerebro ob aliquem morbum, læditur imaginatio ex proprij organi læſione, quod intellectui non euenit in nulla certa corporis parte operanti; ſed ſolum lædi poteſt eius operatio ex accidenti, vt ſuperius docuimus, ex læſione imaginatiuæ, ſine qua non poteſt intelligere, hæc enim per ſe, & primò dicitur lædi, cum proprium eius organum læditur. Hoc ſignificauit Ariſtoteles in Textu ſexageſimoſexto primi libri de anima dicens, intelligere, & ſpeculari marceſcit alio quodam interius corrupto, ipſum autem impaſſibile eſt; interius enim corrumpi dicit operationem imaginatiuæ, & per ſe vult ei contingere talem læſionem, per accidens verò operationi intellectus, quia hæc per ſe impatibilis eſt, cum proprio organo careat. Ex hic colligimus conuenientiam, & diſcrepantiam intellectus, & phantaſiæ quantum ad propoſitum attinet; conueniunt in hoc, quod neuter læditur à vehementi obiecto, ideſt valde intenſiuè mouente; differunt autem, quia hoc non eis competit ob eandem cauſam, competit enim imaginatiuæ ob defectum agentis, intellectui verò ob defectum organi recipientis; differunt præterea, quia intellectus habet excellens intelligibile, at phantaſia non habet excellens imaginabile; Præterea, intellectus non eſt organicus, phantaſia eſt verè organica, quo fit, vt operatio intellectus nullam per ſe læſionem recipiat, operatio autem imaginatiuæ varijs modis per ſe lædi poſſit ob proprij organi læſionem, vt diximus.

Hæc eſt mea ſententia de imaginatiua, nunc propoſitam difficultatem expendamus, quam ſoluere non erit difficile, ſupponit enim Ariſtotelem, facere talem conſequentiam. Non læditur ab excellenti obiecto, ergo non eſt virtus organica, quam tamen conſequentiam Ariſtoteles non facit, ſed potius conuerſam, non eſt virtus organica ergo non læditur ab excellenti obiecto, quare illa conſequentia non eſt Ariſtotelis, & negari poteſt, quia læſio potentiæ organicæ euenire poteſt multis modis, non tantum ab excellenti obiecto mouente intenſiuè; & imaginatiua, ſi hoc modo non læditur, alijs tamen modis lædi poteſt, ob læſionem organi, cum intellectus nullo modo ſit capax talis læſionis, quia organo caret. Cum igitur ea conſequentia non ſit Ariſtotelis, expendamus rationem ipſam Ariſtotelis, vt videamus nullum relinqui dubium de imaginatiua. Duas conſequentias fecit in Textu Ariſtoteles, vna fuit à ſigno, altera fuit à cauſa. Prior fuit, intellectus non læditur ab excellenti intelligibili, ſenſus læditur ab excellenti ſenſibili, ergo non ſimiliter ſunt inaffecti. Hanc ſi applicemus imaginatiuæ comparatæ cum ſenſu, nihil falſi colligemus, dicemus enim. Senſus læditur ab excellenti ſenſibili, imaginatiua non læditur ab excellenti imaginabili, ergo non eadem eſt vtriuſque inaffectio, hoc enim veriſſimum eſt, alio enim modo eſt inaffectus ſenſus, alio imaginatio. Si verò dicamus, imaginatiua, & intellectus non læduntur ab excellenti obiecto, ergo ſimilis eſt inaffectio vtriuſque, neganda eſt conſequentia, quia hac non vtitur Ariſtoteles, non enim ex ſimilitudine in eo quod eſt lædi, infert ſimilitudinem inaffectionis, ſed ex diſſimilitudine diſſimilitudinem, quemadmodum enim ex eo quòd homo ambulat, planta verò non ambulat, rectè colligimus tanquàm ex ſigno, quòd alia ſit hominis natura, alia plantæ, nec tamen propterea ex eo, quòd & homo, & equus ambulant, colligere licet eandem eſſe hominis, & equi naturam, quia ſi in hoc non differunt, in alijs diſtinguuntur, quibus alia eſſe iudicatur equi natura, alia hominis. Ita ex hac differentia quòd ab excellenti obiecto læditur ſenſus non intellectus, rectè colligit Ariſtoteles, non eodem modo vtrunque eſſe inaffectum, attamen ex eo quod phantaſia, & intellectus ſimiles ſunt in eo quod non læduntur ab excellenti obiecto, non licet inferre eos ſimiliter eſſe inaffectos. Si enim in hoc ſigno non differunt, in alijs differunt, quæ poſſunt ſignificare diuerſam eſſe vtriuſque inaffectionem, læditur enim alijs modis imaginatiua ratione organi, quibus non læditur intellectus. Altera conſequentia, qua Ariſtoteles idem per cauſam demonſtrauit, fuit hæc. Senſus eſt organicus, intellectus non eſt organicus, ergo non ſimiliter inaffecti, quandoquidem intellectus eſt ſimpliciter inaffectus, ſenſus verò non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, cum enim ſit addictus organo, ex neceſſitate eſt qualis, ergo non ſimpliciter inaffectus. Hanc conſequentiam ſi aptemus imaginatiuæ, nulla; continget difficultas, nam ſi dicamus imaginatiua eſt organica, ſenſus eſt organicus, ergo ſimiliter inaffecti, verum eſt quoad hanc vniuerſalem ſimilitudinem, quam ſolam reſpicit Ariſtoteles, quòd vterque eſt inaffectus ſecundum quid, & neuter ſimpliciter, remanent tamen particulares differentiæ, quæ hic non conſiderantur, quibus etiam ſenſus inter ſe diſcrepant, cum enim diuerſa ſint organa, diuerſæ etiam ſunt inaffectiones, licet omnes in hoc conueniant, quòd ſunt ſecundum quid. Si verò dicamus, imaginatiua eſt organica, intellectus non eſt organicus, ergo non ſimiliter ſunt inaffecti, adhuc optima conſequẽtia erit: nam intellectus eſt ſimpliciter inaffectus, imaginatiua verò non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, nullum igitur eſt dubium de imaginatiua. Quòd ſi quis putet, quòd eſſe potentiam organicam, & non eſſe organicam, afferatur

tur ab Aristotele non modo vt causa diuersae *ἀπάθειας* verum etiam vt causa laesionis ab excellenti obiecto, vel non laesionis, is animaduertere debet, nos non negare hanc esse illius causam, dicere tamen eum non esse integrum, & adaequatum effectum illius causae; effectus enim adaequatus non est sola laesio facta ab excellente obiecto, sed vniuersè omnis laesio potentiae, quae fit ob organi laesionem; quoniam enim potentia intellectiua organo caret, ideo omnis prorsus laesionis expers est, non eius natura, quae fit ab obiecto vehementer agente. Ex eo autem quòd potentiae sensitiuae sunt organicae, infertur, quòd capaces sunt laesionis ob organi laesionem non est tamen necessarium, vt omnium laesionum capaces sint, sed sat est, si aliquarum; imaginatiua enim est organica, ideo quamuis ab excellente obiecto non laedatur, (quia hoc nullum dari potest) tamen alijs modis laedi potest ob organi sui laesionem. Aristoteles autem hic alias laesiones non accepit, quia haec vna euidentissima erat, & maximè conferens ad ostendendam diuersam *ἀπάθειαν* sensus, & intellectus, ideo huius causa subiunxit esse organum, nos autem causam hanc ad laesionem vniuersè sumptam referamus, oportet, tanquam effectum adaequatum.

TEXTVS VIII.

Cum autem sic singula factus est, vt sciens dicitur qui secundum actum, hoc autem tum accidit, cum potest operari per seipsum, est quidem, & tunc potentia quodam modo, non tamen similiter, vt & erat, antequam addisceret, aut inueniret. Et ipse autem seipsum tunc potest intelligere.



ONTEXTVS hic continuatur cum ijs, quae in quinto contextu dicta sunt, ibi enim Aristoteles declarauit naturam intellectus nostri, & dixit, eam esse hanc vnam quod possibilis est, idque nos diximus de intellectu simpliciter, ac pro omni statu verum esse, siquidem solam eius essentiam respicit. Postea volens Aristoteles transire ad declarandum, quomodo fiat intelligere, necessarium esse cognouit, vt prius ad eius existentiam considerandam descenderet, & doceret duos eius diuersos status. Vnum, in quo nihil adhuc intellexit, videlicet in puero nuper nato; alterum in adulto, qui iam aliquos habitus acquisiuit, ideo ille dicitur intellectus possibilis, hic verò intellectus in habitu. Quoniam igitur Aristoteles in vltimis verbis quinti textus de primo statu loquens dixit, intellectum nihil actu esse ex entibus, priusquàm intelligat, nunc exponit alterum statum, in quo dicitur in habitu, & declarat quomodo se habeat intellectus ad intelligibilia, postquam acquisiuit habitus, hoc enim vtrobique statu declarato relinquitur, vt Aristoteles in sequentibus aggrediatur alterum theorema in primo textu propositum, videlicet quomodo fiat intelligere, quomodo à primo statu ad secundum ducatur. In hoc sensu verum est id, quod interpretes dicunt, Aristotelem agere velle de intellectu in habitu, prius enim declaranda fuit ipsa essentia intellectus, respectu intelligibilium, deinde distinguendi duo eius status, vnus ignorantiae, alter cognitionis, vt postea declararetur, quomodo ducatur de potentia ad actum, & de ignorantia ad cognitionem. Totus hic textus octauus diuidi potest in duas partes, totus enim continet vnicam propositionem, quae diuiditur in subiectum, & praedicatum. Subiectum est hoc. Intellectus in habitu, de quo Aristoteles haec duo praedicata enuntiat; Vnum est illud: *Et quidem & tunc potentia quodammodo, non tamen similiter &c.* Alterum verò est, *Et ipse autem seipsum tunc potest intelligere*, ideo duae hae praedicati partes erunt seorsum declarandae. Quòd ad subiectum attinet, non dicit Aristoteles, intellectus in habitu, sed cum proprijs conditionibus circumscribit, dum inquit: *Cum autem sic singula factus est, vt sciens dicitur, qui secundum actum, hoc autem tunc accidit, cum potest operari per seipsum*, quorum omnium verborum idem est sensus, ac si diceremus, cùm autem factus est in habitu. Vt autem omnia bene intelligantur, diuidemus totum hoc subiectum in tres particulas, & singulam declarabimus, deinde vtranque praedicati partem, demum verò post totius literae declarationem quaestionem examinabimus de speciebus intelligibilibus, quia sine hac non potest intelligi, quidnam sint hi habitus, à quibus nominatur intellectus in habitu. Prima igitur subiecti pars est illa: *Cum autem sic singula factus est.* Secunda est: *Vt sciens dicitur qui secundum actum.* Tertia, *Hoc autem accidit cum potest operari per seipsum.* Circa primam partem notandum est ex Aristotele in primo libro Physicorum, quòd hoc fieri hoc, dicitur duobus modis;

vel enim vt terminum, qui corrumpitur, vt cum dicimus aerem fieri aquam, vel vt subiectum remanens, vt cum dicimus aquam fieri calidam. Primus modus ad nos non pertinet, sed secundus, quo dicimus aliquid propria natura seruata fieri hoc, intellectus enim propriam naturam seruans illæsam, dicitur fieri res aliqua, quando eam actu intelligit. Hic autem modus adhuc duplex est, vel enim hoc fit hoc materialiter, siue realiter, vt materia prima fit equus realiter per receptionem formæ realis, sub qua seruatur integra ipsius materiæ natura, vel fit hoc spiritaliter, videlicet per receptionem formæ spiritalis, & hic modus conuenit intellectui. Recipiens enim intellectus formam equi non quidem realem, sed spiritalem dicitur fieri equus, cum tamen ipsa intellectus natura seruetur illæsa, est enim forma realis, quæ per intellectionem non amittit propriam realem naturam, licet dicatur fieri hoc, & illud spiritaliter. Hoc igitur modo dicit Aristoteles intellectum fieri singula idest, fieri hoc, & illud per receptionem speciei intelligibilis, dum enim intelligit fit res ipsa intellecta, idque dicit euenire per receptionem ab extra, vt in præcedentibus patuit, sed non quia contineat in se rationes ideales tanquam intelligibilia consubstantialia, vt Simplicius, & Platonici volunt, sic enim dicendum potius esset, quod est omnia, quàm quod fit, fieri enim significat de nouo, & per receptionem speciei extrinsecus, quia non dicitur fieri id, quod prius secundum suam naturam tale est. Dictio illa: *Singula*, dupliciter accipi potest, vel in sensu coniuncto pro omnia, vt sensus sit, quando factus est omnia, & acquisiuit omnes habitus, qui acquiri possunt, vel in sensu diuiso, videlicet quando acquisiuit aliquem habitum. Aliqui accipiunt sensum coniunctum, mihi tamen videtur accipiendus sensus diuisus, videlicet, quando intellectus acquisiuit aliquam cognitionem, quia quæ postea prædicantur ab Aristotele de intellectu in habitu, non solum ipsi conueniunt iam adepto omnes habitus, sed etiam adepto aliquos, aut etiam vnum. Hic igitur sensus accipiendus est, quia per hunc alter non excluditur, quando enim intellectus acquisiuit habitus, siue omnes, siue aliquos, potest contemplari quando vult eos habitus, quos acquisiuit. Est igitur accipiendus sensus diuisus, quia si hunc sumentes alterum quoque simul sumimus; quòd si sensum coniunctum sumeremus, excluderemus sensum diuisum, quod non rectè fieret, quia reuera est tota hæc propositio Aristotelis etiam de intellectu intelligente non res omnes, sed aliquam, idest aliquem tantum habitum habente, non omnes. Dictio illa, *Sic*, refertur ad ea, quæ sequuntur, videlicet, *Vt sciens dicitur qui secundum actum*, vt sensus verborum sit. Quando intellectus est factus singula eo modo, quo sciens dicitur, qui secundum actum. His autem verbis respicit Aristoteles ea, quæ dixit in Textu quinto secundi libri, vbi diuisit actum in primum, & secundum, & actum primum dixit esse vt scientiam, secundum verò vt speculari; qui enim habet actu scientiam, nec speculatur, habet actum primum solum, quando autem actu speculatur, tunc habet etiam actum secundum, qui est operatio ex habitu. Quoniam igitur Aristoteles sæpè vti solet hoc exemplo scientis, & speculationis, ad significandam differentiam primi, & secundi actus, ideo nunc volens circumscribere humanum intellectum, quando habet habitus, & ex eis non operatur, dicit: *Vt sciens dicitur qui secundum actum*, idest sicut dicitur sciens ille, qui habet actum primum, idest, scientiam, ad differentiam actus secundi, qui est operatio. Voluit autem adijcere: *Secundum actum*, ne intelligeremus scientem in potentia, nam in textu quinquagesimoquinto secundi libri dixit scientem dupliciter dici, puer enim nuper natus dicitur sciens potestate, quia tale animal est, quod potest scientiam adipisci; sed non actu eam habet; qui verò actu habet Grammaticam, dicitur actu sciens, de quo hic loquitur Aristoteles, ideo dicit: *Secundum actum*, ad differentiam illius, qui dicitur sciens, dum est in potentia ad acquisitionem habitus. Sed ad maiorem horum omnium declarationem subiungit etiam illa verba: *Hoc autem tunc accidit cum potest operari per seipsum*, quæ verba adhuc clarius circumscribunt intellectum in habitu, tunc enim dicitur intellectus esse in habitu, cum potest contemplari, quando vult, & tunc dicitur actu sciens, vt etiam dicebat Aristoteles secundo de anima, quinquagesimoquinto, ad differentiam pueri, qui est sciens potestate, puer enim cum nullum adhuc habeat habitum, non potest speculari, quando vult, & per seipsum; sed qui est sciens actu, potest speculari quando vult, quia habet in animo habitum scientiæ. Considerandum hic est, quid intelligat Aristoteles cum dicit, *Per se ipsum*, nam certum est, quòd hoc dicens vult aliqua excludere, quorum ministerio, & ope vtitur intellectus, quasi significans quòd antequam habitus, eget auxilio alicuius, postquam autem requisiuit habitus, non eget amplius eo auxilio, sed potest operari per seipsum. Consideremus igitur, quænam sint illa, quorum auxilio vtitur intellectus, vt cognoscamus, an ea omnia excludantur ab Aristotele, ab intellectu in habitu, an aliqua. Eget primo noster intellectus phantasia, quæ ipsi offerat obiecta, quare eget etiam sensibus exter-

nis, proinde & obiecto reali existente extra animam, intellectus enim non potest intelligere sine phantasia, in phantasia verò nihil esse potest, quod prius in sensu externo non fuerit, & in sensu externo nihil esse potest, nisi per actionem factam ab obiecto reali existente extra animam, his igitur omnibus eget intellectus. Eget præterea etiam intellectu agente, à quo nisi phantasmata illustrentur; non sunt motiua intellectus possibilis. Eget etiam doctore externo, à quo scientiam recipit per nuditum, vel per visum, & eget vsu, exercitio, & labore; non enim statim à phantasmatibus imprimuntur habitus scientiarum in intellectu, hoc etenim si esset, omnes homines æquè fierent scientes, sed exercitio, & assuetudine opus est, si sint imprimendi habitus. Cum his omnibus egeat noster intellectus, voluit ne Aristoteles omnia ab intellectu in habitu excludere, & significare, quòd per seipsum sine auxilio alicuius istorum operari valeat, an non omnia excludere voluit, sed aliqua? certum est non omnia excludi posse, non enim excluditur intellectus agens cum eius auxilio semper egeat intellectus noster materialis etiam, quando est in habitu. Similiter neque excluditur auxilium phantasiæ, quia nunquam exit intellectus in actum secundum sine phantasmatæ actu mouente, vt iusta dicet Aristoteles, phantasma autem non potest mouere intellectum possibilem nisi ab intellectu agente illustretur, & fiat actu intelligibile; est enim phantasma obiectum intellectus, quod debet ipsi præsens esse, si debeat intelligere, etiam quando ex habitu intelligit, quia si diceremus excludi phantasiam, non possemus aliquam afferre rationem, cur intellectus habens habitum, nunc potius incipiat operari, quàm postea, exclusà enim phantasia nihil remanet, à quo intellectus moueatur, aut excitetur ad operationem, habitus enim semper est ipsi præsens. Cur igitur habens habitum modo operatur, modo non operatur? Cum igitur neque intellectus agens, neque phantasia excludi possit, relinquitur, vt Aristoteles excludat omnia extrinseca, videlicet auxilium sensuum externorum, proinde præsentiam obiecti externi, & doctoris. Iam enim obiectum præsens habet in phantasia, à quo potest moueri. Similiter excluditur vsus, & exercitatio, & labor, laboramus enim, & exercemur in habituum acquisitione, sed quando iam contraximus habitus, tunc sine labore vllo, sine exercitio contemplamur, quando volumus quæ omnia postea in quæstione fusius declarabuntur. Cum autem dicat: *Per se ipsum*, cum tamen egeat phantasia, & intellectu agente, ratio colligi potest ex Aristotele in secundo de anima quinquagesimonono, & sexagesimo, vbi inter sensum, & intellectum hunc differentiam ponit, quòd intellectus, quando habet habitum, potest operari, quando vult, sensus verò licet à natura habeat quodammodo habitum, quia sine vllo exercitio statim sentit, & sine vllo labore, tamen non potest sentire, quando vult. Ratio autem differentiæ est, quia intellectus habet obiectum præsens, à quo debet moueri, phantasmata enim iam sunt in ipsa anima, & semper adsunt intellectui, & semper sunt illustrata lumine intellectus agentis, ideo cum intellectus sit veluti princeps, & dominus omnium, quæ in homine sunt, & habeat in ipso homine præsentia omnia illa, quæ ad eius operationem requiruntur, dicitur posse operari per seipsam, & quando vult, quia iam habet habitus acquisito reliqua vero ministrantia, quæ ad intellectionem sunt ei semper necessaria, iam habet semper ad eius libitum præsentia, quæ contemplari potest, quando vult. Sensus verò non potest sentire sine præsentia obiecti externi, hoc autem cum sit extra, non est semper ei præsens ad eius libitum, non est etiam ei semper præsens lumen colores illustrans, quare etiamsi præsentes sint colores, tamen in tenebris videri nequeunt: ideo sensus non habet arbitrium liberum sentiendi, quando vult, quia externis imperare non potest, vt adsint, ideo non dicitur per seipsum posse operari. At intellectus in habitu potest operari per seipsum, quia habet omnia præsentia, quibus eget, & ijs imperare potest. Circa illud verbum: *Potest*, notare debemus, quòd non habet eum sensum, quem videtur existimare Simplicius, videlicet intellectum in habitu esse in potentia ad operationem ad differentiam agentis, qui semper actu operatur. Nam si illud verbum significet potentiam ad operationem, nugatio erit in hac propositione Aristotelis, quia idem ponetur in subiecto, & in prædicato, dicet enim postea in prædicato: *Est quidem & tunc potentia quodammodo*, quæ verba nil aliud significant, quàm quòd est in potentia ad operationem, ergo si etiam verbum: *Potest*, eundem sensum habeat, propositio Aristotelis erit hæc, quando intellectus est in potentia ad operationem, tunc est in potentia ad operationem, quæ est nugatio manifesta. Ideo dicendum est, quòd verbum hoc non significat hic potentiam oppositam actui, quæ est potentia contradictionis ad operandum, & non operandum, sed solum significat vigorem quendam, & virtutem operandi sine externorum auxilio, qui vigor respicit alteram tantum partem contradictionis, est enim vigor operandi, nec dicitur respectu non operandi, quem sensum optimè referemus, si loco eius verbi: *Potest*, poneremus ver-

verbum, *Valet*, hoc autem modo nulla est nugatio in verbis, quia in prædicato sumitur potentia, quæ opponitur actui, & respicit vtrunque oppositum, at in subiecto accipitur potentia pro vigore proprio, & remotione indigentiæ externorum, vt dictum est. Hactenus Aristoteles in subiecto propositionis circumscripsit intellectum in habitu, deinde de hoc duo prædicata enuntiat, quorum alterum est: *Est quidem, & tunc potentia quodammodo &c.* cuius sententia est, quòd quando intellectus iam intellexit, & contraxit habitum, est tunc quoque in potentia quodammodo, non tamen eodem modo, quo erat in potentia priusquàm contraheret habitum. Multi sic intelligunt, intellectus priusquàm acquirat habitum, est in potentia ad actum primum, ad habitum ipsum, ad scientiam, sed postquam acquisiuit habitum primum, idest ipsum habitum scientiæ, tunc est in potentia ad secundum ad operationem, & sic alio modo est in potentia. Sed hæc expositio non est accipienda, & eius falsitas mox apparebit in quæstione, vbi ostendemus quidnam sint isti habitus intellectus, & quòd cum dicitur intellectus possibilis esse in potentia, & intellectus in habitu esse in potentia, intelligimus vtrobique potentiam ad eundem actum, ad operationem, sed non vnam ad habitum tanquam actum primum, & alteram ad operationem tanquam actum secundum; in quocunque enim statu sumptus intellectus dicatur in potentia, semper intelligimus ad operationem Potest hoc in præsentia sic ostendi. Habitus non acquiritur nisi post multiplicatam operationem, ergo intellectus possibilis non potest esse in potentia ad habitum, nisi prius sit in potentia ad operationem, tum tempore, tum natura. Nos igitur alio modo locum hunc exponentes, dicimus, quòd quando est in habitu, est in potentia propinqua ad operationem; antequam autem contraxerit habitum, est in potentia remotiore ad ipsam operationem. Hæc omnia nunc supponenda sunt, quia postea in quæstione demonstrabuntur. Videtur autem sensum hunc significasse Aristoteles in litera per eam duplicatam dictionem: *Similiter*, licet enim non sit bis in Latino codice, est tamen bis in Græco, & verba ita legenda essent: *Est quidem similiter, & tunc in potentia quodam modo sed non similiter, &c.* Nec debet difficultatem facere ista locutio, similiter, sed non similiter, cum illud certum sit omne simile, nisi sit prorsus idem, esse etiam aliqua ex parte dissimile; significat enim Aristoteles quod tam intellectus possibilis, quàm intellectus in habitu, dicitur similiter in potentia ad operationem, sed aliquo modo non similiter, quatenus prius est in potentia remota, postea verò habens habitum est in potentia proxima. Consideranda sunt illa verba: *Antequam addisceret, aut inueniret.* Acquisitio habituum in nobis dupliciter fit, vno modo per disciplinam, altero per inuentionem. & vterque modus est per sensus externos, sine quorum ministerio impossibile est intellectum acquirere habitus, quia necesse est, primam nostram cognitionem sumere originem à sensibus externis. Hanc igitur primam cognitionem quandoque acquirimus per aliquem doctorem, videlicet vel ipsum audiendo, vel eius scripta legendo, proinde duorum sensuum ministerio, auditus, & visus, aliter enim per doctorem externum disciplina acquiri non potest. Quandoque verò sine vllo doctore per solam propriam rerum particularium experientiam discimus scientiam aliquam, & tunc dicimur eam inuenisse, idquè fit non modo per duos nominatos sensus, sed etiam per alios omnes. Si quis enim sine vllo doctore per solam experientiam propriam, & studium, fieret medicus, diceretur medicam artem inuenisse, si verò audiendo doctorem, vel legendo Galenum, & alios scriptores medicus fieret, non diceretur medicam artem inuenisse, sed potius didicisse. Vterque cognitionis modus proprius est intellectus possibilis, & neuter conuenit intellectui in habitu, quia intellectus in habitu, vt superius declarauimus, excludit omnia hæc exteriora, cum his amplius non egeat; habet enim obiecta præsentia in phantasia, quæ potest contemplari, quando vult, neque eget disciplina, vel inuentione, quia iam didicit, & inuenit. Cum igitur Aristoteles, dicit: *Antequã disceret, aut inueniret*, perinde est, ac si diceret, dum erat possibilis seu antequam esset in habitu. Rectè autem vtitur Aristoteles disiunctione, quod dicit, *Aut inueniret*, quia non est necessarium, vt acquisitio habituum fiat semper vtroque modo simul, aliqui enim à doctore acquirunt habitus, & hic est frequentissimus modus; pauci verò eos proprio tantum ingenio adipiscuntur, quia pauci sunt ita perspicaci ingenio, vt per se scientias inuenire, & habitus sibi comparare valeant, hi tamen illis tanto præstantiores sunt, quantum distat Cęlum à terra. *Et ipse autem seipsum tunc potest intelligere.* Hic ponit Aristoteles alterum prędicatum, quod enuntiat de intellectu, in cuius declaratione Simplicius dicit, intellectum in habitu posse se intelligere, quia est in potentia ad supremam perfectionem acquirendam, quam adeptus intelligit se per essentiam, ideò reprehendit Alexandrum, qui & in primo, & in secundo suo libro de anima dixit intellectum intelligere se secundariò, & per accidens, non per se, & principaliter, quia impossibile est idem recipere se principaliter, & per se, nihil enim patitur a seipso, nec potest recipiens includere in se naturam primarij recepti. At Simplicius dicit hanc rationem valere

lere de intellectione intellectus progressi, hæc enim est passio, & receptio, sed non de intellectione intellectus perfecti, quæ non est passio, hic enim non potest se intelligere, immo se intelligit, per essentiam, quemadmodum etiam Deus, & intelligentiæ intelligunt se principaliter, & per se, quia non intelligunt patiendo, sed vana est Simplicij sententia, vt sæpè diximus, quia Aristoteles de hac intellectione, quæ est per essentiam, nihil hactenus dixit, quare hãc significare non potest, sed illam solam, quæ est passio, & receptio. Præterea, illud uerbum, *potest*, secundum Simplicium significat potentiam contradictionis, quæ opponitur actui, cũ dicat, quod est in potentia ad acquirendã summam perfectionem, proinde ad se intelligendum per essentiam, sed istud hic non vult Aristoteles, qui dicit: *Tunc potest*, & significat, ꝙ tunc quando est in habitu est aptus ad se intelligendum, idest, uim habet intelligendi se tũc, quando est in habitu, quod tamen Simplicius negat, qui vult intellectum tunc solum posse se intelligere, quando est perfectus, nec putat alio modo id fieri posse, quam per essentiam, quare eius expositio non est consona verbis Aristotelis, cogimur enim dicere, quod verbum *potest*, non significat potentiam contradictionis, sed vigorem operandi, sicut etiam in subiecto notauimus. Nos igitur locum hunc cum Alexandro interpretantes, dicamus, quod intellectus intelligit se, dũ intelligit alia, fit enim idem quod res ipsa intellecta, quare eam intelligendo, intelligit se, quia species intelligibilis est ipsemet intellectus, ut infra cum Aristotele declarabimus, sed cauendum est, ne hanc Alexandri sententiam in prauum sensum trahamus, & intelligamus, quod intellectus fiat idẽ penitus, quod res intellecta, & sicut eam intelligit, ita se intelligat; tunc enim sequeretur, quòd intellectus intelligeret se principaliter, & per se, non per accidẽs. Alia nanque intelligibilia intelligit per se, quia habent rationem obiecti primi, ergo etiam seipsum per se, si est idem prorsus, quod illa; id tamen non vult Alexander, cum postea clarè dicat, intellectum intelligere se secundariò, & per accidens. Est etiam secundum se falsus hic sensus, quia necessarium esset, intellectum, dum intelligit equum, simul seipsum intelligere, si est idem quod equus, id tamen falsum esse experimur, quia sæpè intellectus noster alias res cogitat sine ulla suiipsius cogitatione. Sequeretur etiã, quòd dum intellectus iudicat differentem esse equum ab asino, seipsum quoque a seipsó differentem iudicaret, quod est absurdum. Alia igitur est Alexandri mens, quam ut intelligamus, sciendum est, quod cum dicimus intellectum fieri ipsam rem intellectam, id intelligendum est spiritaliter, sed non realiter, nam realiter intellectus semper est substantia, & forma, neque fit unquam forma equi, uel asini, sed seruata hac sua entitate reali, acquirit nouam entitatem spiritalem, dũ intelligit alia. ipse enim habet locum materiæ subiectæ, species autem intelligibilis habet locum formæ. Ideo cum materia sumat nominationem a forma quam recipit, ipse quoque dicitur fieri illud, quod in eo recipitur, & dicitur equus, quando intelligit equum, spiritaliter tamen, nõ realiter, quia eius natura realis semper seruatur distincta ab equo, ut etiam in materia prima considerare possumus, nam recipiẽs formam equi, dicitur facta equus, tamen naturam propriam seruat ab equo distinctam. Necesse est igitur, ut intellectus ita seipsum intelligat, ut cognoscat se ut diuersum ab aliis rebus, quas recipit, idest ut cognoscat propriam naturam realem, non tantum illam entitatem spiritalem, quam acquirit, dum intelligit alia, hanc enim intelligere non est se intelligere, sed alia. Quare dicamus, quòd intellectus seipsum intelligit, quatenus supra suam operationem reflectitur, dum alia intelligit, cognoscit enim se intelligere, proinde cognoscit se habere naturã talem, quæ est apta fieri omnia, & quæ erat in potentia priusquam actu intelligeret. Vnde patet, quod nõ ita se intelligit, ut recipiat propriam speciem, nihil enim a seipso patitur, vt etiam Alexander dicebat, sed dum patitur ab aliis, intelligit se secundariò, quia non per speciem propriam, sed per alienam. Sic etiam sensus externi sentiũt substantiam per accidens, quia non per eius propriam speciem, sed per speciem sensibilis primarij, ideo substantia dicitur sensibilis per accidens, quia non mouet sensum per propriã speciem. Hoc igitur est, quod dicit Alexãder intellectum alia intelligendo, intelligere se, nõ enim vult, quod intellectio equi sit formaliter intellectio suiipsius, sed antecedenter, & causaliter, ut expresse dicit Alexander in primo libro de Anima, capite de intellectu in actu, inquit enim, intellectum præcedenter, & per se speciem intelligere, per accidens autem seipsum. Vnde illud quoque sumi potest, quod apud Alexandrum ipsa realis natura intellectus distinguitur a specie intelligibili, & non fit idẽ prorsus quod illa, sed ita fit illa, ut non remaneat ab illa diuersus. Hæc sententia est mirificè cõsona verbis Aristotelis, qui dicit, quòd intellectus, postquam est factus in habitu, tũc est aptus ad se intelligẽdum, quasi dicat, antequam contraheret habitus, non erat aptus ad sui intellectionem; significat ergo, quòd non intelligit se, nisi postquam alia intellexit, nam a se immediatè moueri non potest, sed prius oportet ut intelligat alia, deinde per aliorum intellectionem ueniat etiam in suiipsius cognitionem. Videtur autem hanc secundam prædicati partem adiecisse Aristoteles, ad significandos extremos terminos, ad quos usque ex-

tendun-

tenduntur uires humani intellectus; supra enim dixerat eum omnia intelligere, idest omnia preter ipsum, tanquam obiectum primū, nūc autem addit, eum aptum quoque esse ad sui ipsius cognitionem per cognitionem aliorum, quare ipse est sibi obiectum secūdarium, reliqua verò omnia sunt ei obiectum primarium. Notandum est hic, quòd cognoscere se, videtur esse communis conditio intellectus, & sensus, cum Aristoteles in textu centesimo trigesimosexto secundi libri, & aliis sequentibus ostendat, quòd sensus sentit se sentire, sed re uera magnum est discrimen inter sensum, & intellectum, non enim idem est cognoscere seipsum, & cognoscere se sentire, siquidem hoc non est cognoscere se, sed suam operationem tantum; sensus igitur apud Aristotelem non cognoscit se propriè loquendo, sed suam operationem; intellectus uerò propriè se cognoscit, licet secundariò, & per accidens, vt declarauimus. Ideo si propriè loqui velimus, hęc conditio non competit sensui, sed est propria intellectus, substantiæ autem abstractæ per essentiam cognoscunt se primariò, alia verò per cognitionem sui. Alexander autem in capite decimoseptimo secundi libri de Anima dicere videtur, quòd eo modo intellectus se cognoscit, quo sensus, tu verò animaduertas, quod ibi Alexander declarat, quomodo intellectus intelligat se, sed postquam talem modum declarauit, qui uidetur etiam sensui competere, affert aliam expositionem, quomodo intellectus se intelligat, quam etiam clarius legimus in primo libro in capite de intellectu in actu, & ille modus non conuenit sensui, nec ipse Alexander in huius secundi modi declaratione aliquid amplius de sensu dicit, quod seipsum cognoscat. Demum in hac parte notandum est, Aristotelem hactenus declarasse naturam intellectus nostri per relationem ad operationem, declarauit enim, quomodo se habeat intellectus respectu intelligibilium, & dixit, talē esse eius naturam, ut omnibus careat, & sit in potentia ad omnia recipienda. Deinde hoc non contentus, docere etiam uoluit, quomodo intellectus secundum existentiam suam, idest secundum uarios suos status ad eadem intelligibilia se habeat, hoc enim confert ad plenè cognoscendum, quomodo se habeat intellectus respectu intelligibilium, nā dixit, quod in primo statu, idest antequam aliquid intellexerit, nihil est actu, sed est in pura potentia ad omnia. Deinde ne crederemus, quod factus in habitu non sit amplius in potentia, docere voluit, quod etiam tunc est in potentia ad intelligibilia, uidelicet, quando habet habitum, & illum actu non speculatur, sed illa potentia est propinquior actui, quam fuerit ante acquisitionem habituum. Ex his dedit nobis Aristoteles intelligere illum alium statum, secundum quem dicitur intellectus in actu, uidelicet quando actu contemplatur, & actu habet speciem intelligibilem, hic enim ab intellectu in habitu non differt, nisi differentia accidentali, quia habens habitum modo ipsum actu contemplatur, modo non contemplatur, hoc enim in eius arbitrio constitutum est. Quoniā igitur plenè cognoscimus, qualis sit intellectus respectu intelligibilium tum secundum essentiam suam, tum secundum suos status, declarādum remanet Aristoteli, quomodo recipiat ipsa intelligibilia, & quomodo transeat de potentia intelligendi ad actum.



IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber de SPECIEBVS INTELLIGIBILIBVS.



Propositio dicendorum. Cap. I.



DE mente humana agens Arist. in 3. de Anima lib. frequenter specierum intelligibilium mentionem fecit; dixit enim ipsam esse locum specierum, ita tamen, ut non habeat eas actu in sua essentia, sed potestatem solum recipiendi, recipiat autem ipsas a phantasmatibus. Hoc quomodo se habeat, non ita clarum fuit, ut magnas interpretum controuersias, atque altercationes non excitauerit; non solum enim dubitarunt, quodnam harum specierum officium sit in intellectione, verum etiam an reuera dentur, imprimanturque in intellectu species ullæ: idque etiam aliqui protsus negare ausi sunt, & aliud aliquod excogitare, quod Aristoteles nomine specierum intelligere potuerit. Præterea verò cum hac disputatione alia non parum momenti, & explicatu dignissima coniuncta est, quidnam sint in intellectu illi, qui habitus vocari solent, vnde appellatur intellectus in habitu; quum nil aliud esse videatur, quam hæ species in mente humana impressæ atque ita fixę, vt non facilè amoueri queant. Nos igitur hac de re secundum principia philosophię Aristo. disputaturi, ante omnia Simplicij, & Platonicorum sententiam tanquam Aristoteli manifestè aduersantem reijcimus, & ab hac nostra disputatione penitus excludimus; quippe quũ nimis longa oratione opus esset ad Aristotelis de mente humana, eiusque operatione sententiam cum Platonis opinione conferendam: quum enim illi dicant animam rationalem habere in se rationes ideales in se naturaliter insitas, & consubstantiales, non ut extrinsecus impressas, proinde nihil a phantasmatibus recipere, sed solum excitari ad contemplandas in se rationes ideales, quæ tunc tanquam è tenebris in lucem prodeuntes incipiunt vocari habitus; huic sententiæ aduersatur apertè Aristoteles, dicens intellectum esse prorsus immistum, neque vllum intelligibilium habere actu in seipso, sed omnia potestate, proinde ea recipere ab obiectis externis. Hanc igitur Aristotelis sententiam veram esse statuentes; quũ eam in dubium, atque in disputationem reuocare nullum operæpretium fore videatur; de eius tantummodo intelligentia disputandũ, & aliorum hac in re altercationem expendendam in præsentia nobis proposuimus. Referemus igitur imprimis contrarias multorum sententias, & argumenta, quibus vtuntur, vt intelligatur, in quonam huiusce rei difficultas constituta sit; deinde nostram hac de re sententiam proferemus, tandemque illa, quæ nobis aduersari videbuntur, aliorum argumenta soluemus.

Duæ Latinorum contrariæ sententiæ, & earum declaratio. Cap. II.

QVum Aristoteles species rerum intelligibilium tanquam ad intellectionem necessarias manifestè posuerit, Latini omnes tum in earum concessione consenserunt, tum etiam in eo, quod species in re ab intellectione distinguantur, ita ut aliud sit species intelligibilis, aliud intellectio, quum præsertim etiã tempore secundum eos distinguantur, & detur

tur

tur species intelligibiles absque intellectione, vt postea declarabimus; sed quidnam sint species intelligibiles, & quem in intellectione locum habeant, dissenserunt; primum enim in duas penitus contrarias sectas diuisi sunt, alij namque species intelligibiles in intellectu imprimi asseruerunt; alij verò eas constanter negarunt, & solum extra intellectum species concesserunt, quas ob id species expressas nominarunt; utramque igitur sententiam prius declarabimus, postea utriusque argumenta referemus. Illi, qui priorem sententiam sequuntur, dicunt eas esse quiddam intellectui superadditum, & esse accidentia spiritalia a phantasmatibus in intellectu producta, quæ & præcedunt tempore intellectionem, & post eam seruantur in intellectu, vnde eas impressas appellarunt; secundum hos facile est ostendere cur intellectus vocetur in habitu, & quidnam sit hic habitus; quando enim impressas habet rerum intelligibilium species, quas contemplari potest quando vult, quum post intellectionem fixæ in intellectu maneant, tunc dicitur in habitu, quia nil aliud est habitus, quam species impressa, & ita fixa, vt deleri vix possit. Sed hi in modo discordes fuerunt, & adhuc in duas sectas diuisi sunt. Alij namque dixerunt has species respectu intellectus habere locum obiecti terminantis intellectionem, quia intellectus eas habens contemplatur quando vult. cuius sententiæ fuit Gregorius Ariminensis in 1. Sentent. distinct. 3. quæst. 1. & clarius in 2. distin. 7. quæst. 3. eandem sequutus videtur Scotus in 1. Sentent. distinct. 3. quæst 6. vbi longo sermone ostendere nititur dari species intelligibiles in intellectu ante intellectionem impressas, tanquam obiecta ipsius intellectus, ex quarum multiplicata intellectione firmior impressio fiat, ita vt appellentur habitus, quos intellectus potest contemplari quando vult; habet enim obiectum præsens, quum species in intellectu maneant post intellectionem: confutat etiam ibi Scotus opinionem Henrici, & aliorum negantium species impressas, & ponentium tantum expressas, vt ibi legere possumus. Alij verò dicunt, species impressas non habere obiecti locum, sed formæ tantum, & actus primi, quia per eas ita operatur intellectus, vt ignis per formam suam, quæ dicitur actus primus respectu operationis, quæ est actus secundus: sic igitur species intelligibilis impressa in intellectu est ratio formalis, qua intellectus operatur; non operatur autem, nisi a phãtasmate moueatur, ideo phantasma locum habet obiecti mouentis, species autem impressa non obiecti locum habet, sed formæ, & habitus reddentis intellectum propensum, & aptum ad operandum: hæc fuit D. Thomæ opinio, quę apud eum legitur, tum in contex. octaui libri 3. de Anima, tum clarius in 1. part. Sum. quæst. 85. artic. 2. eamque Scotus impugnat in dicto loco quæst. 7. sed opinionẽ D. Thomæ sequi videtur Zimara in Theoremate 82. vbi asserit speciem in intellectu impressam esse principium effectiuum intellectionis, hoc est, rationem formalem, qua intellectus, qui possibilis dicitur, est intellectionis productiuus. Nõ est autem ignorandum, non apparere per ea, quæ diximus, differentiam vllam inter D. Thomam, & Scotum; nam etiam dicendo speciẽ impressam habere locum obiecti, dicimus ipsam esse principium effectiuum, & motiuum, quia officium obiecti est mouere, & agere; ideo plures recentiores philosophi, dum hoc tantum dicentes, putant se D. Thomæ, & Scoti discrimen, ac dissidium tetigisse, meo quidem iudicio decipiuntur, quia nullum adhuc eorum discrimen apparet. Dico igitur discrimen utriusque sententiæ in hoc consistere, quod Scotus dicens speciem impressam loco obiecti negat intellectum phantasmate mouente tunc indigere, quia species ipsa impressa obiecti officio fungitur: D. Thomas verò, & Zimara dicunt, obiectum esse phãrasma, non speciem ipsam impressam, ideoque semper requiri phantasma mouens, & excitans ad intellectionem; intellectus enim habens impressam speciem tanquam habitum, a phantasmate excitatus statim intellectionẽ producit, quia species est ratio producendi intellectionem, nec produceret hanc intellectus, nisi speciem haberet; idcirco in altero quoque dissentiunt, quòd D. Thomas putat speciem impressam esse totam rationem producendi intellectionem, Scotus autem dicit, neq; intellectũ, neque speciem esse rationem totam intellectionis productiuam, sed vtrunque simul, adeo vt ex ambobus constituatur ratio adæquata intellectionis productiua; est enim tum ipsa species impressa, tum etiam ipsa intellectus natura; ideo in dicta quæst. 7. impugnat Scotus in hoc opinionem D. Thomæ, vt ibi legere possumus. Sed Caietanus in 1. par. Sum. quæst. 79. artic. 2. aliam D. Thomæ sententiam attribuit; inquit enim D. Thomam non dixisse species imprimi in intellectu, sed intellectum fieri res ipsas, & imbibere quodammodo totum obiectum: ideo uidetur Caietanus accedere ad opinionem ponentium species expressas, de qua postea dicemus, ideoque aliqui eam sequentes approbant hoc Caietani dictum. Attamen apud D. Thomam in memoratis locis eam sententiam legimus, quam nos prius exposuimus, & quam ei omnes attribuunt. Ioannes autem Gandauensis in 3. lib. de Anima, quæst. 11. & 17. tuetur quidem species impressas, tum præcedentes, tũ sequentes intellectionem, sed negat eas esse intellectionis effectiuum principium, & probare nititur eas esse principium receptiuum tantum, id est, ratio-

nem

nem recipiendi intellectionem, non quidem receptiuum præcipuum, hoc enim est intellectus, sed receptiuum præparatiuum, sicut in dictis locis legere possumus. Hæc sunt, quæ ab illis dicuntur, qui species imprimi asserunt; & eorum inter se controuersia ea est, quam nos breuiter retulimus. Contrariam verò sententiam, quòd nulla in intellectu species imprimatur, sed sola species expressa satis sit ad intellectionem producendam, sequutus est Hericus, quam Scotus confutat in dicta sua quæstione: & eam magno conatu defendit Ioannes Bacconius in Sentent. distinct. 6. quæst. 1. articu. 3. quam eandem tuentur his temporib. omnes ferè Philosophi recentiores; species autẽ expressæ apud hos sunt ipsa phantasmata, quando ab intellectu agente illustrata sunt actu intelligibilia, & actu motiua nostri intellectus, quemadmodum enim lumen Solis iunctum coloribus constituit eos in esse claro, & expresso, & actu motiuo ipsius uisus; ita phantasmata ab agente intellectu illustrata fiunt clara, & motiua intellectus, & ita dicuntur species expressæ, quæ ad intellectionem in intellectu producendam sufficiunt absq; vlla speciei impressione, quia nihil in intellectu imprimitur tanquam illi superadditum. Est autem etiam inter hos dissidium aliquod: nam Ioannes Bacconius dicit hanc speciem excitare intellectũ, deinde ipsum ita excitatum promere ex seipso intellectionem: quare apud eum intellectio formaliter est solum actio ipsius intellectus; quia ipse in promenda intellectione agit, non patitur, sed antecedenter est passio, quia excitatio præcessit, quæ est passio quædã intellectus a phantasmate. Sed recentiores quidam in reliquis Bacconij sententiam sequentes, id tantũ non receperunt intellectionẽ esse intellectus actionem tantũmodo; nam aduersus hoc sententiam Aristotel. adduxerunt, qui clarè dixit intelligere esse pati, & modum etiam passionis expressit, dicens intellectum fieri res ipsas, putauit ergo Aristoteles intellectionẽ esse passionem non modo antecedenter, sed formaliter, adeo vt sit simul actio, & passio; actio ratione iudicij, siquidem iudicare est agere; passio verò quatenus intellectus imbibit quodammodo totum obiectum, & in ipsum transformatur, nihil tamen recipiendo tanquam sibi superadditum; imbibere enim, & transformari est pati quoddam. Hi autem suam hanc sententiam declarantes dicunt neque intellectũ, dum intelligit, formam vllam in se recipere, neque perspicuum a coloribus informari, sed visum fieri rem uisam, & intellectum fieri rẽ intellectam, absq; vlla speciei receptione: quemadmodum enim quum columna ex dextra fit sinistra, id non prouenit ex aliqua nouæ formę receptione, quæ in columna fiat, sed ex solo respectu unius rei ad aliam, ita per solam præsentiam corporis luminosi, & respectum perspicui ad ipsum, fit ipsius perspicui illuminatio, quum nulla in eo species recipiatur, sic etiam in oculo non recipiuntur colorum species, neque fit visio per receptionem colorum, sed p præsentiam colorati corporis in perspicuo illuminato, & respectum oculi ad colorem præsentem: quo fit, vt mutetur uisus quodammodo in colorem, & hac ratione pati dicatur, non quòd speciem aliquam recipiat, non enim color per medium perspicuum ad oculum transit, sed vltra perspicuum apparet oculo, & inspicitur, quum nihil in oculo imprimatur: ita phantasmata, quando lumine intellectus agentis sunt illustrata, & constituta in esse claro, & expresso, apparent intellectui, & nihil in eo imprimũt, sed intellectus fit res illa, quam intelligit, & hæc dicitur intellectio: quam sententiam colligunt ex verbis Alexandri, tum in 1. tũ in 2. lib. de Anima in cap. de Visu, tum etiam in lib. de Sensu, & sensilibus.

Prioris sectæ argumenta ad probandum species impressas. Cap. III.

Contrarijs sententijs ita declaratis, vtriusque argumenta consideranda sunt. Illi quidem, qui tuentur species impressas, primũ ita argumentantur: Intellectio est unio intellectus cum intelligibili, ergo necesse est, ut intelligibile in intellectu spiritaliter imprimatur, nam quomodo erit vnio, si intelligibile maneat extra intellectum? Secundo. dantur habitus intellectuales distincti ab habitibus partis animæ sensibilis, ergo dantur species in intellectu impressæ, & post intellectionem seruatæ: consequentia clara est; quia isti habitus nõ possunt esse aliud, quam species ipsæ rerum intelligibilium manentes in intellectu post intellectionem, & ante intellectionem impressæ: assumptum quoq; manifestum est apud Arist. in 6. lib. de Moribus, vbi dicit intellectũ, scientiã, sapientiã, prudentiã, & artem esse habitus intellectuales, & esse actu in anima. in libro etiam categoriarum dicit hos habitus esse qualitates primæ speciei in ipsa anima inhærẽtes, & diu manentes, & ægrè separabiles: hoc etiã confirmatur per ea, quæ dicuntur ab Aristot. in contex. 8. lib. 3. de Anima; ibi enim inquit nos per tales habitus reddi aptos ad operandũ quando volumus; vult igitur eos esse in anima fixos, & post operationem permanentes, nam operatio labilis est, nec diu durat, quare si simul cũ ea desineret habitus, quomodo aptiores ad operandum essemus, quam prius? certè scientia rerum naturalium acquisita in animo Philosophi naturalis seruatur in eo etiam dum nihil contemplatur, & dum dormit, similiter seruatur ars medica in animo Medici etiã dormientis. In quanam igitur animæ parte seruari

uari has disciplinas dicendum est? seruatur vtique in parte cognoscente, atqui non in parte sensibili, quia hæc non recipit vniuersalia, hi autem omnes habitus sunt vniuersales, quare non possunt seruari in memoria, quæ est facultas animæ sensibilis, & sola particularia, quæ a sensibus recipit, seruare potest; restat igitur ut in intellectu seruentur, & ea ratione dicantur habitus, quatenus etiam post intellectionē, & diu quidem, in intellectu remanent. Tertio, rationi consentaneum est, actum primum præcedere actum secundum; at scientia est actus primus, & contemplatio est actus secundus, vt inquit Aristot. in initio 2. lib. de Anima, & in contex. 8. lib. 3. ergo habitus scientiæ debet præcedere intellectionem: & nisi hoc dicamus, sequetur intellectum semper habere potestatem æquè propinquam ad operationē, neque ostendere poterimus, quomodo nunc habeat potestatem propinquiorem, quā prius, quoniam potestas non potest esse facta propinquior, nisi aliquid in intellectu impressum, & illi superadditum remanserit: sed neque ostendere poterimus, quomodo intellectus in habitu sit aptus ad operandum quando vult, cur enim est aptior, quam ante acquisitionem habitus, si nullus remanet habitus, a quo aptior reddi possit? dantur ergo species impressæ, & post intellectionem seruatæ. Præterea confirmatur hæc sententia testimonio Aristot. in multis locis: nam in 2. contex. 3. lib. de Anima, dixit intellectum pati ab intelligibilibus, atqui nihil patitur sine receptione: ergo vult intellectum ab obiectis recipere species: deinde in contex. 3. clarè dixit intellectum esse susceptiuum speciei, at non potest speciem suscipere, nisi species in ipso imprimatur: postea in contextu 6. dixit intellectum esse locum formarum, at nulla esset cum loco similitudo, nisi species esset in intellectu, quum etiam locatum sit in loco, nam si species esset extra intellectum, quomodo intellectus diceretur locus specierū? Auerroes quoque eum locum interpretans inquit differre animam intellectiuam a loco propriè sumpto, quod locus recipit locatum, nec fit illud, anima verò recipit, ponit ergo Auerroes receptionem speciei in intellectu, & unionem intellectus cum specie intelligibili, in contex. etiam 37. & 38 dicit Aristoteles animam modo quodam fieri omnia, nam per sensum fit omnia sensilia, per intellectum verò fit omnia intelligibilia, non potest autem fieri res ipsę, qui si species rerum in se recipiat.

Argumenta posterioris sectæ ad probandum non dari species impressas. Cap. IV.

ALtera verò secta, quæ species imprimi negat, argumentatur præcipuè ex verbis Aristot. in contextu 5. lib. 3. de Anima, vbi dicit intellectum nihil esse actu eorum quæ sunt, antequam intelligat, atqui intelligere est operari, ergo negat ante operationem esse in intellectu aliquam speciem intelligibilem, quia posita specie impressa ante intellectionem, tunc intellectus esset factus aliquid antequam intelligeret: idem etiam legimus apud Aristotelem in contex. 14. eiusdem libri, vbi inquit intellectum, antequam intelligat, esse sicut tabellam, in qua nihil descriptum sit; non vult igitur Aristot. aliquam speciem in intellectu præcedere intellectioni. Secundo sic argumentantur: satis saluatur intellectio per solam speciem expressam, hoc est, per phantasma illustratum, & actu motiuum, ergo superuacaneum est ponere speciem a phantasmate in intellectu impressam, frustra enim fit per plura, quod per pauciora æquè fieri potest: antecedens patet; quoniam præsentia obiecti ad mouendum apti, potest sine alicuius auxilio producere intellectionem, si nihil impediat. Tertio vtuntur argumento tali: si concederentur species impressæ, & post intellectionem seruatæ, daretur memoria intellectiua: consequētia clara est, quia nullum est aliud memoriæ officium, quam species post cognitionem seruare, quare species post intellectionem in intellectu seruarentur, tanquam in memoria; consequens aduersatur Aristot. qui in libro de Memoria, & reminiscētia dicit memoriam esse per se primi sensitiui, per accidens verò esse intellectiui, nempe quatenus intellectus non intelligit sine phantasmate, nullam igitur memoriam concedit, nisi vnam, quæ est facultas animæ sentientis, & per se inseruit phantasiæ, quum idola rerum tantummodo particularium seruet, & sit phantasiæ tanquam apertus liber, per accidens verò, & per mediam phantasiam inseruit etiam intellectui, quatenus ille mouetur a phantasmate. Quarto aliqui ita argumentantur: forma non potest esse subiectum accidentium, intellectus autem forma est, & species sunt accidētia, ergo intellectus recipere species non pōt. Addunt iidem hoc aliud argumentum: substantia æterna non est capax accidentium mutabilium, intellectus est substantia æterna, species verò sunt accidentalia labilia, ergo intellectus recipere species non potest.

Error vtriusque sectæ, & quod necessarium sit, species in intellectu imprimi à phantasmatibus, contra posteriorem sectam. Cap. V.

EGo in hac difficultate neutri opinioni adhærendum puto, sed mediam quandam viam tenendam, per quam, ut mihi uidetur, omnia dubia, & argumenta facilè soluuntur: credo intellectionem fieri non posse sine impressione speciei intelligibilis in intellectu,

que

quæ sit quiddam diuersum, tum a phantasma te producente, tum a substantia intellectus recipiente; & in hoc puto posteriorem sectã fuisse deceptam, priorẽ verò rectè sensisse; sed hãc quoque in eo errasse, quòd posuit speciem hãc impressam præcedere intellectioni, & post intellectionem manere in intellectu; ego enim arbitror tamdiu seruari in intellectu speciem, quamdiu intellectus intelligit actu, quia puto speciem in intellectu receptam, & intellectionem reipsa idem esse, proinde errasse in hoc omnes, qui species impressas res distinctas ab intellectione posuerunt: ob id posterior secta in hoc bene sensit, quòd nihil in intellectu posuit præter intellectionẽ, in eo tamen malè, quod dixit nullam a phantasmate speciem in intellectu imprimi, & intellectum absque vllius formæ receptione intelligere: in eo quoque hi defecerunt, quòd in intellectu intellectionem ponentes negarunt speciem, proinde diuersum quiddam esse putarunt speciem ab intellectione, quod etiam apertè protulerunt, dum phantasma illustratum expressam speciem appellarunt: sic enim etiam subiecto distingui speciem, & intellectionem asseruerunt, scilicet vnam in phantasia esse, alteram verò in intellectu. Tria igitur a nobis demonstranda sunt. Primum aduersus posteriorem sectam, quòd non sufficiat phantasma sine specie impressa, sed necessarium sit imprimi in intellectu speciem a phantasmate. Secũdum verò aduersus priorem sectam, quod species impressa non prçcedat tempore intellectionẽ, neque post intellectionem seruetur. Tertium demum, cur intellectus dicatur in habitu, & quid sit ille habitus, qui post intellectionem in intellectu manens facit, vt intellectus possit contemplari quando vult, & ut dicatur respectu operationis habere potentiam propinquiorem, quam prius habuerit. Primum probatur efficaciter argumentis prioris sectæ, nempe illis, quæ solam impressionem demonstrant: nã illa, quæ ad probandum permanentiam adducta sunt, nihil roboris habere postea demonstrabimus. Primum quidem necesse est, sicut primo argumento ostendebatur, in intellectione coniunctionem fieri intellectus, cum intelligibili, hæc autem fieri non potest, nisi aliqd in intellectu recipiatur; hoc significauit Aristoteles, quando dixit intellectum fieri rem ipsam intellectam: at non potest fieri res intellecta, ita vt ab ea nominationem accipiat, nisi in se recipiat aliquid noui, quod antea non habebat; sic enim etiam prima materia non dicitur facta homo, nisi per receptionem formæ hominis. Illud verò, quod aliqui ad hoc dicunt, intellectum intelligentem nihil recipere, sed imbibere totum obiectum, & fieri illud mihi quidem non modo vanum esse videtur, sed etiam implicare contradictionem; nam si idem intellectus huius nihil intelligat, postea verò intelligat equum, & dicatur factus equus quæro an sit idẽ intellectus, & eadem res nunc, & prius, an duæ; si idem, ergo etiam ante intellectionem erat equus, quod neque aduersarij concederent; si verò non idem, necesse est, vt vel destructa sua priore entitate, sit facta alia entitas, vel ea manente alteram nouam entitatem receperit: si priorem suam entitatem amisit, ergo destructus est, quare intellectio erit destructio ipsius intellectus, nec licebit amplius dicere, humanus intellectus intelligit, sed potius dicendum erit, equus intelligit, quoniã tunc ita est factus equus, ut non sit amplius intellectus: si verò manente pristina sua entitate, alteram quoque entitatem acquisiuit, necesse est, vt aliquam formam receperit, non potest enim dici factus equus, nisi forma equi illi accesserit, vt eius substantiæ superaddita, sic enim rectè dicimus, factam esse vnionẽ intellectus cum re intelligibili, non enim dicitur vniri, & coniungi res vna cum semetipsa, sed plures esse oportet, ex quarum coniunctione vnum fieri dicatur: oportet igitur speciem in intellectu imprimi, & ita unum fieri tanquã ex materia, & forma, nam ipse in recipiendo tenet locum materiæ, vnde vocari solet intellectus materialis, species autem impressa tenet locum formæ, & quia nominatio fit a forma totum dicitur factum vnũ, & uocatur equus, non quidem materialis, sed spiritalis: hoc modo intelligendus est Aristoteles, quando dicit intellectum fieri singula, non enim quum videmus factum unum, debemus negare eius constitutionem ex parte materiali, & parte formali, perinde enim esset ac si quis videns hominem esse unum negaret ipsum ex materia, & forma cõstare. Sed id, quod eos decepit, fuit, quòd unio intellectus cum intelligibili, quum sit spiritalis, est maior, quam vnio materiæ cũ forma materiali, ideo partium cõiunctarum discrimen non conspexerũt: imo ueritate coacti ita loquuti sunt, vt inscij in nostram sententiam uenerint, negarunt enim intellectum recipere, sed dixerunt ipsum imbibere potius obiectum, & fieri illud, quare idem affirmant, & negant: negant enim intellectum recipere species, id tamen concedunt, dum dicũt imbibere, quia imbibere est recipere, & nil aliud est hæc imbibitio, quam magna unio, quum enim sit rerum spiritalium, est maior, quam vnio formę materialis cum materia: ideo hanc eorum appellationem non modo refutamus, sed maximè approbamus, quia receptio specierum in intellectu conuenientissimè uocatur imbibitio, nec potest conuenientius nominari. Præterea, alia ratione hoc comprobare possumus, qua manifestè causa erroris illorum declaratur: in omni actione & passione duas dari formas necesse est, unam producentem, al-

teram

teram productam in patiente; at phantasma est forma agens in intellectum, & intellectus a phantasmate patitur; ergo necesse est præter phantasma dari aliam formam ab ipso productam in intellectu: maior a nullo negāda esset, quoniam & ratione, & experientia cognoscitur esse verissima; scopus enim omnis agentis nullus alius est, quam introducere in patiēs formam sibi similem, nam ipsamet agentis forma non potest eadem numero migrare ab agente ad patiens; ergo nil aliud est agere, quā formam sibi similem producere in patiente: idque per inductionem manifestum est; ignis enim agit in lignum, non ut illi suammet formam numero eandem largiatur, quia hoc fieri nullo modo potest, sed ut in lignum introducat aliam formam similem, nempe aliam numero formam ignis, etenim sine huius introductione non fit actio, neque productio, non enim sufficit sola præsentia ignis agentis ad faciendam hanc productionem, quid enim producitur, si ignis agens nullam formam producit? ergo manifestum est idem in omni actione dicendum esse; est enim omnino necessariū, vt a quolibet in aliud agente forma aliqua in patiente producatur. quoniam igitur phantasma in phantasia est, nec potest recipi in intellectu, & est agens respectu intellectus, oportet formam aliquam ab eo in intellectu produci, quam iudicans intellectus intelligat quamobrem quum sit (vt aduersarij dicunt) in esse claro, & expresso, ita ut sufficiat ad agendum, necesse est, ut formam producat in intellectu, hoc enim est agere, & hoc negato phantasma ad agendum non sufficit, quia nō agit, nisi speciem producat. Sed videntur aduersarij hoc concedere, dum dicunt phantasma producere intellectionem in intellectu, etenim nil aliud est intellectio, quam species impressa, ut asserit apertissimè Arist. in contex. 15. 27. & 37. lib. 3. de Anima, dum inquit sciētiam, & scibile idē esse, non quidem scibile materiale, quod extra animam est, sed scibile spiritale, quod est in anima, hoc enim scibile, idem est ac scientia, quæ actu est: ut actualis cognitio equi est equus ipse spiritalis, discrimen est solum secundum rationem, hoc est, secundum diuersas considerationes; nam si referatur ad ipsum intellectum in quo est, & a quo iudicatur, dicitur intellectio; si verò ad obiectum externum, vocatur species, & imago illius, seu illud ipsum spiritaliter. Ob id horum sententia proculdubio ad veritatem propius accedit, & magis defendi potest, quam altera. nam videtur Ioan. Baeconius & alij, qui eius sententiam sequuti sunt, hoc solum respexisse, vt euerterent species ita impressas, vt intellectionē præcedant, & post intellectionē seruentur; at speciē impressā, quæ idem esse dicatur cū intellectione, certè (vt ego arbitror) nec Baconius, nec alij negarēt: quamobrē sūa hæc ad rectum sensum trahi facilè pōt. Hæc fuit Auerrois opinio, qui in Cōm. 5. lib. 3. de Anima, inquit intentiones intellectas habere duo subiecta, unum per quod sunt entia, & alterum per quod sunt veræ; subiectū enim p quod sunt entia, est intellectus in quo inhærent, subiectum autem per quod sunt veræ, est ipsum obiectū externum, veritas enim est æquatio conceptus cum re, cuius est conceptus, asserit ergo Auerroes species esse in intellectu tanquam in subiecto, nec re distingui ab intellectione, sed solum ratione, sicuti declarauimus. Hoc idem de speciebus sensilibus dicēdum est, nam color in oculo receptus, ac iudicatus, si ad realem colorem referatur, dicitur species coloris, seu color spiritalis, si verò ad oculum, dicitur cognitio coloris, & uisio, ita ut anima, dum iudicat, dicatur fieri color ille. Verum, quia aliqui ita negarunt species impressas, ut omnem eorum entitatem de medio tollere conati sint, & ostendere nullius formæ receptionē fieri, siue in sensu, siue in intellectu, sed cognitionem nil aliud esse, quam habitudinem, seu respectum quendam ad obiectum præsens, ideo operæpretium est sententiā hāc aliquantum cōsiderare, vt ostendamus speciē imprimi in sensu, & in intellectu, tanquā ens positiuum, & absolutum, & ueram speciē qualitatis non ut meram relationem, ut ipsi dicut. Imprimis illud nobis statuendum est, quod ipsi non negarent, eandem esse rationem, & speciei intelligibilis in intellectu, & speciei sensilis in sensu, ac luminis in perspicuo, horum enim omnium entitatem absolutam isti inficiantur, quod igitur de horum aliquo ostēdemus, id de alijs quoque ostensum intelligatur. Primum possumus argumentum de lumine sumere ex ijs, quæ alias fusius a nobis dicta sunt in libris de visu: lumen in perspicuo producit qualitatem materialē, nempe realē calorem, vt Arist. sæpè asserit in lib. 1. Meteor. & ut per se manifestum est, ergo lumen non est pura re atio, sed est accidens absolutū, consequentia clara est, quia mera relatio non potest efficere qualitatem realem, & multo minus talē agendi vim habere potest id, quod est purum nihil: nec dici potest calorem produci a luce, quæ est in Sole, non a lumine, quod est in pspicuo; etenim actio omnis fit per contactum, vt inquit Aristot. in 3. & 7. Physicor. lux autem quæ in Sole est, corpora hæc inferiora non tāgit. Confirmatur hoc ex oculi læsione, quæ fit ab inspexione excellentis lucis, læditur enim, ac destruitur tēperies oculi a magno lumine, vt ait Arist. in contex. 123. & 143. lib. 2. de Anima, & in 7. lib. 3. destructio autem temperaturæ oculi est alteratio realis, quæ a pura relatione fieri non potest; lumen igitur in perspicuo non est mera relatio, sed est accidens absolutū, & species quędam qualitatis. Possumus etiam

a phan-

a phantasmate sumere contra hos argumentum validissimum: phantasma in phantasia nō est purum nihil, neque mera relatio ad obiectū præsens, sed est ens absolutum: ergo etiā species obiecti in sensu, & in intellectu est ens absolutum: consequentia clara est, quia horum omniū eadem est conditio; ab obiecto enim externo mouetur sensus, a sensu phantasia, & a phātasia intellectus; quare si species in sensu nulla recipitur, sed est mera relatio, nō potest in phantasia produci phantasma, quod sit maioris entitatis: antecedens autē probatur multifariam: primo, quia vt etiam aduersarij confitentur, phantasma mouet intellectū, ergo est aliquid absolutum, quia mera relatio non est apta ad mouendum; præterea illuminatur ab intellectu agente, ergo est ens positiuum, & absolutum. præterea phantasma inhæret actu in phantasia, etiam non præsente obiecto externo, imo etiam destructo obiecto, & nulla etiam existente specie in sensu externo, ergo non est mera relatio ad obiectum, siquidē destruitur relatio per ablationem termini, si verò aduersarij ad partem memoratricem confugiant, dicentes memoriam seruare imagines obiectorum, & has esse præsentes phantasiæ, & prædictam relationem facere, incidunt in Scyllam dum volunt vitare Charybdin; nam eadem difficultas manet de imagine in memoria, quæ eiusdem est conditionis, ac reliqua omnia prædicta: nam secundum eos etiā imago illa deberet esse mera relatio ad obiectum præsens, quum hæc quoque sit eiusdem conditionis, ac reliqua prędicta; hoc tamen dici nō potest, quum nullum adsit obiectum reale, qa memoria est præteritorum: igitur & idolum in memoria, & phantasma in phantasia, & species sensilis in organo sensus, & species intelligibilis in intellectu sunt entia positiua, & absoluta. Confirmant hanc sententiam verba Aristot. in multis locis, nam in contex. 121. & 138 libri secundi de Anima, inquit sensum recipere formas sine materia, meram autem relationem ad obiectum præsens non uocaret formam, igitur indicat recipi aliquid positiuū, neque dicere possunt obiectum reale, ut realē colorem, ibi ab Aristot. vocari formam; nā color ille est forma in materia, Aristot. autem dicit recipi formam sine materia, præterea in 3. lib. dixit intellectum esse immistum, ut possit species recipere, dixit esse locum formarum; & formam formarum, & sensum dixit esse formam formarum sensilium, quæ omnia nostrę opinioni attestantur, vt considerantibus manifestum est. Auerroes quoque absq; dubio hoc sensit, quum in Commentario 5. libri 3. dixerit intellectum speculatiuum constare ex tribus, ex possibili, & agente, & phantasmatibus, seu ex speciebus intellectis, quæ tenent locum formæ, & sunt producta a phantasmatibus, ergo non putauit species esse meram relationem, quia relatio non facit compositionem, nec rectè uocatur forma: in Commentario etiam trigesimo eiusdem libri Auerroes dicit species intellectas habere subiectum aliud a subiecto phantasmatum, quare vult eas recipi in intellectu, quum phantasmata recipiantur in phantasia, non igitur putauit intellectionem esse solam præsentiam phantasmatis extra intellectum, sed esse speciem a phantasmate productam in intellectu. Videtur autem causa erroris istorum fuisse, quod non cognouerunt entitatē accidentis spiritalis, quare id omne quod materiale non sit, putarunt esse nihil: qua de re diffusius scripsimus in libris de Visu. Quod autem hi nituntur in suam sententiam trahere Alexandrum de visu loquentem, & in primo, & in secundo eius lib. de Anima, id meo quidem iudicio vanum est; trahi nanque verba Alexandri ad uerum sensum facilè possunt, quoniam Alexander nil aliud respexit, nisi ut ostenderet obiecta non agere in organa sensuum, præsertim colorem in oculum, actione reali, & vera alteratione, qua realis qualitas producatur; quare quando negat formam in intellectu, aut in sensu recipi, negat solum formā realem, non negat spiritalem, vt ex eius verbis manifestè colligimus: nam argumentum sumit ex eo, quod formæ non recipiuntur, nisi p verum motum in tempore factum, visio autē fit subito: non igitur aliam formam excludit, & recipi negat, quam formam materialem: exemplum autem columnę, quo Alexander vtitur, sano modo intelligendum est; nō enim in omnibus ea comparatio consistit, sed in eo solum, quod columna fit dextra absque ullius materialis formæ receptione, siquidem nulla alia forma considerari potest, quæ in columna recipiatur, nisi forma materialis, in hoc igitur est similis instrumento uisus, in quo fit visio sine alicuius materialis formæ receptione; at si spiritalem formam consideremus, & nomine formæ comprehendamus, non est amplius similitudo, in oculo enim recipitur forma spiritalis, in columna minimè, quod patet, si huic exemplo aptemus modum loquendi Aristot. de sensu, ac de intellectu; is enim colūnæ, quæ dextra fiat, minimè conuenit, inquit Aristot. sensum recipere formas sine materia, inquit intellectum pati, & recipere formas, & esse locum formarum; at columna, quando fit dextra, non dicitur pati, neque formam aliquā recipere; quare horum discrimen magnum, & manifestum est. Posset autem aliquis pro his nobis obijcere verba Arist. in contex. 69. lib. 2. de Anima, vbi dicit lumen esse præsentiam corporis lucidi in perspicuo: sed hæc nobis non obsunt, quoniam propositio illa Arist. nō est intelligenda formaliter, sed causaliter, non enim dicit, nil aliud esse lumen, quàm præsen-

tiam lucidi, sed dicit lumen produci in perspicuo a præsentia lucidi, idque manifestum est legentibus omnia Aristotelis verba in eo loco, & hoc idem de Alexandro dicimus; qui & in 1. & in 2. suo libro de Anima, de visu loquens inquit, lumen esse præsentiam lucidi, sed hoc ipsemet declarãs, inquit lumen produci in perspicuo a lucido tanquam a causa. Hoc idem apud Auicenam legere possumus in libro suo, qui vocatur Compendium de anima: ibi enim dicit præsentiam lucidi in perspicuo esse causam luminis, non dicit esse lumen ipsum; notare etiam apud Auicennam in eo libro possumus in cap. 6 & 8. ipsum existimasse species in sensu, & in intellectu imprimi ab obiectis tanquam a causis producentibus, & esse entia absoluta, non solum relationes, vt illi existimarunt.

Quòd species impressæ, nec praecedere intellectionem possint, nec post eam seruari contra priorem sectam. Cap. VII

SEquitur secundum caput demonstrandũ, quod species impressæ, nec præcedere intellectionem tempore, nec post eam seruari possint; qua in re priorem sectam deceptam fuisse arbitror. Ad hoc demonstrandum nullum est efficacius argumentum illo, quod à D. Thoma refertur, tanquam argumentum Auicennæ in prima par. Sum. quæst. 79. artic. sexto. Auicenna enim hoc, quod verissimum est, cognouit, non posse in intellectu esse impressam speciem sine intellectione, ideo hoc argumento vius est. Si species ad modum habitus imprimeretur in intellectu, intellectus necessario eam semper intelligeret: consequens manifestè falsum est: consequentia autem probatur, quia species non potest imprimi in intellectu, nisi abiuncta a materia, & nudata conditionibus materialibus; at secundum Aristotelem in contextu 15. & 16. libro tertio de Anima, omne abiunctum a materia est actu intelligibile, imo est actu intellectum, imo est idem, quod intellectio, & quod intellectus ipse; ergo species in intellectu impressa intellectio ipsa est, idque asserit expresse Aristot. in contex. 15 20. 17 & 37. lib. 3. de Anima, igitur ponere in intellectu speciem sine intellectione, est pugnantia dicere, & implicare contradictionem, quia tantum abest, ut species in intellectu esse possit sine intellectione, ut potius sit ipsamet intellectio. Neque dicere aliquis potest, requiri semper phantasma, proinde speciem impressam non sufficere ad intellectionem promendam sine actione phantasmatis, etenim actio phantasmatis non alia ratione ad intellectionem confert, quam imprimendo speciem que est intellectio ipsa, quamobrem dum ponitur iam impressa species, non est amplius opus phantasmate: idque adhuc manifestius est secundum eos, qui dicunt speciem impressam habere locum obiecti, seu principij productiui intellectionis, quæ deterrima omnium sententia est; tum quia necessarium omnino esset vt intellectus semper intelligeret, quum ipse sit semper aptus ad intelligendum, & haberet obiectum actiuũ semper præsens, nempe speciem impressam potentem semper producere intellectionem; tum etiam quia forma ab agẽte producta in patiente non potest habere locum agentis, nulla enim forma agit in suã materiam in qua est, sed habet potius locum effecti, quam efficientis, vt forma ignis in ligno genita, non habet locum efficiẽtis respectu illiusmet materiæ, sed solum formæ effectæ. Quanquam etiam opinio dicentium speciem impressam habere locum formæ, ipsa quoque est absona rationi, nam acquisita forma, cessat omnis motus, & omnis actio agẽtis, quare, ut modo dicebamus, siue species impressa efficientis locum habeat, siue formæ, nullũ est opus phantasmate mouente post impressam speciem. sed necessarium est præsente specie in intellectu intellectum actu intelligere. Ad huius autẽ veritatis confirmationem, notandum est artificium naturæ in facultatibus animæ sentiẽtis: quum enim oportuerit duas in hac animæ parte inesse vires, vnam cognoscendi, alteram retinendi, ac conseruandi imagines rerum, natura non tribuit eidem facultati, neque eidem organo vtramque uim simul, sed voluit memoriã, quę conseruatiua est, non esse cognoscitiuam, & imaginatiuam, quę est cognoscitiua, nõ esse conseruatiuam; propterea quod necessarium omnino est vt facultas cognoscitiua cognoscat actu illa, quæ actu recepta habet, quare si phantasia, quæ cognoscitiua est, conseruaret etiam phantasmata recepta, & memoria, quæ est cõseruatiua, cognosceret etiã imagines in ea seruatas, cognosceret multa simul eodem momento, quod penitus impossibile est; quoniam contemplari, vel imaginari eodem tempore plura ita est impossibile, vt est impossibile materiam simul habere plures formas specificas. Quemadmodũ igitur phantasia, quum sit cognoscitiua, nõ potuit esse conseruatiua, & memoria, quum sit conseruatiua, non potuit esse cognoscitiua; ita intellectus, quum sit cognoscitiuus, non põt esse conseruatiuus specierũ, ideo nunquam plura simul intelligit, sed semper vnum, proinde nõ potest esse in eo impressa species sine intellectione. Hoc idem ostenditur argumentis posterioris sectæ antea relatis, illis tamen exceptis, quę impressionem tollunt, hæc.n. postea ostendemus nihil habere efficacitatis. Sed quia illa omnia postea in argumentorum solutione considerabimus, & singulorũ uim expendemus, nunc satis sit vnum tantũ considerare, quod nõ parui momẽti est.

si bene

si bene intelligatur; erat autem tale: Si species in intellectu post intellectionem seruarentur, daretur memoria intellectiua. Considerantes argumentum hoc D. Thomas, & Scotus in locis prędictis, totum concedunt, proinde negāt consequentis falsitatem: ad Aristot. autem in libro de memoria, & reminiscentia statuentē vnam tantum memoriam, quæ est facultas animæ sensibilis, respondent duplicem esse memoriam, vnam, quæ est conseruatrix imaginū rerum præteritarum quatenus præteritæ sunt de qua ibi Aristot. loquitur tanquam pertinentē ad partem animæ sensibilem: alteram verò quæ est solum conseruatrix specierum repræsentantium obiecta secundū se absque temporis præteriti consideratione, eaque est memoria intellectiua, quam Aristot. nō negaret, etsi in eo libro eam non consideret, fatentur igitur dari memoriam intellectiuam distinctam ab altera memoria, quæ ad sentientem animā pertinet. Sed hoc dicentes non soluunt argumentum, neque tuentur Arist. qui in cap. primo eius libri asserit se loqui de memoria, prout inseruiente, tam intellectui, quàm sensui, proinde vniuersè de memoria loquitur, vnam tamen tantummodo ponit, quam dicit inseruire primo imaginatiuæ, secundario autem, & per accidens etiam intellectui; putat enim solum phantasma remanere fixum in parte memoratiua post imaginationem, speciem verò intelligibilem non manere in intellectu fixam post intellectionem, dici tamen illius memoriam conseruari, quatenus phantasma, a quo produci potest, seruatur impressum in parte memoratiua, quod phantasia potest iterum imaginari, & iterum producere speciē eius in intellectu; hoc modo, non alio, censuit Aristoteles remanere in animo scientias, ac disciplinas omnes, sicut postea, quum de habitibus agemus, declarabimus. Præterea, ostendo nullum esse harum duarum memoriarum discrimen, quod ipsi fingunt: nam quando dicunt, memoriam sensitiuam esse rei præteritę quatenus ēst præterita, uel intelligunt esse necessariam conditionem recordationis, vt simul cum ipsa re etiam determinati temporis recordemur, atque imaginem cum hac conditione in memoria conseruemus, uel dicunt non esse quidem necessarium, vt imago rei p̄teritæ cum determinato tempore conseruetur, sed ut ea sit conditio obiecti tantum recordabilis, non ipsius recordationis, prius quidem dici nullo modo potest, quia falsum est, etenim multa particularia recordamur, quorum certum ac determinatum tempus non recordamur; hæc igitur non est memoriæ necessaria conditio, neque hoc intellexit Aristotel. quando dixit memoriam esse præteritorum, sed significant alterum posteriorem sensum, nempe, ꝙ tempus præteritum sit quidem conditio obiecti memorabilis, sed non ipsius recordationis, seu memoriæ, etenim fieri recordatio potest absque vlla præteriti temporis consideratione, quod quidem hoc argumento probare possumus sumpto ex Arist. in eodem lib. nam ibi inquit sensum esse præsentium, memoriam verò præteritorum, vult igitur eandē esse rationem memoriæ ad præteritum, quæ est sensus ad præsens, atqui sensus non apprehendit tempus præsens, imo sentire etiam rē præsentem possumus absque ulla præsentis tē poris consideratione, ergo vult Arist. etiam p̄terita posse memorari sine vlla consideratione præteriti, hoc igitur si dicant, ut dicere omnino coguntur, non distinguunt, ut putant, unā memoriam ab altera, nam intellectus, ut alio in loco demonstrabimus, potest etiam singularia intelligere, ergo etiam præterita, imo etiā ut pręterita, igitur tunc saltem, quando intellectus conseruat speciem rei singularis præteritæ, non distinguetur memoria intellectiua a sensitiua, quoniam etiam intellectiua erit rei præteritæ eodem prorsus modo, quo memoria sensitiua est præteritorum. Hæc igitur est Arist. sententia, facultas imaginatiua, & memoria accepta, ut imaginum conseruatrix, sunt facultates eiusdem partis animæ, nempe sensibilis, & utraque est organica, & organum unius est propinquum organo alterius, nam organū phantasiæ est medius uētriculus cerebri, memoriæ uerò postremus, phantasia quidē, ut antea dicebamus, cognoscitiua est, at non specierum conseruatrix, memoria uerò est conseruatrix, sed non cognoscitiua, ideo non potuit idē organum utrique facultati, & tum cognitioni tum conseruationi inseruire, sed duo distincta esse debuerunt, propinqua tamen, ut diximus, quum præsertim cognitio humidius organū requirat, conseruatio uerò siccius, atque ēt frigidius, quia sic tenacius est: quod ēt Gal. asserit licet alio modo facultates animæ in cerebri partes distribuat; medium enim uentriculum ascribit parti rationali, quam nos cum Arist. organicā esse negamus, sed de hoc in præsentia disputandum non est. A phantasia igitur imaginante imprimuntur imagines in memoria, & ibi seruantur, ideoq; propter propinquitatem phantasia dicitur habere propinquam memoriam, tanquam librum apertū, in quo multa sunt scripta, quæ legere potest, quod si utrūque simul organum accipiamus, vt unum, tūc dicimus illud habere uim, & imaginandi phātasmata, & retiuendi, ac conseruandi ipsorum imagines, quo fit, ur in intellectus quoq; hac rōne dicatur habere phantasiam tanquam apertum librum, in quo multa legere suo arbitratu potest, quum enim ibi sint fixa phantasmata illarum rerum quarum species intellectus prius intellexit, potest ab eisdem phantasmatib. iterum pati, & easdem species recipere, dū enim phanta-

phantasia renouat eiusdem phantasmatis imaginationem, intellectus quoque eiusdem rei intellectionem renouat,qua fit in ipso noua eiusdem conceptus impressio a phantasmate; hac igitur vna ratione, vna & eadem memoria sensitiua apud Aristot.per se, & primo inseruit animæ sensibili,secundario autem rationali; quare dum propriè memoria sumitur pro facultate recipiendi rerum imagines, quæ in ea fixæ absque cognitione seruentur,nulla datur memoria intellectiua; proinde D. Thomæ, & Scoti sententia de duplici memoria sic accepta aliena est ab Aristotele, & eam quoque negare cogitur Ioannes Bacconius, dum species impressas negat. In alio tamen sensu memoriam intellectiuam a sensitiua distinctam, etiam secundum Aristotelem tueri possumus quem mox,quum de habitibus loquemur,declarabimus. Confirmatur præterea nostra hęc opinio auctoritate Auerrois, qui absque dubio huius sententiæ fuit; asserit enim species in intellectu imprimi, sicut antea considerauimus, & vt passim apud eum legere possumus in libris de Anima,at non putauit eas manere fixas in intellectu post intellectionē tanquam habitus: nam in Commen.30.lib.3.hęc apud eum verba leguntur; *Formæ sunt duobus modis, sunt enim formæ rerum, tum extra animam, tum in intellectu; sed in intellectu sunt veluti res velocis transmutationis, & non fixæ, extra animam verò existunt in materia sensili tanquam habitus in habente habitum, & res fixa in re patiente.* Itaque cognouit Auerroes formas intelligibiles ita esse in intellectu, vt sunt res sensiles in organo sensus,nimirum præsente solum obiecto; tandiu enim inest species coloris in oculo, quamdiu præsens est realis color, ab hoc enim pendet in fieri,& in conseruari: sic tamdiu est in intellectu species intelligibilis,quamdiu est in phātasia phantasma actu, & cessante phantasmate cessat intellectio,& species intelligibilis euanescit,quoniam a phantasmate pendet in esse, & in conseruari; quo fit vt intellectio formaliter sit præsentia speciei in intellectu, causaliter verò sit præsentia phantasmatis actu in phātasia. Hanc eandem sententiam de speciebus impressis, sed post intellectionem non seruatis, tribuunt Auicennæ D. Thomas,& Scotus in memoratis locis; licet, vt ibi Scotus ait, satis obscurè ex Auicennæ verbis colligatur: sed cuiuscunque sit, vera est, vt argumenta a nobis adducta demonstrant,quæ quam debiliter à Gandauense soluātur in quæst. 16. libro tertio de Anima, quisque apud eum legere, & considerare potest; non est enim operæpretium, vt omnia, quæ ab alijs dicuntur, in medium afferamus.

Confirmatio eiusdem sententiæ testimonio Aristotelis, & reiectio interpretationis Scoti, & collectio erroris omnium aliorum. Cap. VII.

Sententia hęc ab Aristot.manifestè ponitur in contex.30. lib. 3. de Anima, dum dicit animam nūquam intelligere sine phantasmate; & in 39. eiusdem libri, dum inquit necessarium esse,vt intelligens speculetur phantasma aliquod, putauit enim nunquam fieri posse intellectionem sine actione phantasmatis,proinde non seruari speciem in intellectu. quā possit intellectus intelligere sine phantasmate agente. Sed Scotus, qui existimauit species in intellectu impressas habere locum obiecti mouentis,verba illa Aristot. considerans,& suam sententiam tueri volēs,inquit conuersionem intellectus ad phantasmata posse duas ob causas dici necessariam, vnam ante acquisitionē habituum, alterā verò post, antequam enim habeat habitus,necesse est,vt ad phantasmata conuertatur,si debeat intelligere, sicut omne passiuum conuertitur ad suum proprium actiuum,postquam autem acquisiuit habitus, nō eget amplius phantasmatibus vt motiuis, est tamen necessarium,vt dum ipse intelligit,phātasia quoque imaginetur,propterea,quòd tanta est propinquitas,& coniunctio harum facultatum,vt vna operante alteram quoque operari necesse sit, licet quandoque neutra alteri inseruiat. Est igitur necessarium intellectioni phantasma, non tamen semper vt causa, sed quandoque vt necessario consequens: ideo quando Aristoteles dixit animam sine phantasmate nunquam intelligere, vtramque necessitatem communiter complexus est,nempe nunquam sine phantasmate, vel efficiente intellectionem, vel eam consequente. Attamen si verba Aristot. bene consideremus, videbimus eum dicere,intellectum in homine semper egere phantasia, vt mouente, & obiectum subministrante, inquit enim in illo trigesimonono contextu necessarium esse, vt intelligens phantasma aliquod speculetur: atqui phantasia speculari non dicitur, sed solus intellectus, quare non dicit Aristot. phantasiam tunc imaginari, sed dicit intellectum speculari phantasma aliquod, hoc autem non potest alio modo intelligi, nisi vt Aristotel. dicat intellectum intelligentem intueri necessario phantasma aliquod, & ab illo moueri. Sed vana etiam secundum se est illa secunda necessitatis ratio,quam Scotus adducit: nā quando duo ita se habent inuicem, vt neutrum alterius causa sit, nullus esse potest inter illa essentialis respectus, seu necessarius connexus, proinde separari possunt,& vnum existere sine altero. Igitur si post habituum acquisitionem neque intellectio est causa imaginationis, neque

que imaginatio intellectionis, nulla est necessitas vt intellectu intelligente, etiam phantasia imaginetur: quòd si propter propinquitatem id contingere dicat, vt admittamus id posse contingere, nulla tamen ratio adest cur sit necessarium ita semper euenire, quum in aliis facultatibus animæ, quamuis propinquis, id fieri non videamus; dum enim fit visio, non est necessarium vt auditio, vel gustatio fiat: quòd si dicat in subordinatis tantum facultatibus id euenire adhuc falsum est, quia non est necessarium vt phantasia imaginante etiam sensus sentiat, quum possit operari nullo operante externo sensu, neque sensu communi. Neque ad rem facit exemplum, quo Scotus vtitur, sensus communis respectu sensuum externorum; quia sensus communis est veluti centrum omnium quinque sensuum, neque ab illis re distinguitur, quocirca non potest operari nisi illis operantibus; absente enim obiecto externo non operatur, sed præsente, & mouente organum aliquod sensuum externorum: at intellectus non ita se habet respectu phantasiæ, sed est facultas animæ separata à phantasia, & secundum Scotum habet iam species impressas tanquam obiecta motiua, & fixas, neque eget amplius phantasia obiectum suppeditante; quare nulla est similitudo, proinde verba illa Aristotel. manifestè aduersantur opinioni Scoti. Præterea, alia etiam à nobis sæpè notata loca apud Aristotel. nostræ sententiæ attestantur, & Latinorum opinionem reiiciunt, nempè quando Aristot. dicit speciem intellectam, & intellectionem idem esse, sic enim apertè dicit, non posse in intellectu existere speciem sine intellectione. Colligere igitur ex dictis possemus errorem illorum omnium, qui impressas, & permanentes species posuerunt. Primum enim falsa est Scoti sententia, qui dixit speciem in intellectu permanentem habere locum obiecti mouentis: etenim mouens secundum Aristotel. est solum phantasma, species verò inest in intellectu, vt forma producta ab agente, non ut agens. Errauit etiam D. Thomas dicens speciem in intellectu seruari tanquam rationem operandi, quia secundum Aristotelem species intellectu est operatio ipsa, non ratio operandi: ideo neque Gandauensis rectè dixit, species impressas esse tanquam dispositiones ad operationē, hoc enim dicens, dicit aliquid esse præparationem ad semetipsum, quum igitur species impressa intellectio ipsa sit, non est præparatio ad intellectionem, quare manifestum est has omnes sententias pugnantia dicere, dum ponunt in intellectu impressam speciem sine intellectione. Errarunt etiam illi, qui omnino specierum impressionem negarunt, quia horum quoque sententia, ut antea considerauimus, implicat contradictionem: dicunt phantasma esse agens, nihil tamen agere, quū nullam formam in patiente producat, quum enim nec speciem vllam imprimat, nec dicendum sit ipsum producere intellectionem, nihil agit, proinde est agens, & non est agens. Sed aduersus sententiam nostram dubitare aliquis posset: quia si species impressa idem est, atque intellectio, sequitur phantasma solum esse idoneum, ac sufficiens principium producendi intellectionem; quum enim sufficiat ad imprimendam speciem, & species impressa idem sit, quòd intellectio, certe sufficit ad producendam intellectionem; hoc tamen, vt paulò ante dicebamus, falsum est, & communi omnium consensioni aduersatur; nemo enim dixit, solum phantasma esse æquatum principium productiuum intellectionis. Ad hoc dicimus speciem intelligibilem non dici intellectionem quatenus solum recipitur, sed simul etiam quatenus iudicatur, adeo vt species recepta & iudicata idem sit, quod intellectio: atqui phantasma ad speciei iudicium nihil confert; sed ad impressionem solam: ideo dum hanc solam spectamus, intellectus patitur tantum, phantasma verò agit; sed dum iudicium respicimus, ipse intellectus natura est principium actiuum intellectionis: quare adæquatum principium intellectionis productiuum neque solum phantasma est, neque solus intellectus; sed ambo simul, illud vt speciem imprimens, hic verò vt iudicans; quæ duo simul eodem tempore fiunt, sed ratione & natura distinguuntur; prior enim est impressio iudicatione, & in iudicatione præcipuè consistit intellectio, quare præcipuum agens intellectionem est intellectus ipse. Idem prorsus de sensibus dicendum est: nam obiectum externum est principium productiuum sensionis, quatenus speciem in organo imprimit, sed facultas ipsa sensibilis dicitur agens, dum speciem iudicat, qua ratione sensionem producit, sicuti aliàs declarauimus in libro, quem de sensu agente scripsimus.

Quid sit habitus intellectus, à quo intellectus dicitur in habitu. Cap. VIII.

Declarandum relinquitur, quid sint illi habitus, qui solent attribui intellectui tanquam fixi, & permanentes, à quibus vocatur intellectus in habitu; si enim post intellectionem nulla in eo species remanet, nihil apparet, quod possit habitus appellari. Ego hac in re sequēdam puto nonnullorum opinionem, cuius mentionem facit Scotus in dicta quæst. 6. distinct. 3. lib. 1. & eam dicit fuisse à quibusdam Auicennæ adscriptam: attamen an Auicenna id voluerit, inquit Scotus se nihil certi habere; attribuit autē illam Auicennę D. Thomas in context. 8. lib. 3. de Anima, & in 1. part. Sum.

Sum quæst 79. artic. 6. sed cuiuscunque fuerit, eam ego veram esse arbitror, & Aristot. verbis consentaneam. Dico igitur acquiri in intellectu ex multiplicatis intelligendi actibus quandam maiorem aptitudinem, seu habilitatem ad easdem res intelligendas, quam non habebat prius, eaque dicitur habitus acquisitus: nā mens nostra nascitur rudis, & inepta ad rerum cognitionem statim capiendam, ideo necesse est vt laboret, & inuestiget, vt discat, & inueniat; sed postquam semel rem aliquam apprehendit, si diu in eius contemplatione versetur, acquirit habitum, id est, habilitatem quādam, qua potest, quando vult, rem illam speculari absque exercitio, & absque labore: dicunt autem id ab Auicenna hoc pacto fuisse declaratum: intellectus postquam hanc habilitatem adeptus est, conuertit se, quando vult, ad quandam intelligentiam superiorē, quæ infundit ei species, quas ipse sine vllo labore tunc recipit. Sed hæc sententia apud Peripateticos admittenda non est: dicere potius debemus intellectum illam habilitatem adeptum conuertere se, quando vult, ad phantasiam, & absque vllo labore fieri hanc rem, vel illam, quia iam est exercitatus in eorundem phantasmatum inspectione, & earundem rerum cognitione; quo fit vt ex phantasmatis oblatione imprimatur in eo statim species intelligibilis, & promatur intellectio, quod ante habitus acquisitionem non eueniebat; nam offerebatur quidem phantasma lumine agentis illustratum, non tamen statim intelligebat, quia rudis erat, & ad recipiendum ineptus, & labore, ac consideratione indigebat, vt speciē reciperet; quum autem semel recepit, aptior est ad eādem rem iterum intelligendam, mox autem si aliquantum in illa exerceatur, fit aptus ad eam rem statim, & sine labore in phantasmate inspiciendam, quando vult. Hæc igitur aptitudo acquisita dicitur habitus, quem prius intellectus nō habebat, nec tamen est species intelligibilis, quæ fixa maneat in intellectu post intellectionem, iam enim ostendimus speciem cessante intellectione aboleri; sed est solum maior quędam habilitas, quæ post intellectionem fixa in intellectu manet. Hoc modo intelligenda puto verba Aristot. in contex 8. lib. 3. de Anima, quando dicit intellectum in habitu esse adhuc potestate, non tamen ita, vt erat antequam disceret, aut inueniret; significat enim Arist. potestatem respectu operationis, semper enim intellectus non actu intelligens habet potentiam ad operationem; sed discrimen est, quoniam hæc potentia prius remotior erat, quando non habebat habitum, postea verò acquisito habitu est facta propinquior: ob id antea dicebamus, non omninò verum esse id, quod Arist. quandoque exempli gratia sumit, scientiam in animo esse actum primum, speculationem verò esse actum secundum; vtitur enim hoc exemplo non vt vero, sed vt apparente, & ad declarandum primi ac secundi actus discrimen satis accommodato; reuera enim intellectus habet potentiam ad scientiam vt ad actū secundum potius, quàm vt ad primum; quando enim post ignorantiam acquirit scientiam, nil aliud reuera acquirit, quàm intellectionē & speculationem, quæ est actus secundus; acquirit quidem etiam illam operandi habilitatem, ea tamen non est actus primus, nisi impropriè, & per quandam similitudinem, sed actus primus est ipse intellectus, cuius esse operatio dicitur: nam si illa habilitas esset actus primus, non posset fieri intellectio, nisi pręsupposita hac habilitate, quoniam actus secundus præsupponit primum; hoc tamen verum non est, quia fit intellectio etiam ante acquisitionē huius habilitatis: igitur intellectus ipse est actus primus, & semper est potestate respectu actus secundi, cū hoc tamen discrimine, quòd illa potestas, antequam acquirat habitum, remotior est, postea verò fit propinquior: quare habitum acquirere non est acquirere actum primum, sed est potentiam ad secundum actū fieri propinquiorem, quàm prius erat. Hoc possumus declarare exemplo satis claro: manus hominis nascitur ad scribendum apta, & habet hanc potentiam naturalem, valde tamen remotam ab actu scribendi; in principio enim non potest scribere, nec facere illos motus, quibus characteres formantur; at si exerceatur, & laboret, discit scribere, & tunc dicitur habitum scribendi acquisiuisse: quid igitur ex illo exercitio manet in manu impressum? certè ea cessante scribere nihil ipsius actus in ipsa impressum manet; non enim alicuius characteris forma in manu remanet, sed sola habilitas, quæ nihil aliud est, quàm aptitudo, & potestas scribendi facta propinquior: sic igitur de intellectu nostro dicendum est; nam in initio cum labore addiscit, aliqua tamen facilius, aliqua difficilius, nec sine magno studio; nā prima principia; & dignitates facilius recipit (etenim hęc quoque à phantasia, & à sensibus recipit) alia verò difficilius, & cum exercitio, & labore, & discursu à noto ad ignotum; & is labor modò est maior, modò minor pro rerum varietate; & cognitio illorum, quæ facilius apprehenduntur, præparat intellectum ad recipiēda alia cognitu difficiliora, & aliqua etiam ita difficilia sunt, vt ipse per se nullo discursu, nulloque studio illa addiscere possit, sed doctore ea explanante indigeat. Ad huius autem rei confirmationem dignus annotatione est locus apud Aristotel. in contex. 59 lib. 2. de Anima, vbi dicit sensum esse naturaliter similem intellectui in habitu: sensus enim nascitur cum potestate operandi ita propinqua, vt nullo doctore, nulloque exercitio indigeat, sed statim sine labore

re spe-

re species sensibilium recipiat; ideo si hanc habilitatem, quam sensus naturalem habet, vocaremus habitum, sensus accepisset habitum à generante, non à doctore aliquo: non sic intellectus; non enim cum tali habilitate nascitur, sed laborandum illi diu est vt eam adipiscatur; talis igitur est intellectus postquam acquisiuit habitum, qualis est sensus natura, proinde cum eo tantum discrimine, quòd illa habilitas in intellectu est acquisita, in sensu autem est naturalis, sed ipsa secundum se considerata habilitas eadem est: quemadmodum igitur in sensu nulla nascitur impressa species obiecti, & nihil illius actus, qui recipiendus est, sed mera habilitas, & aptitudo, & potentia operationi proxima; sic in intellectu hic habitus nullam significat impressam speciem, sed solam habilitatē, & aptitudinem ad speciem statim recipiendā. Si quis autem quærat, quidnam sit hæc habilitas, quæ vocatur habitus, ego arbitror esse qualitatem; quamuis enim Arist. in 7. Physic. à 17. ad 20. vsque contextum, dicat habitus esse relationes, tamen rei veritas est, habitum notare naturam absolutam, quæ simul essentialiter respectum contineat; quocirca sunt & in categoria qualitatis, & in categoria relatiuorum, alia tamen & alia ratione; id enim quod habent absoluti, qualitas est. In genere autem qualitatis, an ad primam speciem, an ad secundam pertineant, non est clarum; quum enim sint quædam aptitudines ad operandum, videntur ad secundam speciem pertinere, quæ est potentia, vel impotentia; attamen Aristoteles omnes habitus in prima specie collocasse videtur. Ego dicendum puto, tales operandi habilitates locatas esse ab Aristot. partim in prima, partim in secunda specie qualitatis; habent enim hoc discrimen, quod aliæ sunt naturales, aliæ verò acquisitæ: quando igitur sunt naturales, Aristot. eas in secunda specie collocauit, quam ob id vocauit naturalem potentiā, aut impotentiam: quando autem sunt acquisitæ, vocantur habitus, & pertinent ad primam speciem qualitatis; ideo habilitas videndi, quæ in oculo est, licet similis sit habitui intellectus, non tamen vocaretur habitus, quia est qualitas connata, ideo ad secundam speciem qualitatis pertinet: potentia verò intelligendi in intellectu duplex considerari potest, vna propinqua, altera remota; & illa quidem, quæ est remota, pertinet ad secundam speciem qualitatis, quia connascitur intellectui, sed facta propinquior, vocatur habitus, quia est habilitas per multiplicatos actus acquisita, ideo hæc sola ad primam qualitatis speciem pertinet; hanc de habitibus intellectus esse Aristot. sententiam arbitror; per eam enim omnes difficultates soluuntur. Sed aliqui recentiores, qui species impressas negarunt; & illam, quam diximus habilitatem, non cognouerant, ad phantasmata confugerunt; quoniam alium modum, quo habitus intellectuales seruarentur, inuenire non potuere; dixerunt enim eatenus seruari habitus, quatenus phantasmatum imagines in memoria seruātur, à quibus potest intellectus intellectionem recipere, quandocunque ad phantasiam se conuertere vult. Sed hæc sententia recipienda non est, quia hoc dicentes non possunt interpretari verba Aristot. in contex. 8. lib. 3. de Anima quando inquit, intellectum in habitu maiorem habere operandi potestatem, quàm prius: etenim si nihil penitus in intellectu manet, quæ eorum sententia est, certè habet potestatem æquè remotam, ac prius habebat: quare nisi concedamus in intellectu illam habilitatem ex iterata operatione comparatam, neque interpretari Aristot. possumus, neque ostendere quinam sint habitus intellectuales, quia secundum istos, nullus in intellectu habitus ponitur, sed solum in parte animæ sensibili; quare nullam afferre rationē possumus, cur cognitio rerum naturalium sit magis in animo Philosophi non contemplantis actu, quàm in animo hominis idiotę, quum phantasmata rerum particularium æquè in vtrusq; animo esse possint. Quamobrem nisi dicamus intellectum Philosophi maiorem habere aptitudinem contemplandi vniuersalia, & rerum essentias, quàm intellectum hominis idiotæ, nullam afferre possumus rationem, cur magis ille, quàm hic, habeat in animo scientiam naturalem fixam tanquam habitum. Pręterea hoc illi dicentes nullam intellectui memoriam attribuere possunt, quum nos aliquā etiam secundum Aristot. intellectiuam memoriam concedamus; habitus namque illi aptum intellectum reddunt ad rem oblatam statim absque vllo labore intelligendam, vt quum fixi in intellectu sint, nomine memoriæ appellari possint: ita enim celerem, & facilem esse operationem intellectus habitibus præditi certum est, vt instar conceptus impressi esse videatur; nec alio modo, quàm hoc, Joannes Bacconius memoriam intellectiuam in homine cōcedere potest, quum specierum impressionem omninò neget. Si quis autem quærat, quænam memoria animæ humanę separatæ, attribuenda sit, de hoc nihil prorsus enunciare iuxta Aristot. possumus, quum ipse animam humanam à corpore separatam nullibi cōsiderasse comperiatur; ita vt non absque ratione dubitauerint multi, an talem separationem cognouerit. Secundum veritatem autem Theologos consulere oportet; certum quidem illud est, alium in eo statu esse intellectionis modum: & quemadmodum tunc non amplius à phantasmatibus obiectum recipiendo intelligit, neque vllas species recipit, quæ sint accidentia distincta ab eius substantia; ita perennem rerum memoriam ipsum habere

creden-

credendum est, quæ ab intellectione non distinguatur: at tamen hoc statuere instituti nostri non est, ideo rem hanc vt à proposito alienam ad Theologos nostros integram remittimus.

Omnium vtriusque sectæ argumentorum consideratio, & solutio. Cap. IX.

SVperest vt omnia vtriusque sectæ argumēta perpendamus, & quantum roboris habeant consideremus. Primum argumentum, quo prior secta impressas species ostendebat, totum est concedēdum; quoniam eo nihil aliud probatur, quàm speciei impressio, quā & nos concedimus, at non ostenditur eius permanētia post intellectionem. Ad secundum sumptum ex habitibus intellectualibus neganda est consequentia; iam enim diximus habitum non esse speciem impressam, sed esse habilitatem, & aptitudinem operandi facilius, quàm prius; dicimus enim scientiam naturalem eatenus seruari tanquam habitū in animo scientis, quatenus seruatur illa aptitudo cognoscendi statim res naturales in phantasmatibus in memoria seruatis, & intellectui oblatis à phantasia imaginante: ideo scientia vniuersalis non remanet actu in animo vt vniuersalis, sed potestate maximè propinqua in suis causis, quia seruantur in memoria imagines particulares, & in intellectu aptitudo abstrahendi conceptum vniuersalem absque vlla difficultate; hanc enim significauit Aristot. in contextu 8. lib. 3. de Anima, nomine habitus, per quem intellectus est aptus ad operandum quando vult. Ad tertium negamus scientiam, seu habitum prædictum esse actum primum, & operationem esse actum secundum respectu habitus; hoc enim verum non est propriè loquendo, sed solum per quandam similitudinem; ipsa enim substantia intellectus est actus primus, contemplatio autem, & scientiæ acquisitio est actus secundus; Aristot. autem hoc exēpli gratia sumpsit, & crassa Mineruа considerauit, quoniam exemplorum veritas exactè quærenda non est. Sed hoc etiam concesso nullius roboris argumentum est, quia non est necessarium, vt actus primus præcedat tempore actū secundum; nam anima vegetans simul incipit esse, & operari; graue in sublimi genitum quo momento incipit esse, eodem incipit deorsum ferri: ignis simul atque est genitus, calefacit: itaque adeo validum est argumentum, vt eius vtraque propositio neganda sit. Ad testimonia autem Aristot. in pluribus locis nulla opus est responsione, quia per illa non ostenditur specierum permanentia post intellectionem, sed sola ostenditur impressio, quam nos concedimus. Posterior verò secta primum argumentabatur ex verbis illis Aristot. in contex. 5. lib. 3. de Anima (*intellectus nihil est actu eorum, quæ sunt, antequam intelligat*) quæ significauit nullam speciem præcedere intellectioni, quare hoc argumento non impugnatur impressio speciei, sed sola præcessio: videtur tamen solui posse dicendo Aristot. ibi considerare primam apprehensionis originem, quę fit in puero; per enim prius intelligendo acquirit habitus, qui postea in eo seruantur, & præcedunt alias sequentes intellectiones, non illam primam. Sed reuera argumentum contra priorem sectam efficax est, quia secundum illos species impressa ante intellectionem requiritur vel tanquam obiectum mouens, vel alio modo tanquam causa; sic enim intellectio fieri non potest, nisi impressa iam species esse statuatur, impressa autē specie factus est intellectus res illa, vt Aristot. asserit in contex. 8. eiusdem libri; quare antequam aliquid intelligat, est aliquid eorum, quę sunt, quod in eo contex. 5. Arist. negat. Secundum argumentum erat: sufficit species expressa, ergo frustra ponitur impressa: hoc dirigitur ad impugnandam speciei impressionem, & facilè soluitur; perinde enim est, ac si quis diceret, ignis agens sufficit ad vrendum lignum, ergo frustra ponitur in ligno generari aliā formam ignis: inefficax enim argumentum est, quum potius contrarium ex eo colligatur, nā si ad lignum vrendum sufficit, ergo in eo producit aliam formam ignis; nisi enim producat, certè vel non agit, vel non sufficit: sic igitur dicimus phantasma illustratum sufficere ad mouendum intellectum, ideoque producere in eo speciem, quia hanc non producere esset nihil agere, vel non sufficere: ideo repugnantia inest in hoc argumento, si bene perpendatur; sed deceptio in hoc consistit, quod putant speciem in intellectu poni tanquam causam intellectionis, vt eam alij ponebant, aduersus quos fortassis efficax argumentum est: nos verò speciem in intellectu ponimus tanquam effectum à phantasmate productum, non tanquam intellectionis causam, quin potius tanquam intellectionem ipsam; quare argumentum contra nos inane redditur. Tertium argumentum erat: si darentur species in intellectu impressæ, daretur memoria intellectiua: ad hoc quid respondendum sit, iam dictum est superius; validum enim est aduersus ponentes specierum permanentiam post intellectionē, sic enim propriè intellectiuam memoriam omnino negarimus, secundum Aristot. qui memoriam sumptam pro impressione imaginis non concessit, nisi in parte animæ sensibili: sed aduersus sententiam nostram de habitibus nullius roboris argumentum est; nam si quis dicat, his habitibus positis daretur memoria intellectiua, nos hoc concedimus, quoniam sic acceptam memoriam ipse quoque Arist. non negaret. Ad quartum, quod impressioni refragari

gari

gari videtur, dicimus formam non esse quidem receptiuam accidentis materialis, sed esse tamen receptiuam spiritalis, formam scilicet informantem materiam, & constituentem aliquid in specie sub corpore naturali, qualis est in homine anima rationalis; nam de forma abiuncta à materia concedimus eam nullius accidentis subiectum esse posse. Postremum argumentum nullius prorsus momenti est, nititur enim fundamento inter Philosophos maximè controuerso, & ab omnibus solui facilè potest: Alexander enim & illi, qui eius sententiam sequuntur, minorem negarent: sed alij interpretes Aristot. qui animam rationalem etiam secundum Aristot immortalem esse affirmant, negarent maiorem: dicerent enim substantiam quidem æternam, & ab omni materia abiunctam accidentia mutabilia recipere non posse; at substantiam æternam vt corpori caduco alligatam, & ab eo pendentem (vt aiunt) obiectiuè, cuiusmodi est anima rationalis humana, posse absque vlla absurditate recipere accidentia caduca, & mutabilia, quum enim moueatur à phantasmatibus tanquam ab obiectis, & phantasmata mutabilia sint, ipsa quoque ab eis recipit affectiones nouas, atque mutabiles propter mutationem agentis, à quo producuntur: quare argumentum iuxta omnium sententias debile est.

TEXTVS IX.

Quoniam autem aliud est magnitudo, & magnitudini esse, & aqua, & aquæ esse, sic autem, & in multis alijs; sed non in omnibus, in quibusdam enim idem est esse carni, & carnem, aut alio, aut aliter habente discernit. Caro enim non sine materia est, sicut simum, hoc in hoc.



IN declaranda Aristotelis intentione in hoc textu, ac duobus sequentibus interpretes sunt varij. Auerroes dicit, cum Aristoteles declarauerit naturam intellectus possibilis, & differentiam inter ipsum, & sensum, nunc vult differentiam ponere inter intellectum in actu, & imaginatiuam in actu Addit rationem huius consilij, quia in Textu centesimo quinquagesimoquinto secundi libri dixerat Aristoteles, nomen intellectus tribui etiam quandoque imaginatiuæ, ideo poterat aliquis credere, quòd sint idem, præsertim cum ita se habeat imaginatiua ad intellectum, vt sensibile ad sensum, videlicet, vt motor ad rem motam, videtur enim quod motor, & motum sint eiusdem speciei, quare declaranda omnino fuit hæc differentia. Eandem continuationem Themistius quoque ponere videtur. Sed tamen uera accipienda non est, quia neque in præcedentibus intentio Aristotelis fuit distinguere intellectum à sensu, neque in sequentibus tribus textibus intentio erit distinguere intellectum à phantasia; & qui hæc dicunt, prætermittunt id, quod est principale, & accipiunt secundarium, nam præcipua intentio Aristotelis est in toto hoc tractatu declarare naturam intellectus per respectum ad operationem; hac cognita, & cognita etiam prius natura phantasiæ in tractatu proprio de phantasia, consequitur, vt differentia vtriusque plenè cognoscatur; & similiter differentia inter sensum, & intellectum. Præterea in his tribus textibus videbimus Aristotelem nullam facere mentionē potentiæ imaginatiuæ, quando enim in textu decimo dicet, *Sensitiuo igitur*, non significabit imaginatiuam vt ipsi putāt, sed totum sensum, & omnes simul potentias animæ sensitiuæ, vt ibi videbimus. Neque ibi dicet, sensitiuum iudicare calidum, & frigidum, sed intellectum sensitiuo quare non de operatione sensitiui ibi loquitur, sed de sola operatione intellectus, hæc igitur continuatio dimittatur. Sanctus Thomas, & Latinorum plurimi dicunt, Aristotelem in his tribus textibus declarare velle obiectum intellectus, quod inquit S. Thomas esse quidditatem materialem. Sed neque hæc est intentio Aristotelis, quia obiectum intellectus hic supponitur notum, quantum satis est ad naturam intellectus cognoscendam. Dixit enim in textu quarto Aristoteles intellectum omnia intelligere, propterea esse immixtum; quæ consequentia non valeret, nisi supponeretur, quòd res omnes sunt obiectum primum respectu intellectus nostri, recipiens enim non tenetur carere omni recepto, sed eo tantum, quod primo recipitur. Præterea videbimus hic Aristotelem supponere tanquam notum, quòd intellectus cognoscit carnem, & carni esse, idest quidditatem carnis, neque docet, quod hæc sint obiecta intellectus, vel alterum ipsarum; sed solum quærit, an intellectus alia, & alia virtute, an eadem diuersis modis se habente vtrunque cognoscat, quare nulla hic quæstio cadit super obiecto intellectus. Simplicius in declaranda intentione Aristotelis in hac parte videtur inconstans, nam si legamus ea, quæ ab ipso dicuntur in Textu vigesimoprimo dum rememorat ea, quæ ab Aristotele ante illum locum tractata erant, videtur dicere, quòd

re, quòd in hac parte docuerit, quod nam sit obiectum intellectus, videlicet res, & quidditates rerum, quare erit eadem sententia Simplicij, quæ & Latinorum fuit. Hoc tamen in loco alia vtitur continuatione Simplicius, dicit enim, postquam Aristoteles locutus fuit de intellectu in habitu, nunc vult docere varias ipsius operationes, alia enim est operatio, quando cognoscit causas, & simplices rerum quidditates; alia verò, quando intelligit causata, & composita. Hoc autem ab Aristotele fieri dicit Simplicius ad declarandam differentem intellectionem intellectus in habitu, & intellectus in se manentis, nam intellectus in se manens non contemplatur nisi simplices rerum quidditates, & formas; causata enim, & composita non contemplatur, nisi quatenus ea cognoscit, vt continentur in suis causis. Disputant posteriores philosophi, quænam sit Simplicij mens, nam alij vnam faciunt continuationem ex dictis à Simplicio in vtroque loco; atq; alij accipiunt hanc solam continuationem, quam Simplicius hic ponit. Id verò, quod ab eo dicitur in textu vigesimoprimo, dicunt verificari vt quoddam secundarium, non quod dicat eã esse primariam Aristotelis intentionem. Sed mihi hac de re non videtur esse controuertendum, quia vtrumuis senserit Simplicius, deceptus est, & neutra continuatio recta est. Non illa, quam in Textu vigesimoprimo ponit, vt iam contra Sanctum Thomam ostendimus; non illa, quam ponit hic, & quam alij sequuntur. quia non docet hic Aristoteles diuersas intellectiones intellectus, videlicet, quòd intelligat rem, & quidditatem rei, immò potius id supponit vt notum, & quærit solum, an alio an eodem aliter se habente cognoscat vtrunque, notas ergo supponit has diuersas intellectiones, & quærit quoddam aliud. Præterea, potest intellectus cognoscere carnem, & quidditatem carnis non solum ex habitu, sed etiam ante acquisitionem habitus, ergo hæc non est propria operatio intellectus in habitu; quare nulla apparet continuatio cum Textu octauo, in quo Aristoteles locutus est de intellectu in habitu, cum hę operationes conueniant etiam intellectui possibili. Alij connectunt hunc textum cum illis verbis textus præcedentis: *Cum autem sic singula factus est*, hunc in modum. Intellectus fit singula, hæc autem sunt inter se valde diuersa, nam cognoscit ipsum compositum vt carnem, cognoscit etiam eius quidditatem, ergo fit ne intellectus hæc vtraque secundum diuersas sui partes, vt vna parte fiat caro, alia parte fiat quidditas carnis, an potius eadem parte varijs modis se habente? Sed hæc continuatio est solum verborum, non sententiæ Aristotelis, nulla enim ratio apparet, cur hæc consideratio fieri debuerit post octauum contextum, cum similiter potuerit hæc quæstio cadere post textum quartum, vbi Aristoteles dixerat, quòd intellectus omnia intelligit; & post quintum, vbi dicebatur intellectum esse locum formarum, non enim magis pertinet hæc quæstio ad intellectum in habitu, quàm ad possibilem. Non seruat etiam Aristoteles eundem loquendi modum, quo in textu octauo vsus est, non enim dicit, quòd intellectus fiat caro, & quidditas carnis, sed dicit quòd discernit carnem, & quidditatem carnis, quare hæc verba non respiciunt peculiariter verba illa textus octaui iam memorata. Principium etiam huius textus indicat, Aristotelem exordiri aliquid nouum, cum dicat: *Quoniam autem &c.* & est principium capitis, ac nouæ tractationis, quare non potest esse particularis connexio cum quibusdam verbis textus præcedentis.

Ioannes Grammaticus proximè omnium ad veritatem accessit, quam non penitus est assecutus, & si quid veri dixit, id inscius protulit, & eius rationem ignorauit, ita enim continuat. Cum Aristoteles in primo textu tria consideranda proposuerit, primum, an intellectus sit separabilis, secundum, quam differentiam habeat respectu sensus; Tertium, quomodo fiat intelligere, hactenus duo declarauit Aristoteles, ideo nunc vult tertium absoluere, & docere quomodo fiat intelligere. In hoc tantum Ioannes rectè dicit, quòd consilium Aristotelis in hac parte sit, docere quomodo fiat intelligere, in reliquis decipitur, quia neque Aristoteles illa duo in præcedentibus docuit, vt vidimus, neque ea proposuit in primo contextu, vt ibidem fusè demonstrauimus. Quòd autem in sequenti parte Aristoteles velit ostendere, quomodo fiat intelligere, verum est, sed modum, & rationem Ioannes ignorauit. Putauit etiam hoc fieri in tribus textibus sequentibus, cum tamen id Aristoteles faciat in alijs sequentibus vsque ad totum textum vigesimum, ita vt tractatio hæc complectatur totum tractatum de intellectu agente, cuius cognitio est necessaria ad cognoscendum modum, quo fit intelligere, vt mox declarabimus. Immò dicere possumus, Aristotelem in tota sequenti parte vsque ad vigesimumsextum, docere quo modo fiat intelligere. Nos igitur dicimus; cum Aristoteles in primo textu duo hæc proposuerit de intellectu declaranda, considerato prout respicit operationem circa obiecta intelligibilia vnum, quæ nam sit eius differentia substantialis, idest eius natura respectu intelligibilium; alterum, quomodo fiat intelligere, idest, quomodo cum talis naturæ sit, exeat in operationem; & cum hactenus primum declarauerit, nunc secundum aggreditur, videlicet declarationem modi, quo fit intelligere. Naturam autem intellectus declarauit, docens ipsum esse potentiam passiuam, & secundum

suam

suam naturam esse in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, idque verum esse non modo, quando est possibilis, sed etiam quando est in habitu, est enim similiter in potentia ad intelligibilia, licet in potentia propinquiore, & quæ facilius ad actum duci potest. Certum est autem, quòd quando volumus de aliqua potentia passiua cognoscere, quomodo exeat in operationem, necesse est vt cognoscamus, à quo agente, & quomodo in actum ducatur. Tota igitur quæstio de modo, quo fit intellectio, cadit super agente, à quo intellectus noster passiuus ducitur de potentia ad actum intellectionis, ipse nanque est pura potentia passiua, vt dictum est, quare non potest seipsum ducere ad actum. Illud autem, quòd agit in intellectum, reuera est ipsum obiectum intelligibile, vt Aristoteles dixit in Textu secundo, nimirum entia omnia, vt in quarto supposuit; sed quomodo intelligibilia accedant ad mouendum intellectum, non est satis manifestum. Res enim ad intellectum deferri nõ possunt, nisi per sensus, per sensus autem non transeunt, nisi ipsa composita sensibilia, vt caro, lignum, horum autem quidditates non recipiuntur à sensibus, noster tamen intellectus non solum compositum confusum cognoscit, verum etiam eius quidditatem, ergo cognoscendus est modus, quo intellectus vtrunque cognoscit, tunc enim cognoscemus, quomodo fiat intelligere. Huius autem modi cognitio in eo consistit, vt cognoscamus, à quonam agente offeratur intellectui tum compositum, tum eius quidditas, quę à sensibus offerri intellectui non videtur, & hoc modo Aristoteles paulatim nos manuducet ad cognitionem intellectus agentis, cuius beneficio noster intellectus quidditates rerum speculatur, & sine cuius cognitione non possumus cognoscere, quomodo fiat intelligere. Cum hoc sit Aristotelis consilium in hac parte, ipse in primis supponit, quòd in quibus non idem est quidditas, & id cuius est quidditas, intellectus vtrunque cognoscit. Vnde patet non esse verum, quòd docere velit obiectum intellectus, hoc enim potius supponit, & solum modum quærit, quo cognoscitur ab intellectu; facit autem in primis quandam consequentiam, cuius antecedens continet quæstionem, consequens verò continet eius quæstionis solutionem. Antecedens autem est illud. *Quoniam autem aliud est magnitudo, & magnitudini esse, & aqua & aquæ esse*, deinde consequens est illud: *Aut alio, aut aliter se habente discernit*, vt sensus horum verborum sit, cum quæstio hæc proponatur, quomodo cognoscatur ab intellectu: *Aqua, & aquæ esse*, id est aqua, & quidditas aquæ, quę sunt duo distincta cognoscibilia, dicendum est pro responsione aliorum duorum, videlicet, quod intellectus noster vel alia, & alia sui parte, seu virtute vtrunque cognoscit, vel si eadem, saltem alio & alio modo se habente. Et quia antecedens quæstionem continens, verum est tũ in naturalibus, tum in Mathematicis, in vtrisque enim aliud est res ipsa, aliud est quidditas rei, vnde & duo exempla adhibet, vnum mathematicum: *Magnitudo, & magnitudini esse*, alterum naturale: *Aqua, & aquæ esse*, ideo Aristoteles separatim in vtrisque veritatem declarabit. Prius enim in textu nono, & decimo considerabit hoc in naturalibus, deinde in Textu vndecimo in Mathematicis. Hæc est intentio Aristotelis in his tribus textibus, & series dicendorum, modò singula distinctius consideremus Textus hic nonus diuidi potest in quatuor particulas. In prima ponitur antecedens illud, in secunda quædam exceptio pertinens ad ipsum antecedens in Tertia consequens, in quarta quædam declaratio antecedens, deinde in textu decimo declarabit consequens, in quo solutio quæstionis continetur & ita totam difficultatem soluet, quantum pertinet ad res naturales, & mox in textu vndecimo idem faciet, in Mathematicis. In prima parte duo sunt consideranda, vnum, quidnam intelligat Aristoteles per *Aquam, & aquæ esse*, seu carnem, & carni esse, alterum quid intelligat per eam dictionem: *Aliud*, idest, quam diuersitatem significet. Est communis expositio Latinorum, & Auerrois, ad quam Græci quoque accidere videntur, quòd Aristoteles per aquam, & carnem significet singulare; per, aquæ esse, & carni esse significet eius quidditatem, & ipsum vniuersale, quam sententiam magna pars recentiorum sequitur sed quidam aliter interpretatur, intelligit enim per aquam, & carnem totum ipsum compositum siue sit singulare, siue vniuersale; per aquæ esse, & carni esse essentiam illius, & quidditatem, quæ in sola forma consistit. Hæc autem expositio huic fundamento innititur, quòd compositum, cuius esse quidditatem dicimus, non solum dicitur singulare, sed etiam vniuersale, quidditatem enim dicimus non solum huius hominis, sed etiam hominis. Cũ igitur Aristoteles hic per carni esse, intelligat formam solam sine materia, & per carnem compositum ex materia, & forma, & huiusmodi sit etiã caro vniuersalis (quis enim negaret carnem vniuersalem constare ex materia, & forma?) sequitur, quòd per carnẽ intelligat non minus carnẽ vniuersalem, quam singularem. Ego hanc expositionem non probo, & adhærendum puto cõmuni opinioni iã declaratæ, nã aduersus virũ illum habet validissimã rationem sumptã ex verbis Aristotelis in Textu sequẽte. Ibi enim Arist. dicet, quòd intellectus cognoscit carnẽ merito sensuum, at quidditatem carnis merito intellectus agentis (sic enim ille locum illum interpretatur, & ego

ego quoque hanc expositionē secutus sum) itaque si Aristoteles per carnem significat tam singularem, quàm vniuersalem, quomodo verum erit, quod noster intellectus per sensum intelligat carnem vniuersalem siue ope intellectus agentis? certè hoc verum esse non potest, sensus enim sola singularia cognoscit, & ea sola potest offerre intellectui, vniuersale autem fit per abstractionem à suppositis, quæ non fit sine intellectu agente, vt infra declarabimus. Fortasse imaginatiua potest abstrahere vnum sensibile ab alio sensibili, vt magnitudinem à colore, & colorem à magnitudine, sed non vniuersale à suppositis, quia vniuersale non est cognoscibile nisi per intellectum. Sed hic error meo quidem iudicio processit ex ignoratione, quomodo caro sit cum materia, & carni esse sit siue materia, hoc enim cognito, patebit, quòd caro vniuersalis potest aliquo modo dici cum materia, & composita, aliquo etiam modo potest dici forma sine materia, quem modum respexit Aristoteles in Textu nonagesimosecundo primi libri de Cęlo, quando dixit, Cœlum significat formam, hoc Celum significat formam in materia, quare ibi apud Aristotelem vniuersale est forma sine materia, hoc igitur quomodo se habeat, est à nobis in præsentia declarandum. Substantiæ compositæ possunt dupliciter considerari, vno modo secundum suum esse existentiæ, altero modo secundum esse essentiæ, seu quidditatis, ideo duobus etiam modis ad materiam se habeat. Si enim considerentur, prout existunt actu, constant ex materia & forma, & materia est pars substantiæ ipsarum non minus, quàm formæ. At si earum quidditatem consideremus, materia non est quidditatis pars sed vehiculum, & conditio, quidditas enim est sola forma, sed quia est conditio necessaria, & essentialis ipsi formæ, vt sit in tali materia, ideo non bene exprimitur quidditas talium per solam formam, sed per formam in tali materia, vt Aristoteles docet in fine proœmij primi libri de anima, & nunc in tali definitione accipitur materia, non vt quidditatis pars, sed vt necessaria conditio, & vehiculum quidditatis, sicuti bene declarat Auerroes septimo Metaphysicorum trigesimoquarto, & sumit ex Aristotele in eodem loco. Sic etiam definientes Ecclipsim dicimus, esse priuationem luminis in luna, nec tamen lunam poni partem quidditatis Ecclipsis, sed conditionem necessariam, sine qua non est quidditas Ecclipsis, quidditas enim non est luna, sed sola priuatio luminis, non tamen omnis, sed ea tantum, quæ fit in luna, hæc omnia suppono, quia non est de his disputandum in præsentia. Scio quidem Scotum defendere contrariam sententiam, quòd materia est pars quidditatis, vt patet in eius quæstione sextadecima septimi Metaphysicorum, & tertio sententiarum, distinctione vigesimasecunda, quæstione vnica, cuius sententiam impugnat Zimara in Theoremate nono, sed nobis satis est id in præsentia supponere, vel saltem ex verbis Aristotelis in hoc textu desumere, quòd declarans quomodo aliud sit caro, aliud carni esse, dicit caro enim non sine materia; significat igitur quidditatem carnis esse sine materia, videlicet sine materia vt parte, non est enim sine materia vt vehiculo quemadmodum diximus. Est autem animaduertendum, quòd nomen hoc essentia, non eodem modo semper sumitur; quandoque enim sumitur pro ipsa quidditate, & hæc reuera est eius propria significatio, qua ratione materia, sicut non est pars quidditatis, ita non dicitur pars essentiæ; quandoque verò dicimus materiam non esse partem quidditatis, sed esse partem essentiæ, tunc enim sumimus essentiam pro ipsa substantia compositi existentis extra animam, cuius verè pars est ipsa materia, ideo quando dicimus materiam, & formam esse partes essentiales, substantiam compositi actu existentis respicimus, non quidditatem eius, vel si respicimus quidditatem amplè sumimus partem, videlicet pro quacunque definitionis parte, etiam si non sit verè pars quidditatis, sed solum necessaria conditio, & vehiculum, non enim necesse est omnem definitionis partem esse etiam quidditatis partem. Aristoteles igitur hic dicens aliud esse carnem, aliud carni esse, per carnem intelligit ipsum compositum existens, & per carni esse significat eius quidditatem; sumit enim esse pro essentia, quia confundit essentiam cum quidditate, vt fecit etiam in textu octauo secundi libri, quando dixit οὐσία, idest τὸ τί ἐστιν. Postea verò in postrema parte huius Textus declarans, quomodo sit aliud caro, aliud carni esse, dicit: *Caro enim non sine materia est*, in hoc enim differentia consistit, quòd caro habet materiam vt partem sui, at carni esse est sine materia tanquam parte, licet non sit sine materia vt conditione, & vehiculo quidditatis. Hinc sequitur, quòd caro hic non sumitur nisi vt singularis, sumitur enim vt res existens, existentia autem non est nisi singularium; & reuera singulare est illud, quod differt à sua quidditate, quia constat ex materia, & forma tanquam partibus, vniuersale autem non sit, dicit enim formam, vt Aristoteles testatur in textu nonagesimosecundo primi libri de Cęlo, & singulare dicit formam in materia, ideo Auerroes ibi in Commentario ait, forma est subiectum vniuersalitatis, nam vniuersale, vt homo, est ipsa quidditas indiuidui hominis, & solam formam significat. Potest enim duobus modis exprimi quidditas indiuidui, vno modo confusè per nomen

men speciei, altero distinctè per definitionem, & vtroque modo eandem rem significamus, nempè quidditatem, & formam. Propterea rectè dicitur, quòd definitio est vniuersalium; rectè etiam dicitur, quòd est singularium existentium extra animam, sicut dixit Auerroes primo de anima Commentario octauo. Si enim quæratur, cuius nam rei afferatur definitio, & cuius nam quidditatem cognoscere volumus, dicendum est, quòd singularium, quæ extra animam sunt, horum enim sunt definitiones, vt ibi dicit Auerroes, & docet Aristoteles in septimo libro Metaphysicorum, id enim, quod definitur, debet esse ens, & extra animam existens, aliter enim non esset definitio entis, at extra animam non existit nisi singulare, ideo aliud est quidditas, aliud est id, cuius est quidditas. Si verò consideremus, quòd definitio non dicit totum illud singulare, neque omnia, quæ in eo sunt, sed quidditatem eius tantum, quæ eadem in multis alijs similibus inest, hac ratione dicimus, definitionem esse vniuersalium, non singularium, quia definitio hominis non totum Socratem significat, sed solam eius quidditatem, idest naturam humanam, quæ est in Socrate. Hoc autem perinde est, ac dicere, definitionem esse quidem singularium, non tamen prout singularia sunt, sed ratione naturæ vniuersalis, quæ in eis est. Ideò ratione ipsius vniuersalis dicimus definitionem idem significare, ac definitum, at ratione singularis, dicimus non idem esse quidditatem, & id, cuius est quidditas. Vnde colligimus, quòd Aristoteles hic dicens, aliud esse carnem, aliud carni esse, non potest per carnem intelligere, aliud, quàm singulare, quia si intelligeret vniuersale, falsum diceret, quoniam caro vniuersalis nihil aliud est, quàm illa quidditas, quæ per definitionem significatur, & ab ea non differt nisi per distinctè, & confusè. Si enim caro vniuersalis significat formam sine materia, vt ait Aristoteles primo de Cælo nonagesimosecundo, quidditas autem carnis significat similiter formam sine materia, vt hic Aristoteles asserit, absque dubio idem sunt. Sed aduersus ea, quæ diximus aliquis obijcere posset, quòd Aristoteles septimo Metaphysicorum vigesimo, de singularibus loquens dixit, idem esse quidditatem, & id, cuius est quidditas, quomodo ergo hic inquit, aliud esse carnem, & carni esse? responsio sumitur ex Auerroe in eo Commentario, immò ex Aristotele ipse, qui id dixit propter Platonem, qui ideas ponens ponebat quidditatem loco, & subiecto separatam ab eo, cuius est quidditas, idest à singularibus, Aristoteles autem non sic, non enim vult, quidditatem huius hominis extra ipsum esse, sed in ipso, quia si esset extra, sequeretur, quòd hic homo non haberet quidditatem. Quando ergo Aristoteles dicit, quòd quidditas idem est cum eo, cuius est quidditas, non intelligit per hoc nisi remotionem positionis Platonis, & vult solum significare, quòd quidditas est in eo, cuius est quidditas; proinde idem subiecto, sed non omnino idem, sicut ipsemet declarat in textu quadragesimoprimo eiusdem libri, necnon Auerroes ibi in Commentario vigesimoprimo; quando dicit, quidditas hominis est homo vno modo, & non est homo alio modo; est homo, quia est forma hominis; non est homo, quia non est composita ex materia, & forma. Quoniam autem ad huius loci declarationem adduximus verba Aristotelis in Textu nonagesimosecundo primi libri de Cęlo, quæ reuera magnum lumen huic loco afferunt notanda est quædam discrepantia in modo loquendi Aristotelis hic, & ibi; hic enim per carnem significat singulare, cuius est quidditas, ibi verò per Cęlum significat vniuersale, & ipsam quidditatem. Sed in solis verbis discrimen est, sensus debet idem seruari, hic enim cum sumat carnem vt contradistinctam à carni esse, idest à quidditate carnis, & vt sensibilem, manifestè significat, se eam sumere, vt singularem; ibi verò cum sumat Cęlum, vt contradistinctum non amplius à quidditate vt hic, sed ab hoc Cęlo singulari sensibili, manifestum est, quòd sumit Cęlum pro forma, & quidditate, & pro vniuersali, quare quod ibi vocat Cęlum, hic vocat carni esse, & quod hic carnem vocat, ibi vocat hoc Cęlum, sed sententia eadem est, nam & hic, & ibi significare vult discrimen, quod est inter rem, & eius quidditatem. Clara igitur est sententia Aristotelis in prima particula Textus, quando dicit: *Aliud est magnitudo, & magnitudini esse; & aqua, & aquæ esse*, quam alietatem declarat in quarta particula, quando inquit: *Caro enim non sine materia est, sed sicut simum, hoc in hoc*, indiuiduum enim constat ex materia, & forma, tanquàm partibus componentibus, sicut simum significat compositum ex curuitate, & naso. Neque nos conturbat hic modus loquendi: *Hoc in hoc*, cum videatur potius fuisse dicendum, hoc cum hoc, seu hoc, & hoc, indiuiduum enim quamuis ex his duobus constet, est tamen vnum, quia ex ijs duobus vnum fit, ideo maluit Aristoteles dicere: *Hoc in hoc*, vt hanc vnitatem significaret, quam hoc cum hoc, seu hoc & hoc, ne vnitatem indiuidui negare videretur. Hoc eodem modo loquendi vsus est in illo nonagesimosecundo contextu primi de Cęlo, dicens, hoc Cęlum esse formam in materia, sed ibidem se declarans dixit etiam, quòd hoc Cęlum significat formam mistam materię, quare hic

hic quoque idem intelligit, dum dicit: *Hoc in hoc*, forma in materia, idest, forma mista cum materia, & rectè dicit: *Hoc*, ad significandum singulare. Ipse igitur Aristoteles declarauit, quomodo intelligat: *Aliud*, forma enim siue materia est aliud à seipsa mista cum materia, & est differentia partim realis, partim rationis; est enim realis diuersitas ratione materiæ, quæ hic comprehenditur, & non ibi, est autem differentia rationis ex parte formæ, quæ vno modo hic sumitur vt existens in materia, alio modo ibi, vt significans quidditatem rei, ideo loco, & subiecto non distinguuntur caro, & carni esse, sicuti Aristoteles contra Platonem dicebat in Textu vigesimo septimo libri Metaphysicorum.

Declarauimus hactenus primam, & quartam huius contextus partem, quarta enim est declaratio primæ. Secunda sequitur, quando Aristoteles dicit: *Sed non in omnibus*, in qua exceptionem quandam adducit. In prima enim parte dixerat non idem esse aquam, & aquæ esse, & subiunxerat, ita se habere in alijs multis, nunc addit, quòd non in omnibus, sunt enim quædam, in quibus idem est quidditas, & habens quidditatem, tales autem sunt substantiæ abstractæ à materia, vt hic omnes interpretantur, in illis enim idem est quidditas, & id, cuius est quidditas. Causa autem huius discriminis est materia, nam propter materiam fit, vt in habentibus materiam aliud sit res, & rei esse, vt significat Aristoteles in quarta parte huius Textus iam declarata, & clarius in Textu nonagesimosecundo primi libri de Cęlo, vbi dicit, quòd in habentibus materiam, & sensibilibus, aliud est ipsa secundum se sumpta forma, aliud eadem mista cum materia; igitur vbi non est materia, ibi idem est res, & rei esse, vt in substantijs abstractis. Simile dictum legimus apud Aristotelem in octauo contextu octaui Metaphysicorum, vbi dicit, si homo esset sola anima, idem esset homini esse, & homo. In verbis notandum est, quòd quando Aristoteles dicit: *In quibusdam enim idem est caro, & carni esse*, hoc non ita est intelligendum, vt Aristoteles dicat in aliqua carne contingere, vt idem sit caro, & carni esse, hoc enim falsum esset, quia omnis caro constat ex materia, & forma, proinde in omni carne aliud est caro, & carni esse; sed exempli gratia nominat Aristoteles carnem, vt intelligamus non carnem ipsam, & quidditatem carnis, sed simpliciter rem, & rei esse. Dubitatur hoc in loco ob quædam verba Auerrois in digressione Commentarij quinti, ibi enim dicit, quòd omnes intelligentiæ præter primam sunt compositæ ex actu, & potentia, ideo in sola prima verificatur, quòd idem est quidditas, & id, cuius est quidditas, in reliquis enim differt quodammodo quod quid est, & id, cuius est quod quid est, quomodo igitur hic diximus, quòd in abstractis à materia idem est quidditas, & habent quidditatem? hoc dubium licet hic à multis tangatur, tamen reuera transcendit limites nostræ considerationis, nec omnino ad hunc locum pertinet; hic enim satis est, si duo Aristotelis dicta indubitatam veritatem habeant, & neutrum ab hoc dubio labefactetur. Vnum est, quòd in aliquibus aliud est quidditas, & habens quidditatem, in habentibus enim materiam hoc negari non potest; alterum est, quòd non in omnibus id verum est, hoc autem satis verificatur, etiamsi solus Deus ponatur esse eiusmodi, quare de alijs intelligentijs non est disputandum, quia concesso toto dubio vtrunque dictum verum manet. Dico tamen ad dubium, in secundis quoque intelligentijs verum esse, quòd idem est quidditas, & habens quidditatem, idest non est aliud eo modo, quo hic sumitur aliud, hic enim Aristoteles sumit aliud, prout significat etiam distinctionem realem inter quidditatem, & habens quidditatem, quæ distinctio prouenit à materia, vt iam exposuimus, quare in non habentibus materiam reperiri non potest. Quod si in non habentibus materiam alia quædam distinctio detur inter rem, & rei esse, ea ad nos non pertinet, quia satis est, quòd non sit illa, quam hic considerat Aristoteles, & quæ à sola materia prouenit. Ratio autem est, quia nulla alia distinctio ad hunc locum pertinet, nisi quæ faciat etiam diuersitatem ipsa rei cognoscibilitate; nam caro cum sit materialis, est sensibilis, at quidditas carnis, cum sit sine materia, non est sensibilis, sed solum intelligibilis. Ex his igitur oritur quæstio opportuna hoc in loco, quomodo ambo ab intellectu nostro cognoscantur, cum sint in diuersis gradibus cognoscibilitatis. In secundis autem intelligentijs licet aliqua sit differentia inter rem, & rei esse, non est tamen talis, quæ variet gradum cognoscibilitatis, quia iam ipsa intelligentia, quàm eius quidditas est intelligibilis tantum, & neutra est sensibilis. Ex ipsis quoque Auerrois verbis in dicto loco colligitur solutio dubij, non enim dicit simpliciter Auerroes, quod in secundis intelligentiis aliud sit res, & rei esse, sed dicit, quodammodo, ea enim non est differentia realis, qualem hic Aristoteles intelligit, & quæ in solis datur materialibus. Voluit autem per id significare Auerroes, quòd intelligentiæ secundæ dicuntur compositæ ex actu, & potentia, quatenus præter actum proprium habent etiam defectum maioris entitatis, & actus sublimioris, qui est in prima intelligentia, ad quam intelligendam dicitur intelligentia inferior esse in po-

in potentia. Hæc autem compositio ex actu, & potentia, est impropriè dicta compositio, est enim (vt ego puto) non ex re, & re, idest non ex positiuo, & positiuo, sed ex positiuo, & priuatiuo, sicuti sentit Scotus primo sententiarum distinctione octaua, quæstione secunda. Non est igitur vera distinctio inter rem, & rei esse, quia quidditas est solus ille actus, habens autem quidditatem est illud compositum ex actu, & priuatione adiecta, quare non est differentia realis, proinde non variat gradum cognoscibilitatis, vt antea diximus. Superest tertia textus particula declaranda, quæ est: *Aut alio, aut aliter se habente discernit*, quibus verbis continetur consequens ab Aristotele illatum ex prima particula, vt consequentia talis sit. Aliud est caro, & carne esse, ergo intellectus hæc cognoscit vel alio. vel eodem aliter se habente. Certum est enim, quòd subiectum huius consequentis non est aliud, quàm intellectus, idque nobis ante omnia statuendum est propter multorum errores, quos in sequenti textu considerabimus, & est manifestum ex ipso orationis contextu, nam in fine Textus septimi, dixerat Aristoteles: *Intellectus autem separabilis est*, deinde in Textu octauo dixit: *Postquam singula factus est*, deinde in fine eiusdem octaui: *Et ipse autem seipsum tunc potest intelligere*, quare etiam verba hæc debemus ad eundem nominatiuum casum referre, & dicere, intellectus discernit hæc aut alio, aut eodem aliter se habente; nam de cognitione intellectiua sermo est, & de modo quo intellectus dicitur intelligere. Illorum autem verborum: *Aut alio aut, aliter se habente*. Varius potest esse sensus, possunt enim intelligi de eo, quo intellectus vtatur vt instrumento siue, vt mediatore ad intelligendum, vt Aristoteles dicat, vel vtitur alio, & alio ad discernendam carnem, & quidditatem carnis, vel eodem aliter se habente. Possunt etiam intelligi de mouente, à quo patitur intellectus, & recipit hæc duo, siue de excitante intellectum ad eorum intellectionem, vt sensus sit, aut ab alio, & alio recipit hęc duo, aut ab eodem aliter se habēte. Videntur etiam hæc verba trahi posse ad diuersas partes, siue potentias intellectus, si partes, ac potentias varias habeat, videlicet aut alia, & alia sui parte vtrunque discernet, vel eadem aliter, & aliter disposita. Sunt etiam, qui dicant, hæc verba esse intelligenda vniuersaliter de omni eo, quod sit præcipua ratio intelligendi, siue illud sit mouens, siue ipsemet intellectus patiens, siue quoduis aliud, quare hæc acceptio videtur alias omnes iam dictas sua communitate complecti, & sensus erit, vel intellectus hæc duo discernit ope alterius, & alterius, quod sit præcipua ratio intelligendi, vel eiusdem ope aliter tamen, & aliter dispositi. Horum omnium sensuum quisnam verior sit, mox in textu sequente considerabimus, vbi Aristoteles ipse verba huius consequentis declarabit, nunc satis sit, hanc difficultatem tetigisse. Dubitatur aduersus hanc consequentiam Aristotelis, aliud est caro, & carni esse, ergo intellectus hæc discernit, aut alio, aut eodem aliter se habente; nam si valeret, dicerem similiter, aliud est albedo, aliud nigredo, ergo visus vtranque videt vel alio, vel eodem aliter se habente, hoc tamen falsum est, quoniam visus eadem virtute, & eodem modo se habente videt vtranque. Similiter aliud est equus, aliud est lapis, ergo intellectus hæc duo intelligit, vel alio, vel eodem aliter se habente, non valet, quia eadem virtute, & ijsdem ministrantibus, & concurrentibus cognoscitur à nostro intellectu equus, & lapis. Ad hoc sumenda est responsio ex ijs, quæ proximè dicta sunt, quando enim Aristoteles inquit, aliud esse carnem, & carni esse, non quouis modo aliud intelligit, sed tali alietate, quæ variet etiam gradum cognoscibilitatis, hoc modo aliud est caro, aliud est carni esse, quia caro est cum materia, & habet esse sensibile, carni esse est sine materia, & habet esse intelligibile. Est igitur talis diuersitas, quæ facit varium ordinem, & varium gradum cognoscibilitatis, consistit enim in abstractione, vel non abstractione à materia, & facit res diuersas non vt res, sed vt cognoscibiles, & tunc valet, ergo alio, aut eodem aliter se habente cognoscuntur. Albedo autem, & nigredo sunt quidem res diuersæ, sed non quatenus cognoscibiles à visu, sunt enim in eodem ordine, & in eodem gradu cognoscibilitatis respectu visus. Sic equus, & lapis sunt in eodem ordine cognoscibilitatis respectu intellectus, sunt enim vel æquè cum materia, vel æquè sine materia, quare non sequitur, quòd debeant cognosci alio, aut eodem aliter se habente, immò cognoscuntur eodem, & eodem modo se habente. Ideo notandum est, quòd Aristoteles non sine artificio remisit declarationem primæ partis ad finem contextus, poterat enim post primam partem statim subiungere eius declarationem, & dicere aliud est aqua, & aquæ esse, aliud caro, & carni esse, nam caro cum materia est, carni esse est sine materia; sed hanc declarationem remisit ad finem textus, vt statim post consequens adduceretur, & esset talis declaratio, quæ simul ostenderet validitatem consequentiæ & esset veluti ipsius consequentiæ probatio, vt etiam indicat dictio illa: *Enim*, quæ non solum reddit rationem, cur aliud sit caro, & carni esse, sed etiam cur sequatur, quod oporteat, vel alio, & alio vtrunque discerni, vel eodem aliter, & aliter se habente.

TEXTVS X.

Sensitiuo igitur frigidum,& calidum iudicat,& quorum ratio quædam ipsa caro. Alio autem, aut separabili, aut vt circumflexa se habet ad seipsam, cum extensa fuerit,carni esse discernit.



VID faciat Aristoteles in hoc textu non est obscurum, declarat enim consequens in præcedenti Textu illatum, quod fuit: *Aut alio,aut eodem aliter se habente discernit*. Applicat enim hoc intellectui, & considerat vtrum duorum potius dicendum sit; immò determinat vtrunque verè dici posse, videlicet tum alio,& alio cognosci carnem,& carni esse,tum etiam eodem aliter se habente. Sententia tamen Aristotelis in hoc textu difficillima est ad intelligendum, vt ostendit varietas expositionũ, quarum nulla mihi satisfacere potuit,proinde ego aliquid aliud excogitare coactus sũ. Videamus igitur in primis quid alij dixerint.

Latini omnes, & Auerroes ita interpretantur, trahunt verba ad animam in vniuersum, non ad intellectum solum,vt omnium verborum sententia hæc sit: Anima cognoscit, & carnem,& carni esse,idque duobus modis,aut enim seorsum cognoscit singulare,& seorsum vniuersale,aut cum comparatione ipsorum inter se. Si igitur de anima loquamur vt separatim cognoscente vtrunque, dicendum est, quod alio, idest alia sui parte cognoscit singulare, nempe parte sensitiua, & alia vniuersale, nempe intellectiua parte. Si verò de anima loquamur comparante inter se singulare,& vniuersale, tunc dicendum est, quod eadem sui parte vtrunque cognoscit aliter tamen. & aliter se habente. Necesse est enim, vt si anima comparat duo inter se, cognoscat vtrunque secundum eandem sui potentiam, hæc autem non potest esse nisi potentia intellectiua;aliter tamen se habet intellectus in vtriusque cognitione,sicuti eadem linea diuersis modis se habet,dum prius consideratur vt flexa,deinde vt extensa, & facta recta. Ita etiam intellectus, dum intelligit vniuersale, comparatur lineæ rectæ,dum verò intelligit singulare,comparatur lineæ flexæ. Huius similitudinis rationem talem affert Sanctus Thomas,quia intellectus prius recta fertur in quidditatem, vt in obiectum propriũ,ideo cognitio quidditatis comparatur ab Aristotele cum linea recta; postea verò per reflexionem, & retrospectionem ad phantasmata cognoscit etiam singulare, ideo cognitio carnis, idest compositi singularis tribuitur ab Aristotele lineæ flexæ.

Auerroes tamen discors est in exponenda hac similitudine cum linea recta,& flexa,nam cum alij tribuant lineæ flexę cognitionem carnis,rectæ verò cognitionem carni esse, Auerroes à prauo suo codice deceptus trahit,& rectam, & flexam ad cognitionem solius quidditatis,& dicit,quod quando intellectus intelligit primò quidditatem carnis,vel hominis,eã cognitio similis est lineæ rectæ; cum autem eã quidditatem resoluit in aliam quidditatem,& quærit quidditatem quidditatis,vt cum quęrit definitionem animalis positi in hominis definitione, donec ad simplicissimam quidditatẽ perueniat,tunc comparatur lineæ flexæ. Quæ Auerrois expositio est omnino dimittenda, cum innitatur codici deprauato; nam mens Aristotelis est, quod linea recta, & linea flexa assimiletur vtrique cognitioni, non alteri solum,videlicet vna cognitioni carnis,altera cognitione quidditatis carnis. Græci in eo cum Latinis consentiunt, quòd cognitionem carnis tribuant lineæ flexæ, cognitionem autem quidditatis tribuunt lineæ rectæ,sed rationem diuersam afferunt huius similitudinis. Nam Simplicius dicit,quòd intellectus çognoscens quidditatem ideo comparatur lineæ rectæ, quia in ea cognitione non iungitur sensibus, sed manet in sua rectitudine, & puritate, cognoscens autem ipsum compositum vt carnem comparatur lineæ flexæ, quia iungitur sensibus,& phantasmatibus,& sic modo quodam egreditur è sua puritate, & flectitur, ac duplicatur in hac sua conuersione ad sensus, quemadmodum linea dum frangitur duplicatur. Themistius verò aliam rationem reddit; dicit enim intellectus intelligendo fit res ipsæ, ideo si quidditatem intelligat, quæ est simplex,cum sit sola forma siue materia, tunc ipse quoque simplex est, si verò intelligat carnem,quæ ex materia,& forma cõstat,fit etiam ipse compositus,& comparatur lineæ flexæ,& fractæ,nam linea fracta habet quandam compositionem, at linea recta est simplex. Sunt etiam qui dicunt,Græcos consentire cum Latinis in hoc, quòd Aristoteles loquatur de cognitione animæ in vniuersum,non solius intellectus, & dicat animam cognoscere carnem sensu,& carni esse intellectu. Sed mihi non cõstat,quod hoc Græci dixerint, nã si eos omnes legamus, tribuũt intellectui vtramque cognitionem, sed non animæ in communi, dicunt enim intellectum sensitiuo carnem iudicare, seipso autem quidditatem carnis. Propterea mihi videntur Græci vacare ea reprehensione, cui Latini omnes obnoxij sunt; non est enim admittenda ea expositio, quòd anima vniuersè sumpta iudicet carnem sen-

su, & carni esse intellectu; iam enim in textu præcedente notauimus, quòd Aristoteles loquitur de sola cognitione intellectus, non de cognitione animæ in vniuersum. Quare series verborum Aristotelis nos omnino cogit ita interpretari; intellectus sensitiuo carnẽ iudicat, quam veritatẽ plures posteriores philosophi animaduerterunt; si quis autem Græcorum hac in re lapsus est, hic fuit solus Alexander, qui in primo suo libro de anima capite de intellectu secundum actum, ita videtur locum hunc interpretari, vt soli sensui tribuat cognitionem singularis, & carnis, soli intellectui cognitionem vniuersalis, & quidditatis, ideo rectè reprehenditur hic à Ioanne Grammatico qui cognouit, quòd Aristoteles hic vtramque cognitionem tribuit intellectui, licet ipse quoque allucinetur, quòd tribuit Aristoteli, quòd tali ratione vtatur. Intellectus cognoscit immaterialia, ergo multò magis debet cognoscere materialia, & viliora; hæc enim ratio neque Aristotelis est, neque Aristotele digna. Potius enim conuersa consequẽtia valida est; cognoscit materialia, ergo multo magis immaterialia, quæ fuit consequentia Themistij, necnon etiam Auerrois in digressione textus trigesimisexti, sed de hoc aliàs. Rectè autem in hoc sensit Ioannes, cum dixit intellectum cognoscere etiam singularia. Peccat præterea Latinorum expositio, quia non est verum, quòd intellectus tunc solum intelligat singulare, quando comparat ipsum cum uniuersali, imo etiam separatim cognoscit singulare, vt loco suo ostendemus, & hoc significat hic Aristoteles, dum dicit intellectũ iudicare carnem sensitiuo, idest per sensitiuum; significat enim, quòd etiam separatim cognoscitur singulare ab intellectu. Clarus est etiam ex dictis alius Latinorum error, cum dicunt, quod verba illa: *Alio, vel aliter se habente*, significant alia sui parte, vel eadem aliter se habente. Aristoteles enim loquitur de cognitione unius tãtum partis animæ, nempe intellectiuæ, cum dicat intellectum cognoscere carnem sensitiuo, & in textu præcedente proposuerit hoc considerandum de cognitione solius intellectus, ut ibi ostendimus. Alius est præterea communis omnium Latinorum, & Græcorum error qui cognitionem quidditatis attribuunt lineæ rectè, cognitionem autem carnis lineæ flexæ, cum potius è contrario res se habeat, nam Aristoteles tribuit cognitionem carnis intellectui se habente instar lineæ rectæ, cognitionẽ autem quidditatis tribuit eidem se habenti instar lineæ flexæ, ut patet expendentibus verba Aristotelis in textu. Dicit enim, intellectum cognoscere carni esse, sicut circumflexa se habet ad rectam, refert ergo cognitionem reflexam ad carni esse, rectam uero ad carnem. Id autem non est prætereundum, quòd si illa communis expositio admitteretur, accipiẽda esset ratio a Græcis assignata, non illa, quam Latini adduxerunt, potius enim dicẽdum esset, quòd cognitio carnis dicitur flexa, quia intellectus, dum cognoscit singulare, flectit se ad phantasiam, quam quod prius directè feratur in quidditatem carnis, deinde per reflexionem cognoscat, carnem, ut D. Tomas dicebat, intellectus enim prius cognoscit singulare, postea eius quidditatem, ut mox in quæstione demonstrabimus.

Recentior quidam, ita locum hunc interpretatur. Dicit Aristotelem loqui de sola cognitione intellectus, & in hoc bene sentit, tribuit enim intellectui cognitionem, & vniuersalis, & particularis, in alio quoque bene sentit, cum dicit, cognitionem singularis ab Aristotele comparari cum linea recta, cognitionem autem vniuersalis, & quidditatis comparari cũ linea flexa. Postea verò declarans, quomodo ista cognitio dicatur fieri alio, vel eadem aliter se habente, dicit proprium esse sensus cognoscere singularia, tamen intellectum quoque singularia, quatenus vtitur sensibus, vt instrumentis, ac ministris, sed non propria ratione, nam propria ratione cognoscit uniuersale, & quidditatem, quo fit, vt duæ sint uirtutes cognoscentes singulare, sensus quidem propria ratione, intellectus autem quatenus utitur sensu, vt instrumento. Aristoteles igitur dicit, ꝙ intellectus cognoscit carnem sensitiuo, idest utens ministerio partis sensitiuæ; quidditas autem ab intellectu cognoscitur tum alio, tũ eodem aliter se habente, nam si respiciamus eam uirtutem, quę propriè cognoscit carnem, nempe sensum, tunc dicimus quidditatem cognosci alio, idest diuerso a sensu, & separato a sensu, cognoscitur enim intellectu: si autem respiciamus eam virtutem, quæ cognoscit singulare per ministerium sensus, tunc dicimus eadem virtute cognosci carnem, & quidditatem aliter tamen se habente, idem enim intellectus cognoscit carnem, & carni esse, sed carnem vtens sensitiuo quidditatem autem propria ratione.

Declarans autem similitudinẽ lineæ rectæ, & flexæ dicit, quòd intellectus extenditur quodammodo ad sensum per lineam rectam ad apprehendendum singulare, veluti cum aliquis extendit manum ad aliquid apprehẽdendum. Postea verò incipit abstrahere uniuersale, & quidditatem propria uirtute, ideo uidetur, quodammodo manum retrahere, & ad seipsum se flectere, quare cognitio quidditatis, tunc dicitur similis lineæ flexæ. Hinc colligit, quòd cum dicimus alio & alio, vel eodem aliter se habente, partim significamus, vt instrumento, partim ut præcipua ratione operandi cum enim dicimus, fabrum aliquid efficere malleo, significamus, ut instrumento, cum autem

tem, dicimus, corpus moueri in anima, significamus, ut præcipua ratione, quæ utraque hic respexit Aristoteles. Dicens enim, intellectũ cognoscere carnem sensitiuo, significauit, ut instrumento; dicens autem sensum cognoscere carnem, & intellectum cognoscere quidditatem carni significauit, ut præcipua ratione. Hæc expositio ob multas rationes mihi non placet. Primo ponit in uerbis Aristotelis æquiuocationem, cum enim dicit Aristoteles, aut alio aut eodem aliter se habente, oportet utrũque accipere in eodẽ sensu, videlicet vel semper, ut instrumento, uel semper, ut præcipua ratione operandi: sed quòd unum accipiatur pro instrumento, alterum verò pro præcipua operandi ratione, id non est asserendum. Præterea nõ loquitur Aristoteles de cognitione sensitiua, sed de sola intellectiua, cum enim sensus in cognitione carnis concurrat, tum ut ꝙ, tum ut quo, Aristoteles non considerat ipsum vt id, quod cognoscit, sed solum ut id, quo intellectus carnem cognoscit, ideo verba illa: *Alio, aut separabili,* nullum possunt habere cõuenientem sensum iuxta hanc expositionem. Nam si referantur ad intellectum, qui dicatur cognoscere carni esse alio, idest diuerso a sensu, videlicet seipso, & stemus in eo, quod cognoscit hoc non est aliud, sed est idem intellectus cognoscens carnem, & carni esse. Si verò illam vocem alio referamus ad sensum cognoscentem carnem, decipimur, quia Aristoteles hic non considerat sensum, vt cognoscentem, sed solum, ut quo intellectus carnem cognoscit. Quòd si eam referamus ad sensum, vt quo, intellectus cognoscit, fit comparatio ęquiuoca, intellectus enim cognoscit carnem sensu, ut quo, cognoscit autem quidditatem alio, idest se ipso, non tamen amplius ut quo, sed vt quod. Hæc autem non sunt comparabilia inter se, sed utrobique sumendum est id, quod; vel utrobique id, quo. Si primum, Aristoteles falsum dicit, quòd alio, idem enim est intellectus, qui cognoscit, & carnem, & carni esse. Si secundum similiter falsum dicit, ꝙ alio, quia potius nullo, nullo enim auxiliante intelligit, si seipso tantum intelligit. Præterea non rectè dicitur, quòd intellectus utatur sensu ut instrumento, sensus enim non est instrumentum intellectus, sed potius mouens, & ei obiecta ministrans, quemadmodum nemo diceret, colorem realem esse instrumentum oculi. Præterea illud non videtur verum, quòd potentiæ sensitiuæ propria ratione cognoscãt singulare, intellectus autem non propria ratione, sed per aliud, ego enim nullam inspicio differentiam inter sensum, & intellectum in cognitione singularis, quod sic ostendo. Sensus non habet in seipso innatum obiectum, sed necesse est, ut ipsum recipiat ab extrinseco, est enim uirtus passiua, deinde receptum iudicat, eandem virtutem habet phantasia, videlicet & recipiendi speciem, & iudicandi, recipit enim à sensu, & iudicat; eandem prorsus habet intellectus, habet enim vim recipiendi obiectum a phantasia, & receptum iudicandi. Imo habet fortasse maiorem uim iudicandi singulare, quam sensus, cum quandoque corrigat errorem sensus, sensus autem iudicat baculum in aqua obliquum, ratio autem ipsum iudicat esse rectum; quid ergo deest intellectui, quominus dicatur propria ratione cognoscere singulare? certè nihil, quia si dicatur, ꝙ eget phantasia ut monente, dicã pariter quod phantasia eget sensu, & sensus eget obiecto externo, a quo moueatur, quare neque sensus ꝓpria ratione sentiet singulare: si hæc uera sũt ea expositio, quæ huic fundamento innitebatur, eo sublato manifestè corruit. Est etiam incongrua metaphora, qua utitur, dum dicit, intellectum porrigere manum sensui, deinde eã retrahere; quandoquidem actio, & passio nõ in agente recipitur, sed in patiente, nec transit uirtus à patiente ad recipiendam actionem ab agente, sed potius uirtus agentis transit ad patiens, ergo sensus potius porrigit manum intellectui, quam intellectus sensui. Sic autem nõ habet amplius locum expositio comparationis factæ ab Aristotele cum recta, & cum reflexa linea, ut considerantibus manifestum est.

Alius recentior ita locum hunc interpretatur. Concedit sermonem esse de cognitione solius intellectus nostri possibilis, ꝗ cognoscit & carnem, & carni esse, Aristotelem autem ꝑ illum loquendi modum: *Aut alio, aut aliter se habente*, dicit, significare generaliter illud omne, quod sit præcipua ratio intelligendi, siue sit ut agens, siue sit ut patiens, siue quouis alio modo. Quòd igitur attinet ad cognitionem carnis, dicit intellectum eam cognoscere sensitiuo, quasi dicat Aristoteles ea cognitio non est magnum quid, solius enim sensitiui ope, intellectus cognoscit ipsum compositum, recipit namque ipsum a sensu, & a phantasia, at si loquamur de cognitione quidditatis hoc est sublimior, ac difficilior, eget enim lumine intellectus agentis illustrantis phantasma ipsius cõpositi, ut in eo quidditas elucescat intellectui possibili. Ideo quando quæritur, an intellectus noster cognoscat carnem, & carni esse alio, & alio, an eodem aliter se habente, dicẽdum est, si respiciamus sensum, & intellectum agentẽ, alio, & alio modo ea cognoscit, uidelicet carnem ope sensus, carni esse ope intellectus agentis, qui est quoddam aliud, & separatum a sensu. Si verò inspiciamus ipsum intellectum possibilem, intelligentem ambo, dicendum est, ꝙ eodem aliter se habente, eodem enim intellectu possibili cognoscitur caro, & carni esse, aliter tamen se habente, nam cognoscitur ca-

ro ope ſenſitiui, carni eſſe ope intellectus agentis: In hac expoſitione illud probo, quòd Ariſtoteles loquatur de cognitione ſolius intellectus, hoc enim veriſſimum eſt. Illud quoque mihi mirum in modum placet, quòd dicitur de intellectu agente, credo enim re vera Ariſtotelem ad eum reſpicere. Sed in reliquis habeo contra eam plures inſtantias valde efficaces. Primum enim, quando dicit, Ariſtotelem ſignificare præcipuam rationem intelligendi, dum dicit alio, aut aliter ſe habente, fortaſſe ſi inquirere vellemus, quęnam dicatur eſſe pręcipua ratio intelligendi, ea nulla alia eſſet, quam ipſe intellectus poſſibilis, qui ex ſua natura talis eſt, ut poſſit omnia recipere, omnia intelligere, & tam carnem, quam carni eſſe. Quamuis enim egeat multis aliis auxiliantibus, & miniſtrantibus, ipſe tamen eſt appellandus præcipua ratio intelligendi, præſertim, quia licet ad recipiendum indigeat alijs tamen ad iudicandam ſpeciē ipſam receptam, in quo præcipuè conſiſtit ipſa intellectio, ipſe ſibi ſufficiens eſt. Propterea non videretur verum, ꝙ intelligat compoſitum ſenſitiuo, ut præcipua ratione intelligendi. Sed omittamus nunc quæſtionem hanc de præcipua ratione intelligendi, adhuc ea ſententia conſiſtere non poteſt. Petam enim, quænam ſit præcipua ratio intelligendi quidditatem, an intellectus agēs, an poſſibilis; ſi agens, ergo falſum eſt id, quod in poſtrema parte dicitur ab Ariſtotele, quod intellectus poſſibilis ſeipſo aliter ſe habente intelligit carni eſſe, & carnem, non enim verum eſt, quòd ſeipſo, vt præcipua ratione intelligēdi. Si verò ipſe poſſibilis, tunc alterum prius Ariſtotelis dictum falſum erit, quando dicit alio, ideſt intellectu agente cognoſcit carni eſſe, non enim verum erit, quòd intellectu agente cognoſcat, ut præcipua ratione intelligendi. Similiter quæram, quænam ſit præcipua ratio intelligendi carnem, an intellectus poſſibilis, an ſenſitiuum, eadem enim de his ratio formabitur. Vnde patet, eſſe in hac expoſitione magnam æquiuocationem, quia in ipſa intellectione duo conſiderantur, intellectus ipſe intelligens, & id, quo intelligit; de primo Ariſtoteles non quærit, ſed ſupponit intellectum eſſe illum, qui cognoſcit, & carnem, & carni eſſe, ideo tota queſtio eſt de eo, quo intelligit, tanquam de re diuerſa ab intellectu, qui intelligit. Ergo ſi in quæſtione non includitur id, quod intelligit, ſed ſolum id, quo intelligit, etiam in reſponſione non poteſt Ariſtoteles intelligere ipſummet intellectum, & dicere, quòd ſeipſo aliter ſe habente, quia ipſe in intellectione concurrit, ut intelligens, non ut quo intelligit, quare nulla eius mentio facienda eſt in ſolutione quæſtionis. Præterea, quando Ariſtoteles dicit: *alio*, certum eſt, hanc dictionem eſſe relatiuam; aliud enim hic ſumitur pro diuerſo, diuerſum autem ab aliquo diuerſum eſt, alio igitur a quo? non poteſt aliter exponi, quam alio a ſenſitiuo, ſenſitiuum enim proximè nominauerat, & orationis continuatio hoc vult, ſenſitiuo enim carnem cognoſcit alio autem a ſenſitiuo quidditatem carnis, ergo quando ſubiungit: *Vel eodem aliter ſe habente*, (ſubintelligitur enim eodem) neceſſe eſt illam quoque dictionem: *eodem*, cum ſit relatiua, ad idē referri, ad quod illa dictio, alio, videlicet ad ſenſitiuum, accipiuntur enim hic ut oppoſita alio, & eodem, quando ad eādem rem ſunt referenda. Sententia ergo erit hæc, eodem autē ſenſitiuo aliter ſe habente, cognoſcit quidditatem, quod tamen nullo pacto dicendum eſt. Et confirmatur: quia ſecundum expoſitionem dictio illa (*alio*) accipitur hic communius, quā in textu præcedente, ibi enim accipiebatur, ut contradiſtincta ab eodem aliter ſe habente, hic verò ſumitur communiter ad utrunque ſensū, quia ſubdiuiditur ab Ariſtotele in eos duos ſenſus, cum dicat: *Aut ſeparabili, aut ut in circumflexum ſe habet, &c.* quaſi dicat, *alio*, altero duorum modorum, cum igitur illa dictio, *eodem*, contineatur ſub illa dictione, *alio*, tanquam membrum diuidens ſub communi diuiſo, & dictio illa, *alio*, ad ſenſitiuum referatur, neceſſe eſt illam quoque dictionem, *eodem*, ad ſenſitiuum referri, vt ſenſus verborum ſit, *alio*, vel realiter ſeparato a ſenſitiuo, vel eodem cū ſenſitiuo aliter tamen ſe habente, ſeu alio tamen ſecundum rationem. Quando igitur Ariſtoteles dicit: *eodem aliter ſe habente*, non poteſt ſignificare ipſum intellectum poſſibilem, quia hic non eſt idem cum ſenſitiuo, ſed realiter diſtinctus ab eo. Præterea, admiſſo etiam, quod Ariſtoteles ſignificare poſſit ipſum intellectum poſſibilem, tamen non video, quomodo hic appellari poſſit, aliter ſe habens, potentiam enim habet æqualem, & indifferentē ad cognoſcēdam carnem, & quidditatem carnis, neque in eo inſpicitur hæc differentia ſecundum rationem, ſed in aliis extra eum, hoc autem non poteſt facere ipſum appellari aliter ſe habentem, quia ſi ſufficeret dicere, quòd intellectus poſſibilis aliter ſe habet ut patitur ab intellectu agente, aliter ut patitur a ſenſitiuo, ſimiliter ſatis eſſet dicere, aliter ſe habet, ut recipit carnem, aliter ut recipit quidditatem carnis; hoc tamen non ſufficit, ergo multo minus illud, cum extrinſecum ſit. Nam apparet quidem eſſe diuerſa agentia, a quibus patitur, & diuerſas eſſe res, quas recipit, ſed non apparet diuerſitas in ipſo recipiente, prout patitur ab hoc, & ab illo. Imo fortaſſe intellectus poſſibilis non patitur ab intellectu agente, ſed ſolum a phantaſmate; ſi dicamus, quòd intellectus agens non agit in ipſum, ſed ſolum in phantaſmata, ut ea illuſtret, ſed de hoc loquemur alias.

His

His omnis difficultatibus coactus ego aliã excogitaui expositionem, quæ nemini quidẽ cognita fuit, mihi tamen mirum in modum satisfacit, quia omnem difficultatem tollere vi detur. Dixi in principio textus noni, Aristotelem in hac parte velle declarare modũ, quo fit intelligere, & huius cognitionem consistere in cognitione agentis, a quo moueatur intellectus, & de potentia ad actum ducatur. Tota igitur præsens Aristotelis quæstio est de agente, & quando in textu præcedente dixit: *Aut alio, aut aliter se habente discernit*, puto hũc modum loquendi significasse agens, a quo intellectus mouetur, ut sensus illius consequentis fuerit iste. Intellectus uel ab alio, & alio agente recipit cognitionem carnis, & quidditatis carnis, vel ab eodem aliter se habente, nũc igitur declarans consequens hoc Aristoteles, docet utrunque membrum verum esse, & sententia totius textus clara erit, si prius ipsam rei veritatem declarauerimus, de mouente intellectum, deinde ie uerba Aristotelis aptauerimus. Rei veritas hæc est, a quo mouetur intellectus, semper est phantasma actu existens in phantasia, vt asserit Aristoteles in textu trigesimo, & trigesimonono huius libri, necesse est igitur, ut intellectus intelligens tum carnẽ tum quidditatem carnis, semper a phantasma te moueatur. Discrimen autem est, quoniam phantasma secundum propriam virtutem nõ habet uim imprimendi in intellectu aliud, quam singulare confusum, & compositum, quia phantasma est rei singularis, quatenus est singularis; ad imprimendam autem in intellectu quidditatem carnis phantasma non est sufficiens secũdum propriam uirtutem, sed oportet, ut illustretur ab intellectu agente, sic enim illustratum mouet intellectum possibilem, & producit cognitionem uniuersalis, & quidditatis. Lumen enim intellectus agentis nihil aliud facit nisi quòd distinguit ea, quæ in illo phantasmate erãt confusa, adeo ut intellectus possibilis non solum inspiciat phantasma illud vt compositum, & confusum, sed etiam possit distinctè intueri omnia, quæ in eo sunt, & essentiales partes, & formare conceptus uniuersales, & unum concipere dimissis alijs, quod dicitur abstrahere. Vt quando offertur intellectui phantasma equi, facit intellectus agens, ut reluceat in eo natura corporis distincta a natura viuentis, & hæc distincta a natura animalis, & hæc a natura equi, & hçc distincta a natura coloris, & a natura magnitudinis, & omnium quæ sunt in equo. Hæc igitur est rei veritas, cui omnia dicta Aristotelis mirificè consonãt. Quærit enim, an caro, & carni esse, cognoscantur ab intellectu nostro alio, & alio mouente, an eodem existente motore, aliter tamen, & aliter se habente, respondet vtrunque verè dici posse. Ad quod declarandum sumit in primis, quod caro, idest ipsum singulare compositum cognoscitur. Solo sensitiuo, idest per motionem factam a phantasia, idque profert tanquam manifestum. Deinde ad quidditatem transiens dicit, eam cognosci ab intellectu nostro, tum ope alterius mouentis diuersi a sensitiuo, nẽpe ope intellectus agentis, qui a phãtasia diuersus est, ac separatus; tum etiam eadẽ phantasia mouente, aliter tamen se habente, idem enim phantasma virtute propria facit in intellectu cognitionem carnis; vt autem illustratum ab intellectu agente producit in intellectu possibili cognitionem quidditatis carnis. Noster igitur intellectus ab eodẽ phantasmate recipit & carnem, & carni esse, aliter tamen se habente, uidelicet, ut propria uirtute, & ut illustrato ab intellectu agente. Sed animaduertendum est, quod intellectio (ut aliàs diximus) in duobus consistit, in receptione speciei, & in eiusdem iudicatione. Si solam receptionem spectemus, tunc uerum est, quod, & intellectus agens, & phantasmata habent locum agentis respectu intellectionis; at si iudicationem respiciamus, id non amplius uerum est, efficit enim hanc ipsemet intellectus possibilis, qui dummodo ab agente externo speciẽ recipiat, valet ipse eam proprijs uiribus iudicare. Propterea præsens quæstio Aristotelis est quidem de agente respectu impressionis, sed non est de agente respectu totius intellectionis, quare dum uniuersam intellectionem respicimus, melius fortasse est, ut nomine communiore utamur, quam nomine agentis, ut si dicamus, quæstionem esse de auxiliante externo, siue de excitante intellectum ad intellectionem, dummodo talem excitationem intelligamus, per quam offeratur intellectui possibili obiectum ipsum intelligibile, de hoc enim offerente, & excitante est hæc quæstio Aristotelis. Et hoc fortasse in causa fuit, cur Aristoteles uti maluerit ablatiuo absoluto, quam cũ propositione ab, & dicere potius alio, quam ab alio; quia hoc, de quo est quæstio, non est omnino agens, sed partim est agens, partim non est agens, hic enim modus loquẽdi uim habet significandi, auxilio alicuius externi, auxilians autem debet in hoc uno sensu accipi, videlicet, quod moueat intellectum offerendo ei obiectum illud duplex, scilicet rem, & quidditatem rei. Secundum hanc expositionem facillimum erit, interpretari comparationem ab Aristotele factam cum linea recta, & flexa, ut mox in uerborum declaratione ostendemus, quç nunc ordinatim expendere aggredimur. In principio textus declarat Aristoteles, quomodo ab intellectu cognoscatur caro, deinde ostendit etiam, quomodo cognoscatur carni esse. Primum ut per se notum præponere uidetur, quod intellectus cognoscit cõpositum solo sensitiuo, idest solius phantasmatis

mate

matis auxilio. Quasi dicat, cognitio carnis nō est magnum quid, neque difficile, patet enim eam fieri per motionem factam a solo phantasmate, & quia inquit *iudicat*, non de sola receptione loquitur, sed simul etiam de iudicatione, ideo non dicit a sensitiuo, quia hoc nō omnino est agens respectu intellectionis, sed dicit, *sensitiuo*, idest auxilio sensitiuæ partis, a qua offeruntur intellectui phantasmata rerum singularium sensibilium. Hæc autem significare volens Aristoteles, nominat hic ipsa accidētia, quorum beneficio sentiuntur composita, singularia, substantia enim est sensibilis per accidens, quia sentitur non per speciem propriam, sed per speciem accidentis, quod per se primo sensibile est, mouet enim oculum color parietis, sed simul cum eo fertur ad oculum totum ipsum compositum coloratum. Ideo Aristoteles nominat accidentia dicens: *Calidum, & frigidum*, vt illa, per quæ compositum singulare sentiri dicitur. Et ut significaret, hæc exempli gratia allata esse ad denotādam ipsam substātiam subiectam, ut carnem, ideo subiungit: *Et quorum ratio quædam est ipsa caro*, sumens rationem pro ipsa commistione harum qualitatum, & proportione, in qua consistit propria temperies carnis, per quam caro est sensibilis sensu tactus. Vt sensus verborum sit. Sensitiuo cognoscit qualitates ipsas, calidum, & frigidum, & quæcunque sint, quarum proportio, ac temperamentum constituit ipsam carnem, & eam sentiri facit, sic omnes interpretantur illam dictionem, *ratio*, præter Simplicium, qui dicit eam accipi pro causa immediata; causa autem immediata accidentis est subiectum eius, ideo Aristoteles dicit, calidum, & frigidū, quorum ratio, idest causa, est ipsum subiectū, vt caro. Sed hæc expositio admittenda non est, quia sequeretur, hic accipi calidum, & frigidum, ut cognoscibile distinctum a substantia composita, & sic tria cognoscibilia hic in considerationem caderent, accidentia, compositum subiectum, & eius quidditas; Aristoteles tamen de duobus tantum loquitur, videlicet de composito, & de eius quidditate. Ideo quod hic de accidentibus dicit, id dicit ad denotandum ipsum compositū singulare, quod merito ipsorum sensibile est, & iure confundit accidentia cum composito singulari, quia sunt in eodem gradu cognoscibilitatis sunt enim similiter sensibilia, & intelligibilia per auxilium solius partis sensitiuæ. Quod si aliam habent differentiam, eius consideratio ad hūc locum minimè pertinet. *Alio autem, aut separabili*. Postquam dixit de carne, quòd intellectus eam cognoscit auxilio sensitiui, nunc transit ad quidditatem carnis, & accedit ad quæstionis dissolutionem. Quæstio enim in hoc consistebat, an quidditas cognoscatur per aliud, idest per diuersum ab eo, per quod cognoscitur caro, videlicet per diuersum a sensitiuo, an per idem sensitiuum aliter se habens. Docet Aristoteles, dici posse vtrunque, ideo sumit illam dictionem, *alio*, in communi ad utrunque: nam dicimus aliquid esse aliud ab aliquo, quando differt realiter; dicimus etiam esse aliud, quando differt secundum rationem tantum. Inquit ergo Aristoteles. Intellectus sensitiuo iudicat carnem, alio autem discernit carni esse, sed subiungit, quod illud, *alio*, potest dupliciter intelligi, & vtrunque in præsentia verum est, aut enim intelligimus, *alio*, idest separato, & realiter distincto (nam *separabili*, hic sumitur pro separato) & sic respicientes intellectū agentem, verè dicimus, intellectum nostrum cognoscere carni esse per aliud, quod est realiter distinctū a sensitiuo, aut intelligimus, *alio*, idest distinctio secūdum solam rationem, sed eodem realiter, & hoc quoque uerum est, nā eodem sensitiuo auxiliante cognoscitur carni esse, eodem tamen aliter se habente, videlicet ut illuminato ab intellectu agente. Quare videre possumus, quam bene omnia consonent secundum hanc expositionem, cum hæ duæ dictiones, *alio*, & *eodem*, quæ sunt respectiuæ, referantur similiter ad idem, videlicet ad sensitiuum, sicuti re uera debent referri, quia sensus hic esse debet, vel alio realiter à sensitiuo, vel eodem sensitiuo, quod tamen sit aliud secundum rationem. Sed Aristoteles loco dicendi, aliter se habente, eandem sententiam circumscribit, & ipsam refert per similitudinē lineæ rectæ, & flexæ, quæ certè ad propositum declarandum est accommodatissima, quia per eam optimè significatur identitas realis cum differentia secundum rationem. Sumit ergo unam, & eandem lineam realiter, quam comparat cum eodem sensitiuo, videlicet cū phantasia, a qua intellectus noster recipit, & carnē, & carni esse, & considerans eandem lineam, tū vt flexā, tum ut extensam, & rectam, quę est distinctio secundum rationem, comparat rectam sensitiuo producente cognitionem carnis, & flexam eidem sensitiuo producente cognitionē quidditatis carnis. Phantasma enim propria uirtute mouens intellectum ad cognitionem carnis iure assimilatur lineę rectæ, quia rectus, & simplex est transitus a phantasmate ad intellectum possibilem, sed cognitio quidditatis fit cum reflexione, lumen enim ab intellectu agente proiectam in phantasiam reflectitur quodammodo, & frangitur, & transit simul cum phantasmate ad intellectum possibilem. Quemadmodum color speculi propria virtute agit rectè in oculum imprimendo speciem suam, sed radij Solis in speculo fracti reflectuntur ad oculum simul cum proprio speculi colore, & sic cernuntur per lineam fractam. Aduertendum autem, quod Græcum participium, κεκλασμένη, hic non bene vertitur,

tur,

tur, *circumflexa*, ſed dicendum eſt, *fracta*, a verbo, κλάω, quod eſt, frango, non enim ad propoſitum pertinet conſiderare lineam circularem, ſed ſolum fractam, vnde patet conuenientiſſimam eſſe omnis verbis Ariſtotelis expoſitionem noſtram, cum ei omnia mirificè conſonent. Eſt etiam notanda locutio Ariſtotelis, qui non dicit, ut linea fracta ſe habet ad rectam, ſed eandem numero lineam accipiens dicit; *Vt fracta ad ſeipſam ſe habet, cũ extenſa fuerit*, ſignificare volens idem realiter, quod diſtinguatur ſolum ſecundum rationem. Innuit enim phantaſiam, quæ producit cognitionem quidditatis in intellectu cum hac differentia a ſeipſa producente cognitionem compoſiti; Cum qua ſe habet linea fracta ad ſeipſam extẽſam, & rectam, producit enim cognitionem carnis ad modum lineæ rectæ, & cognitionẽ quidditatis ad modum lineæ flexæ. Sed aduerſus id quod diximus, ſcilicet Ariſtotelem dicentem, *ſeparabili*, innuere, intellectum agẽtem quidam inſurgit obijciens, quòd nihil ad huc cognoſcimus de intellectu agente, quare non eſt credendum, quòd hic Ariſtoteles de ipſo loquatur. Ad hoc tamen facilè eſt reſpondere. Dicimus enim, quòd licet Ariſtoteles, nondum egerit de intellectu agente, tamen paulo poſt de ipſo locuturus eſt, ideo nunc incipit nos paulatim manuducere ad eius cognitionem, & leuiter ipſum tangere, tanquã mox declarandum. Non enim poterat Ariſtoteles declarare, quomodo a noſtro intellectu cognoſcatur quidditas, niſi aliquam mentionem faceret de intellectu agẽte, cuius ope intellectus humanus quidditatem cognoſcit, quare coactus fuit ad propoſitam quæſtionem reſpondere, quòd quidditas cognoſcitur alio, ideſt diuerſo a ſenſitiuo, id autem quodnam ſit, declarabit poſtea in proprio tractatu. Hic igitur adũbratur intellectus agens, poſtea verò clarius explicabitur. Et quod iſte abſurdum eſſe putat, ego neceſſarium fuiſſe arbitror; eſſet quidem reprehenſione dignus Ariſtoteles, ſi nunc ſub nube intellectum agentem ſignificaſſet, nec poſtea declaraſſet, quodnam ſit hoc diuerſum a ſenſitiuo, per quod cognoſcitur carni eſſe.

Hic notat quoddam Recentior quidam, ꝙ mihi valde placet, & maximè confert ad bene intelligendum textum vigeſimumprimum, & trigeſimumſecundum ſecundi libri de Anima, vbi Ariſtoteles de intellectu ſpeculatiuo loquens, excipit ipſum ab aliis partibus animę, & dicit uideri aliud quoddam genus animæ eſſe, & hoc ſolum poſſe ſeparari tanquam perpetuum a corruptibili. Certum eſt autem, ꝙ ſpeculatio non dicitur quælibet operatio intellectus noſtri, ſed aliqua ſolum, quę aliarum pręſtantiſſima ſit, non enim dicitur ſpeculari, quãdo intelligit compoſitum ſingulare a ſenſu oblatum, hoc enim ſine labore, & ſine ulla excitatione fit, ſed tunc dicitur ſpeculari, quando naturam rei, & quidditatem conſiderat, quæ in phantaſmate relucet, ideo nõ fit ſpeculatio ſine lumine intellectus agentis, quo fit, ut intellectus ſpeculatiuus ſoleat uocari cõpoſitus ex intellectu poſſibili, & intellectu agẽte, vt in digreſſione Cõmentarij 5. Auerrois legere eſt, Ariſt. igitur in memoratis locis reſpiciẽs intellectum agentem, qui cõcurrit ad conſtituendum intellectum ſpeculatiuum, dixit videri intellectum ſpeculatiuum eſſe aliud quoddam animæ genus, & ſeparabile, & perpetuum, hic autem loquens Ariſtoteles de cognitione quidditatis quæ eſt intellectio præſtãtiſſima, & ſpeculatio ipſa, dicit eam fieri in nobis per aliud quoddam ſeparatum a ſenſitiuo, & ita indicat, quodnam ſit illud genus aliud animæ ſeparabile, quod in ſpeculatione concurrit, eſt enim intellectus agens. In ſecundo autem de anima non accepit Ariſtoteles ſeorſum ipſum intellectum agentem, ſed totum hoc conſuſum, quod dicitur intellectus ſpeculatiuus, qui eſt quidem intellectus humanus, ſed cum interuentu diuini, cuius merito uidetur intellectus ſpeculatiuus eſſe aliud quoddam animę genus, ut dicitur in illo textu uigeſimoprimo, & non eſſe alicuius corporis actus, vt dicitur in textu vndecimo eiuſdem libri. Ex hoc igitur loco ſumitur interpretatio textus vndecimi, & vigeſimiprimi, & trigeſimiſecundi ſecundi lib. Inſurgunt tamen aduerſus hæc Auerroiſtæ, & nituntur hanc eorum locorum expoſitionem euertere, ſed hanc diſputationem ad opportuniorem locum remittimus, hæc enim hic annotaſſe ſatis eſt.

TEXTVS XI.

Iterum autem in ijs, quæ in abſtractione ſunt, rectum vt ſimum cum continuo enim eſt. Ipſum autẽ quid erat eſſe, ſi eſt alterũ recto eſſe, & rectum, alio, ſit enim dualitas. Altero itaque aut aliter ſe habente iudicat. Omnino ergo vt ſeparabiles ſunt res à materia, ſic & quæ circa intellectum.

POSTQVAM Ariſtoteles in naturalibus declarauit quomodo cognoſcatur res, & rei eſſe, hic declarat idem in Mathematicis, cum in his quoque dixerit, aliud eſſe magnitudinem, & ma-

magnitudini esse. Locus hic tantam difficultatem habet, ut in eo cogar ab omnium interpretatione dissentire. Ad omnium igitur, quæ dicenda sunt, intelligentiam, notandum est, quòd differentia, quæ est ratione cognoscibilitatis inter rem, & rei esse, tota prouenit a materia, ut in textu nono declarauimus, quo fit, ut si res mahematicæ eodem protsus modo ad materiam se haberent, quo naturales, non oportuisset Aristotelem separatim de vtrisque loqui, quia satis fuisset de omnibus cõmuniter dicere, quòd intellectus noster vel alio, vel eodem aliter se habente cognoscit rẽ, & quidditatem rei, sed quia in concernendo materiam non eodem modo se habent, ideo seorsum de utrisque declarare uoluit, quomodo ab intellectu cognoscantur, quamuis enim rei veritas, ita se habeat, quod tam in Mathematicis, quam in naturalibus intellectus cognoscit rem sensitiuo, quidditatem autem alio, vel eodem aliter se habente, tamen primo aspectu hoc poterat videri dubium, cum non eodem modo concernant materias res mathematicæ, & res naturales. Aristoteles igitur hic ostendere voluit, quòd licet in consideratione materiæ alio modo se habeant, tamen eadẽ de vtrisque ratio est quantum ad propositum attinet, videlicet de cognitione rei, & quidditatis rei. Videamus itaq; quomodo cõsiderent materiam mathematicus, & naturalis, & quomodo abstrahant ambo a materia. Certum est, naturalem philosophum, res considerare penitus materiales, nempe, quæ & secundum esse existentiæ, & secundum esse essentiæ, ac definitionem, sunt iunctæ cum materia sensibili, idest cum certa materia certis qualitatibus sensilibus prædita, nã homo, & equus, constant ex carne, ossibus, & neruis, quæ sunt corpora mista ex elementis, & habentia certam temperiem primarum sensibilium qualitatum, & sine hac materia definiri non possunt, necesse est enim in eorum definitionibus nominare animal genus, animal autem includit actu in sua essentia corpus mistum ex elementis.

Nec obstat id, quod paulo ante dictum fuit ab Aristotele, quod quidditas rerum naturalium est sine materia, nam modo aliquo dicere possumus, quidditatem hominis esse cum materia, & modo etiam aliquo abstractam esse a materia. Materiam enim non habet, ut partem, habet tamen ut necessarium uehiculum, & ut causam sine qua non; dicitur enim sine materia, quia propriè materia uocatur illa, quæ extra animam actu existit tanquam pars substantiæ compositæ singularis; eadem autem dum in se uniuersaliter sũpta consideratur, non propriè materia dicitur, sed conditio declarans naturam formæ, & vehiculum ipsius quidditatis, sine quo tamen non potest ipsa quidditas declarari.

Res autem Mathematicæ ipsæ quoque, & materiam concernunt, & a materia abstrahũtur alio tamen modo. Nam si considerentur, prout existunt actu extra animam, sunt singulares, nec minus habent materiam, quam res naturales, non existunt enim nisi cũ materia sensibili, sed earum quidditas est penitus absoluta ab omni sensibili materia, ideo ab ipso mathematico, & considerantnr, & definiuntur absque ulla sensibili materia, quia nullam concernunt materiam, neque ut partem, neque ut uehiculum, seu conditionem necessariam, & in hoc differunt a naturalibus, sicut in existentia non differunt. Alia tamen est materia, a qua non abstrahit mathematicus. quæ dicitur materia intelligibilis, & de ea loquitur Aristoteles in textu trigesimoquinto & trigesimonono septimi Metaphysicorum, necnon in quintodecimo octaui; dicit enim duas esse materias, unam sensibilem, quæ est rerum naturalium, alteram intelligibilem, quę est rerum Mathematicarum. Mathematicus enim licet abstrahat a materia sensibili, non tamen abstrahit ab intelligibili. Hæc autem quænam sit, controuersantur expositores: nam S. Thomas, Albertus, & Aegidius dicũt esse substantiam cum quantitate, sed sine qualitate, sic enim non est sensibilis quoniam putant Mathematicum non omnino a substantia abstrahere, sed a substantia quali, idest a qualitatibus. Alij verò uolunt Mathematicum abstrahere, omnino a substantia, & ponunt materiam intelligibilem esse solam quantitatem, & hæc uidetur esse Aristotelis mens in dictis locis, vbi dicit, in definitionibus Mathematicis apparere materiam, & formam, nempe materiam intelligibilem, quia una definitionis pars habet locum potentię, altera uerò actus: genus enim habet locum materiæ, & ultima differentia habet locum formæ, sicut figura potest dici materia circuli, cui addita differentia propria constituit circulum, quare continuum, cum sit genus supremum in eo Prædicamento, erit materia rerum Geometricarum (vt etiam uidetur hic significare Aristoteles) non quidem sensibilis, sed intelligibilis, quia quantitas non est sensibilis sine qualitate. Partes quoque totius dum sine ulla qualitate sumuntur, sunt materia intelligibilis respectu totius, ut semicirculus est materia circuli, nam etiam a tali materia Mathematicus non abstrahit. Videtur autem ratione huius materiæ esse quædam conuenientia proportionalis inter Mathematicum, & Naturalem, vt enim se habent res naturales ad materiam sensibilem, ita res mathematicæ ad intelligibilem, nam in naturalibus res ipsa (ut caro) constat ex forma, & materia tanquam partibus, quidditas autem rei est sola forma, materia verò est conditio, sine qua non, & uehiculum. Ita res ma-

thematicæ habēt materiam,& formam, nempe materiam intelligibilem, eatum autem qdditates non includunt materiam , quidditas enim circuli consistit in sola ultima differentia, genus autem, & differentiæ remotę, habent locum materiæ, & non sunt partes quidditatis, sed vehiculum, & conditio, sine qua non esset illa quidditas , neque cognosci posset.

His declaratis accedo ad expositionem huius textus, in quo est maxima difficultas , quæ animum meum valde dubium, atque perplexum tenet. In primis diuido hunc textum in tres partes, in quarum prima ponitur antecedens quoddam , in quo exprimitur differentia inter rem, & rei esse in mathematicis; in secunda consequens , quando dicit: *Alio igitur, aut aliter se habente iudicat*, & est consequentia similis, quam Aristoteles fecit in textu nono, sed illa fuit communis rebus naturalibus, & mathematicis, hæc autem propria rerum mathematicarum. Deinde in tertia colligit conclusionem , seu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus, & de naturalibus rebus, & de mathematicis . In qua tertia parte erit quidem magna difficultas , sed in prima est multo maior ; referam communem omnium interpretum sententiam , & dubia, quæ mihi aduersus eam magnum negotium facessunt , deinde considerabo , an aliqua alia esse possit huius loci declaratio tutior , eamq; aliis iudicandam relinquam . Dicunt omnes, Aristotelem in prima parte sumere in mathematicis pro exemplo, *rectum*, id est lineā rectā , loco enim magnitudinis, quam acceperat in textu nono, sumit hic lineam rectam, speciem magnitudinis, & dicit aliud esse rectum, aliud recto esse, ipsum enim rectum est cum materia ; nempe cum materia intelligibili, est enim cum continuo , quæ est materia intelligibilis. Hoc autem declarat Aristoteles , comparās rectum mathematicum cum simo naturali , & dicit, rectum esse sicut simum , quia simum est cum materia sensibili , cum naso , ita rectum cum materia intelligibili, cum continuo, quæ est similitudo quædam , non formalis, sed proportionalis. Ea.n. est ratio simi ad materiā sensibilē, quę recti ad materiā intelligibilē. Sequētia aūt uerba ad quidditatē pertinentia nō parū habent difficultatis, quando Arist. dicit: *Ipsum autem quid erat esse, si est alterum recto esse, & rectum alio*, dictio enim illa, *alio*, mendosa esse uidetur, cum potius uideatur legendum esse, *aliud*, & facile potuit hic error contingere ob similitudinem horū duorum casuum , ἄλλο, & ἄλλῳ, Græci quidem codices omnes , quos habeo, habent , ἄλλῳ, & sic etiam legitur in textu Simplicij , tamen Simplicius, ita horum uerborum interpretatione non sumit , ἄλλῳ, sed ἄλλο, & similiter Themistius, ita interpretatur, ut sumat, ἄλλο, quare rationi consonum est, ut in Codice aliquo antiquo legerint , ἄλλο, ut omnino credo legendum esse , quia si legamus, *alio*, est nugatio manifesta in uerbis Aristotelis. Postea enim subiungit: *Alio itaque, aut aliter se habente iudicat*, erit enim sensus talis , alio iudicatur quidditas , ergo alio, aut aliter se habente, & sic idem ex seipso colligetur .

Est præterea etiam incongrua locutio, nam Aristoteles dixerat, rectum est ut simum, ideo debet respondere casui recto casus rectus, quādo dicitur , quidditas autem aliud, hoc enim omnino requirit particula disiunctiua quæ oppositionem habet ad præcedentia , quare non possumus dicere, rectum est ut simum , quidditas autem alio. Videtur tamen etiam legendo, *aliud*, nugationem committi, nam Aristoteles dicit : *Si est aliud recto esse, & rectum aliud*, erit enim sensus talis, si quidditas recti est aliud a recto, est aliud, q̄ difficultatē quidā satis solui putat, dicēdo esse modū quendam loquendi, uerba enim illa conditionalia interposita nil aliud significant , quam non esse hic disputandum , an aliud sit rectum , & recto esse , hoc enim ad Metaphysicum pertinet, sed supponendum quod sit aliud, proinde aliud est recto esse, & rectum. Hoc tamen mihi uidetur nugationem non tollere , & potius dicerem , quòd non est nugatio, quia non ad idem refertur illa duplicata dictio, aliud , sed ad duo distincta. Prius enim, quando dicit, *Si aliud recto esse, & rectum*, quidditas uocatur aliud a recto ; deinde quando subdit , *aliud*, eandem uocat aliud a simo , vt sensus sit, rectum est sicut simum, at quidditas recti cum sit aliud a recto, est aliud a simo. Possumus autem dicere, Aristotelem dicere, *Si*, pro quia, quoniam in textu nono absolutè dixerat, aliud est magnitudo, & magnitudini esse, licet simul etiam stare possit, quòd hic id supponat, cum eius declaratio ad Metaphysicum pertineat. Hæc est huius partis expositio communis, aduersus quam habeo dubia difficillima, nam dicunt Aristotelem per hæc uelle significare, quòd cum rectum sit sicut simum, intellectus cognoscit ipsum sensitiuo , dixerat enim , quod caro est sicut simum , & cognoscitur sensitiuo; quidditas autem recti est aliud a recto, & a simo, quare cognoscitur , aut alio, aut eodem aliter se habente, quare idem dicendum est de mathematicis, quod dictum fuit de naturalibus, sed ego dubito sic : Si rectum est cum materia intelligibili, & hanc Aristoteles in dictis locis separat a materia sensibili, ita ut materia intelligibilis nō sit sensibilis, quomodo rectum mathematicum sensibile est ? & cum non sit sensibile, quomodo cognoscitur sensitiuo ? est etiam per se manifestum sine testimonio Aristotelis, quod tale rectum non est sensibile, videlicet cū sola materia intelligibili,

&

& abstractū ab omni sensibili materia, quia tale rectum nunquam sentitur, & ratio est, quia quantitas est sensibile commune, cuius species ad sensum non defertur, nisi simul cum specie sensibilis proprij, hoc aũtem non est nisi aliqua sensibilis qualitas, ab hac igitur si abstrahatur rectum, non est sensibile. Adde, quod Aristoteles dicit, se loqui de iis, quæ in abstractione sunt, mathematicæ enim res sunt abstractæ per intellectum a sensibilibus, licet non a materia intelligibili, vnde sequitur, quod non cognoscuntur ope sensitiui, sed potius ope intellectus agentis, sine quo non fit abstractio. Ideo aliud maius dubium oritur aduersus hanc expositionem, quia tam rectum, quã quidditas recti, sunt abstracta per intellectum a sensibilibus, & sunt in eodem gradu cognoscibilitatis, neutrum enim est sensibile, sed ambo sunt intelligibilia, quare falsum dicit Aristoteles, quòd quidditas recti cognoscatur alio, aut eodem aliter se habente, imo rectũ, & recto cognoscuntur esse eodem, & eodem modo se habente, uidelicet sensitiuo, ut illuminato ab intellectu agẽte, quia sine hoc nulla fit abstractio ab intellectu nostro possibili.

Propter has difficultates ego sexto ab hinc anno, dum in hoc eodem libro uersarer, aliam expositionem excogitaui, quam adhuc nemo tetigit, licet neque ipsa omnino difficultate careat. Eam igitur adducam, ut illi adhæreamus, quæ cum minoribus difficultatibus coniuncta sit. Dixi, Aristotelem de rebus mathematicis hic loquentem non respicere modo aliquo materiam intelligibilem, sed eas comparare ad solam materiam sensibilem, hæc enim sola reuera est, quæ facit diuersitatem in rebus ratione gradus cognoscibilitatis, res enim cum materia sensibili sunt sensibiles, & sine hac sunt intelligibiles: materia verò intelligibilis non uariat gradum cognoscibilitatis. Sicut enim quidditas est intelligibilis, ita etiã res, cuius est quidditas, licet cum materia intelligibili coniuncta sit, est intelligibilis, non sensibilis, & vtraque, ut diximus, ab intellectu possibili cognoscitur ope eiusdem sensitiui, & eodem modo se habentis, uidelicet illuminati ab intellectu agente. Quare non uerificabitur antecedens, illud Aristotelis in textu nono: *Aliud est magnitudo, & magnitudini esse*, dum sumitur aliud, ut uarians gradum cognoscibilitatis, vt sumendum esse demonstrauimus. Videtur itaque dicendum, quòd Aristoteles cõsideret res mathematicas respectu materiæ tantum sensibilis, & dicat, eas partim non differre a naturalibus, partim differre, nam ratione existentiæ actualis extra animam non differunt, quia non minus sunt cum materia sensibili, quam res naturales, quod significauit dicens: *Rectum est sicut simum*, idest rectum, ut singulare existens, non differt a simo naturali, quo fit, ut intellectus ope eiusdẽ sensitiui ipsum cognoscat. Ideo propositio illa: *Rectum est sicut simum*, vera est, non modo proportionaliter, sed formaliter, quia non est differentia inter hæc duo concreta singularia, vt extra animam existentia, quia rectum non existit nisi in ligno, auro, lapide, vel alia eiusmodi sensibili materia, sic autem acceperat Aristoteles, etiam simum in fine textus noni. Perpendunt aliqui, & rectè, verba illa: *Quæ in abstractione*, res enim mathematicæ sunt potius in abstractione, quam abstractæ, quia abstracta dicuntur propriè illa, quæ secundum esse sunt sine materia, at res mathematicæ habent esse in materia sensibili, sed per intellectum auferuntur ab illa, quare sunt in abstractione, seu ablatione per intellectum facta. Si verò sumantur, ut in materia existunt, non differunt a simo naturali, ideo hæc animaduersio fauet nostræ expositioni. Attamen sequentia verba videntur nobis refragari, uidelicet quando Aristoteles declarans quomodo rectum sit sicut simum, subiungit: *Cum continuo enim est*, nam continuum est materia intelligibilis, quod cõfirmat communem expositionem, quòd Aristoteles loquatur in mathematicis de materia intelligibili, non de sensibili, & certè nisi hanc vnã difficultatem expositio nostra pateretur, illa absque dubio accipienda esset. Dicam tñ, quid ad hoc aliàs responderim, idq; aliis expendendũ relinquam. Responsio in hoc consistit, quod continuum potest etiam significare materiã sensibilẽ, si enim nõ esset ab alio considerabile quam a mathematico, utique solam materiã intelligibilem significare posset, sed cũ cõsiderẽtur et a naturali, ut patet in toto 6. lib. Phys. & in principio tertij, a naturali aũt philosopho non considerentur nisi res iunctæ cũ sensibili materia, uidetur etiam sumi posse continuum pro materia naturali, & sensibili, non tantum pro materia mathematica. Quare dicere possumus, Aristotelem sumere continuũ pro corpore sensibili, quod extra animam existit. Et confirmatur per ea quæ dicuntur ab Aristotele in textu 13. primi libri de Anima, vbi dicit, verum esse mathematicè, quòd sphæra tangeret planum in puncto, sed tamen non esse verum naturaliter, neque unquam posse actu verificari, quia hæc non sunt nisi in materia sensibili, quæ prohibet, ne tactus fiat in puncto, & dicit ibi Aristoteles verba hæc: *Si quidem cum corpore quodam est*, ad hoc significandum; at certũ est etiam, nomen illud, *corpus*, ambiguum esse, & posse significare tum corpus mathematicũ intelligibile, tum corpus naturale sensibile, tamen ibi sumitur pro corpore sensibili, quia sumitur ut materia naturalis, cum qua existunt sphæra, & planum, nec aliter intelligere potest, dum de horum existentia loquitur, quod igitur dicimus de corpore ibi, dicimus hic

hic de continuo. Et confirmatur per illud verbum, *est*, quando Aristoteles dicit *r. Cum continuo enim est*, aut enim significat esse essentiæ, aut esse existentiæ, non esse essentiæ, quia Aristoteles hic loquitur de recto, ut contradistincto a quidditate recti de qua statim in sequentibus verbis loquitur, ergo esse existentiæ, at res mathematicæ secundum esse existentiæ sunt cum materia sensibili. Præterea sicut Aristoteles dicit ibi, sphæram esse cum corpore, non dicit esse corpus, ita hic dicit rectam lineam esse cum continuo, non dicit esse continuum, quæ locutio non esset conveniens, si corpus, & continuũ, acciperentur mathematicè, nam mathematicè utrumque est pura quantitas absque substantia, ideo prædicatur in recto corpus de sphæra, & continuũ de linea, sed assumendo substantiam subiectã sphæra non est corpus, sed cum corpore existit, & recta linea non est continuum, sed cum continuo existit, & hoc uidetur hic significare Ioannes Grammaticus in horum verborũ interpretatione, dicit enim. Quemadmodum simum, & rectum in subiecto est in ipsa continuitate, in aliquo enim corpore est continuũ. Sumit igitur corpus tanquam subiectum, proinde tanquam substantiam naturalem, & sensibilem, quam etiam tribuit similiter & simo, & recto, quare Aristoteles hic, & naturalia, & mathematica considerat respectu eiusdem materiæ; quæ est materia sensibilis. Si hæc continui acceptio admittatur, clarissima in reliquis est hęc expositio, & tum verbis Aristotelis omnibus, tum intentioni accommodatissima. Nam quæ de quidditate mox dicuntur clara sunt, quando dicit: *Ipsum autem quidquid erat esse si est aliud recto esse, & rectum, aliud.* Cum enim dixisset rectum ratione existentiæ a simo non differre, nunc ad quidditatem transiens dicit, quod hæc non est amplius sicut simum, idest sicut quidditas simi, res enim mathematica conuenit cum re naturali prout est singularis existens, sed in quidditate differt, & verborum sensus est iste. Quidditas recti (supponendo quod aliud sit rectũ, aliud eius quidditas) est aliud, scilicet a quidditate simi, de qua differentia rerum naturalium, & mathematicarum locutus est Aristoteles in textu sextodecimo, decimoseptimo, & decimooctauo primi libri de Anima. Cum enim dicimus quidditatem rerum naturalium, & rerum mathematicarum esse sine materia, id non est eodem modo, nam quidditas rei naturalis non includit materiam, vt partem, sed non potest declarari sine materia tanquam necessario vehiculo, & conditione ipsius quidditatis, est enim conditio essentialis ipsius quidditatis, vt sit in tali sensibili materia, at res mathematicæ secundum suam essentiam a sensibili materia non pendent, ideo sine illa prorsus definiuntur, & ita quidditas rei mathematicæ nullo modo materiam concernit, neque ut partem, neque ut uehiculum. Ideo in rebus mathematicis maior fit abstractio a materia sensibili, quam in naturalibus, quia res naturales pendent a materia etiam secundum essentiam, ideo absque illa definiri nequeunt. Hęc est mea expositio in hac parte, quam dum confero cum altera, quam omnes sequũtur, cogor hanc illi anteponere, quia si quam habet difficultatem, ea aliquo modo solui potest, licet non omnino sine dubitatione maneam de illa dictione, continuum fateor enim duram esse expositionem, quod sumatur pro materia sensibili: sed tamen dubia contra cõmunem expositionem allata, ego quidem soluere nescio, quare donec Deus mentem meã melius hoc in loco illuminauerit, sequar a me inuentam interpretationem, quam interea aliis considerandam relinquo. *Sit enim dualitas.* Affert hic Aristoteles dualitatem tanquam exemplum, hoc tamen ab expositoribus diuersis modis accipitur. Simplicius, quem aliqui sequuntur, dicit, dualitatem adduci tanquã exemplum recti. Alij uolunt esse exemplum quidditatis recti. Dicit Simplicius, quod rectum uocatur ab Aristotele dualitas, quia materiale est, & diuisibile in duas partes, ad differentiam quidditatis, quæ est quid simplex, & indiuisibile, ideoque est potius unitas quam dualitas. Sed altera expositio longè melior est, vt series uerborum ostendit. Nam præcedentibus uerbis loquebatur Aristoteles de quidditate recti, non de recto, postea statim subiungit: *Sit enim dualitas*; quare est exemplum quidditatis. Sed illi quoque, qui hanc sententiam sequuntur dissentiunt inter se; nam aliqui dicunt, rectum hic accipi ab Aristotele pro linea recta, eamque uocari dualitatem iuxta sententiam Platonis, & Pythagoræ, qui omnium rerum essentias per numeros declarabant, punctum enim significabant per unitatem, & lineã per binarium, quia sicuti primus omnium numerorum binarius diuisibilis est, & in duas tantum unitates; ita linea primo diuisibilis est inter magnitudines, & secundum longitudinem solam. Alij verò, & melius dicunt, Aristotelem non ex Platonis, & Pythagoræ placitis hoc exemplum sumere, sed ex ipsa ueritate, & ex Euclide. Quod enim illi ex Platone, & Pythagora dicunt, ad lineam pertinet in vniuersum, non peculariter ad lineam rectam, de qua sola hic loquitur Aristoteles; melius est igitur, vt cum aliis dicamus, Aristotelem per dualitatem significare quidditatem lineæ rectæ; & innuere eius definitionem ab Euclide allatam, quæ est, linea recta est illa, quæ ex æquo inter duo puncta interiacet; respicit enim duo puncta, quę

in lineæ rectæ definitione sumuntur, quia sæpè solet pro exemplo abducere, tum propositiones, tum definitiones mathematicas, eas tamen concisas, ut una particula prolata nos reliquas subaudiamus; sicut in octauo Metaphysicorum quintodecimo dicit, circulus est figura plana, tanquam definitionem circuli; & in primo libro posteriorum sæpè dicit, quod triangulum habet duos rectos, idest, tres angulos æquales duobus rectis, & in aliis plurimis locis.

Altero itaque, aut aliter se habente iudicat. Hęc est secunda pars, in qua Aristoteles ex illo antecedente, aliud est rectum, & recto esse, infert hoc consequens, ergo intellectus quidditatem recti iudicat alio, vel eodem aliter se habente. Quod consequens ita est intelligendum, sicut in textu 10. dictum est, videlicet, quod intellectus iudicat rem sensitiuo, quidditatem autē rei iudicat, vel alio, idest intellectu agente, uel eodem sensitiuo aliter se habente, idest ut illuminato ab intellectu agente. Vis autem consequentiæ iam in textu nono declarata fuit. Hic autem Aristoteles uidetur uti loco a minore ad maius; supponit enim quidditatem rei mathematicæ esse magis abstractam a materia sensibili, quā quidditatem rei naturalis, quod ipse in proœmio primi libri declarauerat, & ad quod hic respiciens dixit præcedentibus uerbis, quidditatem recti aliud esse, idest differre a quidditate simi; itaque si quidditas rei naturalis est minus remota a materia quam quidditas rei mathematicæ, & tamen cognoscitur alio, atque diuerso ab eo, quo cognoscitur ipsum singulare sensibile, vel eodem aliter se habente, ergo multo magis hoc dicendum est, de quidditate rei mathematicæ, quæ remotior est a materia, & omnem sensibilem materiam excludit, videlicet, quod cognoscitur alio, idest diuerso ab illo, quo cognoscitur res ipsa singularis existens extra animam in materia sensibili. *Omnino igitur, ut separabiles sunt res a materia, sic & quæ circa intellectum.* Hæc est tertia particula huius textus satis obscura, quæ est ueluti conclusio, seu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus collectum; complectitur enim cognitionem, & naturalium rerum, & mathematicarum, sed variæ sunt horum verborum expositiones. Simplicius dicit, res esse in triplici differentia ratione cognoscibilitatis, nā aliquæ sunt penitus inseparabiles a materia, ut res naturales; aliquæ penitus separatę, ut intelligentiæ cęlestes; aliquæ medio modo se habentes, ut rei mathematicę; oportet igitur, intellectum hæc omnia cognoscentem sese habere his tribus modis, uidelicet quandoque esse penitus materialem, talis enim est, quando est progressus, & est in pura potentia quandoque esse a materia penitus separatum, & habere operationem penitus abstractam a corpore, qualis est, ut in se manet; quando-que uerò medio modo se habere, cuiusmodi est, quando est in habitu, tunc enim eius operatio non est penitus separata, sed est cum phantasia, non tamen ut præcedente, & mouente, sed ut consequente. Ad hanc sententiam uidetur inclinare alius Recētior, qui dicit Aristotelem significare, quod intellectus adæquatur rebus intelligibilibus, materialia nanque, & singularia intelligit ipse ut materialis, & iunctus sensibus; quidditatem uerò separatam a materia iudicat ut immaterialis, & abstractus a materia, oportet enim immaterialia cognoscentem esse immaterialem, quare non uidetur diuersa hæc expositio ab expositione Simplicij saltem quantum ad propositum attinet. Non est tamen recipienda, tum quia cum dictis non cohæret, nec potest ex iis, quæ hactenus dicta sunt, hæc conclusio colligi, cum nullibi dixerit hactenus Aristoteles, intellectum esse immaterialem, & abstractum; tum quia cum his verbis non conuenit, Aristoteles enim non dicit, sicuti separabiles sunt res a materia, ita ipse intellectus, ut secundum hāc sententiam dicendum esset, sed dicit: *Ita quæ circa intellectum*, quare non de intellectu ipso loquitur, sed de iis quæ sunt in intellectu, hæc enim uocat magis, vel minus separata a materia, prout res ipsæ sunt magis, vel minus a materia separabiles. Priscianus Lydus exponēs librum Theophrasti de phantasia, & intellectu capite decimosexto, inquit uerba hæc, quæ ab Aristotele hic dicuntur, fuisse etiam Theophrasti, eaque tripliciter interpretatur. Primò sic; sicuti res materiales se habent ad materiam, quia non separantur ab ea realiter, sed sola ratione, ita species consubstantiales intellectui, & rationes illæ ideales non possunt re ab intellectu seiungi, sed ratione tantum. Hæc expositio est prorsus reijcienda; quia iam diximus, Aristotelem non cognouisse in intellectu has rationes ideales, nec ad propositum pertinere potest hæc expositio, quia de his Aristoteles nihil dixit in his tribus textibus, quare conclusio hæc nulla ratione ex proximè dictis colligi potest. Secunda eius expositio fuit, sicuti res differunt, quod quędam sunt inseparabiles a materia, quædam penitus separatæ, & quædam medio modo se habent, ita etiam ab intellectu cognoscuntur; quæ expositio non videtur discrepare ab illa, quam afferunt Themistius, Auerroes, & Sanctus Thomas, de qua inferius dicemus. Tertia expositio est, sicuti dicuntur in rerum natura res, quæ sunt realiter a materia separatæ, ita intellectus est re ipsa a corpore separabilis, & immortalis, quæ deterrima omnium est, quia nullam habet connexionem cum dictis, proinde non potest ex iis, quæ dicta sunt, hæc conclusio colligi, Aristotelis enim nihil hactenus dixit de rebus separatis

ratis realiter a materia, neque de reali separatione intellectus a corpore. Imo verba Aristotelis in textu trigesimosexto huius libri hanc expositionem prorsus euertunt, ibi enim hanc quæstionem proponit, an intellectus cum a corpore separatus non sit, possit intelligere res abstractas, nam quæstio illa non haberet locū, si Aristoteles hic ostendisset, quòd intellectus debet esse immaterialis, ut possit intelligere immaterialia, ibi enim supponit ipsum materialem, & quærit an sit aptus cognoscere immaterialia. Præterea non dicit Aristoteles, ita ipse intellectus, sed dicit; *Ita quæ circa intellectū*, vt etiam contra Simplicium notauimus. Ob eandem rationem reprobanda est expositio Ioannis Grammatici, qui dicit Aristotelem significare, quod sicuti formæ non separantur realiter a materia, sed ratione tantum, ita intellectus idem realiter existens cognoscit rem, & rei esse, & sola ratione distinguitur, prout cognoscit diuersa cognoscibilia, quare est quodammodo plures secundum rationem, prout diuersa intelligit, cum idem semper maneat subiecto, prætereatota Aristotelis quæstio præsens est de mouente, cuius auxilio intellectus intelligit, & rem, & rei esse, non est quæstio de ipsomet intellectu, vt supra demonstrauimus, quare hæc conclusio ad propositum pertinere non potest, videlicet, quòd intellectus non varietur secundum subiectum, sed solum secundum rationem pro diuersitate cognoscibilium, quid enim hoc ad rem? Quidam aliter interpretatur, & dicit sicuti res possunt magis, & minus a materia separari, ita magis, & minus separatæ cognoscuntur ab intellectu, aliqua enim cognoscit cum materia, ut ipsa composita, alia sine materia, ut quidditatem compositi, quam abstrahit a materia, ipsam autem quidditatem, quandoque magis, quandoque minus abstrahit, resoluit enim quidditatem in quidditatem, & quidditatem quidditatis, donec peruenіat ad primam, & simplicem quidditatem, & ita semper magis, & magis abstrahit a materia. Hanc expositionem ego probare nō possum, nihil enim prorsus ab Aristotele dictum est de differentia inter quidditatē, & quidditatem quidditatis ratione maioris, vel minoris abstractionis, quare non potest ex dictis hæc conclusio colligi. Sed neque clarum est, quòd quidditas animalis sit magis abstracta a materia, quam quidditas hominis, & sic quidditas uiuentis magis quam quidditas animalis, cum potius videatur æqualis fieri in his omnibus abstractio, videlicet à materia singulari, quæ est pars rei, sed non a materia sensibili uniuersali, quæ non ut pars, sed ut vehiculum quidditatis in horum omnium definitionibus similiter accipitur. Mihi placet Themistij, & Auerrois interpretatio, ad quam uidetur accedere S. Thomas, & Priscianus Lydus in secunda sua expositione, videlicet quòd Aristoteles hoc dicat propter differentiam rerum naturalium, & rerum mathematicarum, quidditas enim rei mathematicæ est magis abstracta a materia sensibili, quā quidditas rei naturalis, ideo sine ulla sensibilis materiæ mentione definiatur res mathematicæ, at in definitionibus rerū naturalium necesse est sensibilem materiam exprimere. Sicut igitur formæ sunt magis, vel minus pendentes à materia sensibili, ita ab intellectu cognoscuntur magis, uel minus cum materia, uel sine materia. Ex his autem verbis colligere possumus magnam sentētiæ nostræ confirmationem, cum enim innuat Aristoteles comparationem rerum naturalium cū mathematicis, necesse est, ut eas conferat inter se respectu eiusdem materiæ, proinde respectu materiæ sensibilis, sic enim hæ magis, illæ minus a materia abstrahuntur. Nam si referat res mathematicas ad materiam intelligibilem & naturales ad sensibilem, nullum inter eas discrimen notari posset, sed sola conuenientia secundum proportionem, quia secundum communem huius textus expositionem dicere oportet, quòd ita omnino se habent res mathematicæ ad materiam intelligibilem, ut naturales ad sensibilem, sed non eodem modo se habeant hæ, & illæ ad materiam sensibilem. Præterea, dum hæc postrema verba sic interpretamur, fateri cogimur, Aristotelem præcedentibus verbis differentiam significasse, non conuenientiam inter res mathematicas, & naturales, differentiam enim colligere nō posset ex dictis de conuenientia; at secundum communem huius textus expositionem Aristoteles solam conuenientiam tetigit, dixit enim ita se habere res mathematicas respectu materiæ intelligibilis, ut se habent res naturales respectu materiæ sensibilis, & ne uerbum quidē de harum discrimine fecit. Quomodo igitur potest nunc colligere earundem discrimen ratione abstractionis a materia? dicendum igitur est, quòd in prima parte huius textus Aristoteles conuenientiam, & differentiam notauit inter res mathematicas, & naturales, conuenientiam quidem ratione existentiæ in materia sensibili, differentiam verò ratione essentiæ, quæ non similiter pendet a materia sensibili, quam differentiam tunc expressit Aristoteles, quando dixit: *Ipsum autem quid erat esse est aliud*, quidditas enim recti est aliud, idest differt à quidditate simi.

TEX-

TEXTVS XII.

Dubitabit autem vtique aliquis, si intellectus simplex est, & impassibilis, & nulli quicquam habet commune, sicut dicit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati quoddam est? in quantum enim aliquid commune vtrisque inest, hoc quidem agere, illud verò pati videtur.



N hac parte Aristoteles proponit, & soluit duo dubia, quę ex dictis exoriuntur. Vnum proponit in hoc Textu duodecimo, alterum in Textu sequente. Primum dubium communiter sic ab omnibus intelligitur. Dictum est, intellectum esse simplicem, & impassibilem, & nihil habere cum alijs rebus commune, ergo videtur, quòd non possit pati, si, autem non potest pati, ergo non potest intelligere, quia in textu secundo dictum est, quòd intelligere est pati quoddam, sed in deductione consequentiæ non videntur interpretes consentire. Cum enim totum dubium ex illis tribus conditionibus oriatur, quia si intellectus est simplex, & impassibilis, & nulli quicquam habet commune, nō videtur, quòd possit pati, Themistius, & Ioannes Grammaticus neglectis alijs duabus conditionibus dicunt in tertia totum dubium esse constitutum, videlicet: *Et nulli quicquam habet commune*; dicunt enim Aristotelem per hoc significare, quod intellectus non habet materiam, cum materia sit illa, in qua conueniunt res omnes materiales, quare cum intellectus intelligat omnia materialia, & ipse non habeat materiam, nil habet commune cum rebus intelligibilibus. Hinc ergo dubium oritur quomodo ab eis pati possit, quia in primo de generatione textu vigesimosecundo, quadragesimotertio, quinquagesimo quinquagesimoprimo dictum est, quod actio, & passio non habent locum nisi in ijs, quæ conueniunt in materia, quare cum intellectus non habeat materiam communem cum intelligibilibus, non potest pati ab eis. Hæc expositio admittenda non est, quia non est verum, quòd illa verba: *Nulli quicquam habet commune*, ad materiam referantur; cum enim subiungat Aristoteles: *Sicut dicit Anaxagoras*, manifestum est, quòd hæc verba habent eundem sensum, quem in textu quarto habuit illa dictio, *Immistus*, nam ibi quoque subiunxit: *Quemadmodum ait Anaxagoras*, quare hæc verba sumit ex dictis in textu quarto, sed nos ibi fusè demonstrauimus, quòd illa dictio, *Immistus*, non potest referri ad materiam, sed ad obiecta intelligibilia, ergo etiam hic hæc verba: *Nulli quicquam habet commune*, non ad materiam referenda sunt, sed ad obiecta intelligibilia. Neque difficultatem effugiunt, si dicant, Aristotelem hæc verba sumere ex Trigesimoquarto contextu primi libri de anima, vbi inquit, Anaxagoram dixisse, quòd intellectus nulli quicquam habet commune, ibi nanque Aristoteles non ex se hoc dicit, sed solum refert vt dictum ab Anaxagora, quare hic eo dicto non vteretur, nisi alicubi ipse ex propria sententia loquens id confirmasset, quod quidem in eo Trigesimoquarto primi libri non fecit, sed in textu quarto huius tertij, vbi dictū Anaxagoræ approbauit, quod intellectus sit immistus cum obiectis, quare ex eo textu quarto hoc accipit, & idem reuera significat esse immistum, & nihil commune habere cum obiectis intelligibilibus. Non est etiam credendum, Aristotelem à tam remoto loco sumere fundamentum huius dubitationis, sed verisimile est, quòd ex ijs, quæ paulo ante de intellectu dixit, hoc dubium colligat, at in hoc libro nullibi hoc dixit, nisi in textu quarto, vbi dixit, intellectum esse immistum. & nominauit similiter Anaxagoram. Præterea, secundum hanc expositionem aliæ duæ conditiones, quas exprimit Aristoteles, superuacaneæ sunt, præsertim illa: *Impassibilis*, hæc enim ad præsentem dubitationem nihil pertineret, proinde temerè, & absque vlla ratione ab Aristotele posita esset, quod credendum non est. Alij verò putant, totum dubium inniti ea dictione: *Impassibilis*, quam interpretantur, vt in textu tertio, & septimo, videlicet, quòd intellectus est impassibilis corruptiuè, quare dubium dicunt esse tale. Intellectus est impassibilis, ergo non potest pati, ergo non potest intelligere, cum intelligere sit pati. Sed hæc expositio est deterior priore, quia frustra adijceret Aristoteles huius consequentiæ probationem, quando dicit, agens & patiens debent habere aliquid commune, quoniam satis clara erat vis consequentiæ per solam repugnantiam harum duarum conditionum patitur, & est impassibilis, videntur enim significare simul, quod patitur, & non potest pati. Præterea, nullam haberet hic Aristoteles occasionem dubitandi, quia secundum istos satis declaratum est in Textu secundo, & tertio, quòd intellectus vno modo patitur, scilicet perfectiuè, & alio modo non patitur scilicet corruptiuè, & ita impassibilis est. Immò ibi dicunt, Aristotelem vnum ex altero inferre, intellectus patitur

titur perfectiuè, ergo est impassibilis corruptiuè, quia hoc idem prius docuerat de sensu in secundo libro. Vtraque igitur consequentiæ deductio reiicienda est. Sed peccant etiam omnes isti errore communi, quia dicunt, dubium hoc Aristotelis inniti æternitate intellectus prius demonstratæ, nam & qui cõsequentiam deducunt ex illa conditione: *Impassibilis*, dicunt impassibilitatem significare æternitatem, & qui eam deducunt ex ijs verbis: *Nulli quicquam habet commune*, similiter dicunt hęc significare æternitatem, quia quicquid est abstractum à materia æternum est, adeo vt dubitatio sit hæc. Cum sit immortalis, quomodo potest pati? Sed in hoc omnes hallucinãtur, tum quia non est verum, quòd Aristoteles hactenus ostenderit æternitatem intellectus, vt in singulis locis diligenter obseruauimus, tum etiam quia data æternitate, non sequitur, quòd non possit pati, proinde nullum dubium oritur, nam materia prima est æterna, tamen maximè omnium patitur, & est prima radix omnis passionis. Similiter Cęlum apud Aristotelem est corpus æternum, & impassibile omnis corruptionis, & nihil habens commune cum suo motore, quia est omnino abstractus à materia, patitur tamen, quia mouere est pati.

Ego puto solam accipiendam esse aliam expositionem videlicet Aristotelem hic dubitare ex ijs, quæ paulo ante dicta sunt, videlicet in textu secundo, tertio, & quarto, quæ simul pugnare videntur, nam in Textu tertio dixit, intellectum esse ἀπαθῆ, ideſt inaffectum, vt nos cum Simplicio exposuimus; deinde in Textu quarto dixit, esse immistum cum obiectis, quare idem significauit per inaffectum, & per immistum, videlicet simplicitatem, & puritatem intellectus. Si enim non est affectus natura sui obiecti neque cum ea commistus, certè naturam suam simplicem, & puram seruat, & immunem ab aliarum rerum commistione. Hic igitur Aristoteles hoc tãquam fundamentum dubitationis accipit, & idem significat per simplicem, & impassibilem, & nulli quicquam habentem commune hæc enim omnia sunt hoc in loco idem significantia, quia nulli quicquam habẽs commune, significat illud idem, quod in textu quarto immistus; ἀπαθὴς, verò significat inaffectum, sicut etiam in tertio cõtextu: *Simplex*, verò additur ab Aristotele ad maiorem efficaciã quia idem significat, quod aliæ duæ dictæ conditiones. Non enim Aristoteles hic nominaret aliquam conditionem intellectus, nisi à se in pręcedẽtibus declaratam, atqui nihil dixit de simplicitate intellectus, nisi dicamus quod dicere inaffectum, & immistum, est dicere simplicem. Stante igitur hac intellectus simplicitate iam in præcedentibus demonstrata, dubium oritur, quomodo intellectus possit pati, videtur enim, quòd non possit pati, si est simplex, quam consequentiam probat Aristoteles postremis verbis, quando dicit: *Inquantum enim aliquid commune vtrisque inest hoc quidem agere, id verò pati videtur*, non enim patitur aliquid ab aliquo agente, nisi ambo in aliquo conueniant, vt dicitur in primo libro de generatione, siue id commune vtrique sit materia, siue genus, siue aliquid aliud, in aliqua enim communi natura conuenire debent agens, & patiens, vnde sequitur, quòd omne patiens habet compositionem, necessariò enim habet duas partes, vnam ipsi communem cũ agente, alteram in qua discrepat, quia simile non patitur à simili, quare consequentia est clara, intellectus est simplex, & nihil habet commune cum obiectis, ergo ab eis pati non potest. Hinc deducit Aristoteles alteram secundam consequentiam, quam prius probat, quam primam. Intellectus non potest pati ab obiectis, ergo non potest intelligere, quam probat per ea, quæ dicta sunt in textu secundo, videlicet, quod intelligere est pati quoddam, quare si non potest intellectus pati, sequitur, quòd non possit intelligere; hæc ergo est dubitatio Aristotelis exoriens ex dictis in Textu tertio, & quarto, quæ pugnare videntur cum dictis in Textu secundo, vnde patet, quòd impassibile hic debet legi inaffectum, nec potest significare aliud, quàm simplicitatem ipsius intellectus, cum reliquæ duæ conditiones hic oppositæ idem significent, & cum intelligendo impassibilem corruptiuè, vt alij intelligunt, nulla ex hoc possit oriri dubitatio, quemadmodum demonstrauimus. Confirmatur hæc expositio ex consideratione sententiæ Anaxagoræ, cuius testimonio hic Aristoteles vtitur.

De Anaxagora dicit Aristoteles in textu trigesimoprimo primi libri, quòd solum posuit intellectum inter omnia entia esse simplicem, & immistum, & purum, quæ omnes dictiones idem significant, nam sicut simplex & purus nihil aliud, quam simplicitatem intellectus significant, ita immistus non potest nisi eãdem significare. Neque dixit Anaxagoras, intellectum immistum cum materia, sed vniuersaliter locutus est, & appellauit immistum respectu omnium aliarum rerum, cum nulla enim est immistus, & ita simplex est, & purus. Postea vero in Textu trigesimoquarto eiusdem libri colligens ea, quæ prius de antiquorum sententijs dixerat, refert eandem Anaxagoræ sententiam alijs verbis inquiens: *Anaxagoras autem solus impassibilem dicit esse intellectum, & nihil commune vlli aliorum habere*, non potest enim per ἀπαθὴς aliud intelligere, quàm inaffectum, proinde simplicem, & purum, quia conclusionem facit omnium dictorum de diuersitate opinionum antiquorum: at in præcedentibus nunquam de Anaxagora dixerat, quòd posuerit intellectum impassibilem corruptiuè,

sed

sed simplicem, immistum, & purum, ergo *ἀπαθὴς* ibi non potest nisi eandem puritatem significare. Similiter & alia sequentia verba: *Et nihil commune vlli aliorum habere*, nam vt antea diximus hæc quoque significant immistionem cum reliquis entibus, & simplicitatem, & puritatem. Præterea dicit ibi Aristoteles, quòd solus Anaxagoras posuit, intellectum impassibilem, quod minimè verum est, si sumatur impassibile corruptiuè, siquidem non defuerunt etiam alij antiqui, qui intellectum posuerunt incorruptibilem, & immortalem, vt Plato, & illi, qui ponebant animarum migrationem, falsum igitur diceret Aristoteles, quod solus Anaxagoras hoc dixerit, cum alij, quoque hoc expressè confessi fuerint. Cogimur igitur dicere, quòd impassibile ibi nil aliud significat, quàm inaffectum, & cum alijs rebus non commistum. Vnde patet, quòd difficultas, quam proponit hic Aristoteles, fuit illa eadem, quam in illo Trigesimoquarto textu, dixit, exoriri ex sententia Anaxagoræ, ab eo tamen non fuisse solutam, subdit enim, quòd cum talem esse intellectum dixerit Anaxagoras, tamen quomodo cognoscat, nec ipse declarauit, nec ex eius verbis colligi potest. Quasi dicat, cum posuerit intellectum simplicem, & cum nulla alia re commistum, non apparet, quomodo alias res cognoscere valeat, neque hoc Anaxagoras declarauit; & ita tangit ibi Aristoteles hoc idem dubium, quod hic vt soluendum proponit. Sed quia dubium hoc innititur conditionibus intellectui tributis ab Anaxagora, certum est, quòd Aristoteles dubium hoc soluere non niteretur, nisi ipse prius aliquo in loco eas conditiones approbasset, vt antea dicebamus, atqui in eo primo libro eas non approbauit, sed in hoc tertio, quare omninò concedendum est, quòd *ἀπαθὴς*, hic significat idem, quod in tertio textu; & nihil habens commune cum alijs idem significet, quod immistum, de quo meminit in textu quarto. Quare non possunt hæc verba ad materiam referri, sed sensum habent communissimum, quod intellectus in nulla aliarum rerum natura est commistus, sic enim accepit Aristoteles immistum in textu quarto, sic etiam Anaxagoras hæc eadem verba accepit, vt ostendemus, videlicet quòd intellectus non modo materiam, sed nihil aliud habet, quod sit ei cum alijs rebus commune, sic enim rationabilis, & opportuna est præsens dubitatio Aristotelis, quemadmodum diximus.

TEXTVS XIII.

Amplius autem si intelligibilis, & ipse, aut enim, & alijs inerit intellectus, si non secundum aliud ipse intelligibilis sit, vnum autem quoddam specie ipsum intelligibile, aut aliquid mistum habebit, quod ipsum facit intelligibilem sicut alia.


ROPONIT hic Aristoteles alterum dubium quod ex superius dictis exoritur, & similiter innititur simplicitati, & puritati ipsius intellectus, & tale est. Dictum est in textu octauo, quod intellectus in habitu seipsum quoque intelligere potest, quæritur ergo, an per quam rationem est intellectus, per eãdem etiam sit intelligibilis; an potius per aliam rationem sit intellectus, & per aliam intelligibilis; vtrumuis dicamus in ambages incidimus; Nam si per eandem rationem sit, & intellectus, & intelligibilis, sequitur, quòd quicquid est intelligibile, est etiam intellectus, ergo lapis erit intellectus, cum sit intelligibilis; si verò per duas diuersas rationes sit, & intellectus, & intelligibilis, ergo non est simplex, sed compositus ex duabus naturis, per quarum vnam est intelligens, per alteram verò intelligibilis. Hæc est dubitatio Aristotelis, & verba satis clara sunt. Quando enim dicit: *Aut enim alijs inerit intellectus, si non secundum aliud ipse intelligibilis sit*, infert primum absurdum. Si enim non secundum aliam rationem, sed secundum eandem est intelligibilis, secundum quam est intellectus, sequitur, quòd alijs quoque rebus inerit ratio intellectus, & aliæ res erunt intelligentes, siquidem sunt intelligibiles. Deinde cum dicit: *Vnum autem quoddam specie ipsum intelligibile*, rationem affert huius consequentiæ. Nam intelligibile, quatenus est intelligibile, significat vnam naturam, & in omnibus intelligibilibus vna secundum speciem est ratio ipsius intelligibilitatis, eadem igitur est ratio, qua intellectus est intelligibilis, à qua aliæ res dicuntur intelligibiles, quemadmodum eadem est ratio, qua omnia visibilia dicuntur visibilia, videlicet quatenus sunt colorata, quare si ratio, qua intellectus est intelligibilis, est eadem qua est intellectus; & ratio qua est intelligibilis, est eadem, qua aliæ res sunt intelligibiles, sequitur, quòd secundum eandem rationem res aliæ erunt intellectus. Deinde quando dicit: *Aut aliquid mistum habebit, quod ipsum facit intelligibilem*, affert alterum absurdum, quod ex altero membro deducitur: Si enim per aliam rationem sit intellectus, per aliam intelligibilis, sequitur, quòd non erit simplex, sed composi-

tus

tus, nam præter propriam naturam, qua est intellectus, aliam naturam commistam habebit, secundum quam erit intelligibilis. Et illa verba: *Sicut alia*, sunt referenda ad proximam illam dictionem: *Intelligibilem*, vt sensus sit: Alia erit ratio faciens ipsum intelligibilem, sicut aliæ res dicuntur intelligibiles; eadem enim debet esse ratio intelligibilitatis in ipso intellectu, & in alijs rebus intelligibilibus. Hoc notare volui propter aliquorum opinionem, qui putant verba illa: *Sicut alia*, referenda esse ad illam dictionem, *mistum*, vt sensus sit: Aut erit mistus, sicut alia intelligibilia sunt mista ex materia, & forma. Vnde postea duo colligunt, vnum, quòd apud Aristotelem intellectus non est mistus cum materia; alterum, quòd proprium obiectum intellectus est quidditas rei materialis, cum Aristoteles dicat ea esse intelligibilia, quæ sunt mista ex materia, & forma, & ita hinc argumentum sumunt contra eos, qui tenent ens omne, quatenus est ens, esse intelligibile, non solam quidditatem materialem. Sed hæc non est mens Aristotelis hoc in loco quia verba illa: *Sicut alia*, referuntur ad illam particulam, *Intelligibilem*, vt ipsa verborũ continuatio demonstrat, quare non est verum, quòd Aristoteles dicat alia intelligibilia esse mista. Præterea non dixit Aristoteles intellectum esse mistum, sed quod haberet aliquid mistum, quare ad hoc referri non possunt illa verba; *Sicut alia*, alijs enim hic modus loquendi non conuenit, alia enim non sunt intellectus, quibus dicatur aliud aliquid esse mistum; quæ sint etiam intelligibilia. Sed neque hoc intellectui commistum potest significare materiam, quia debet esse tale, quod sit ratio intelligibilitatis, materia verò potius tollit intelligibilitatem. Referuntur itaque verba hæc ad immediatè præcedentia, quoniam enim prius dixerat Aristoteles, quod vna secundum speciem debet esse ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, ideo nunc dicit, quòd præter rationem illam, qua intellectus est intellectus, haberet aliam commistam rationem, qua sit intelligibilis, quæ esset eadem, secundum quam aliæ quoque res dicuntur intelligibiles. Errauit etiam hic Ioannes Grammaticus, putans Aristotelem proposito dubio illud statim soluere in hoc eodem cõtextu, & solutionem putauit consistere in ijs verbis: *Vnum autem quoddam specie ipsum intelligibile*, vt solutio talis esset, non est vnicum numero intelligibile, sed plura, & vnum tãtum secundum speciem, & inter illa discrimen est, quia aliud est intelligibile, & intellectus simul, aliud verò est intelligibile, & non est intellectus. Quæ expositio deterrima est, quia non potest Aristoteles dubium soluere, antequam ipsum totum exposuerit. Superest autem secundum membrum dubitationis, quod sequentibus verbis ponitur, vt declarauimus. Videbimus etiam clarè, quod dubium hoc soluetur postea in textu quintodecimo, & decimosexto, quare non soluitur hic. Sed ipsa quoque solutio ridicula esset, & Aristotele indigna, quia si multa sunt intelligibilia numero, vnum tamen specie, sunt eiusdem naturæ, & conditionis, quare de omnibus eadem est ratio; quare hæc esset potius confirmatio difficultatis, vt reuera est, quam solutio. Sunt qui aduersus hanc communem expositionem, quam nos secuti sumus, obijciunt, quòd dubium hoc nihil habet apparentiæ, cum manifestum sit in abstractis à materia idem esse intelligens, & intelligibile, non sic autem in materialibus, scimus enim Deum esse simul intelligentem, & intelligibilem, quia est abstractus à materia; quare dubitatio ita intellecta non haberet locum, ideo ipsi relicta communi expositione alium sensum dederũt dubitationi Aristotelis, quem nos, vt à verbis Aristotelis alienum, non referimus, ne in superuacaneis tempus cõteramus. Ad obiectionem autem respondemus, non esse verum, quòd in abstractis à materia sit nobis notum, quòd idem sit intelligens & intelligibile, nam solutio, quam mox Aristoteles afferet in textu quintodecimo, & decimosexto, non aliundè sumetur, quàm ex discrimine, quod est inter materialia, & abstracta à materia. Supponit ergo Aristoteles nondum esse nobis notum hoc discrimen, quia si esset notum, vtiquè dubitatio præsens nihil haberet apparentiæ.

TEXTVS XIIII.

An pati quidem secundum commune aliquid diuisum est prius, quoniam potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nullum, antequam intelligat. Oportet autem sic, vt in tabula, in qua nihil est scriptum actu, quod quidem accidit in ipso intellectu.



OLVIT hic Aristoteles priorem dubitationem, quam in Textu duodecimo proposuerat. Sed hæc solutio dupliciter exponitur, vno modo à Simplicio, alio modo à cęteris omnibus, alij nanque omnes concordes dicunt, Aristotelem soluere distinguendo passionem:

nam in textu quinquagesimo septimo secundi libri de anima dictum est, duplicem esse passionem: Vnam, quæ est corruptio quædam contrarij, alteram quæ est potius salus quædam, dubium igitur valet de passione corruptiua, non valet de perfectiua, qualis est passio ipsius intellectus; quod enim patitur corruptiuè ab agente, debet conuenire in materia cum illo, & de hoc intellexit Aristoteles in primo libro de generatione, non de patiente perfectiuè, qualis est intellectus, hic enim non tenetur conuenire in materia cum mouentibus, à quibus patitur: Verba autē sic interpretantur: *Pati secundum commune aliquid diuisum est prius*, idest pati communiter acceptum diuisum est à nobis prius, idest in textu quinquagesimoseptimo secundi libri, vbi dictum est, aliud esse pati corruptiuè aliud perfectiuè, intellectus autem patitur solum perfectiuè, ideo non conuenit in materia cum alijs rebus, sed est tantummodo in potentia ad actum, & perfectionem. Solutio igitur in hoc est constituta, vt negetur, quòd intellectus habeat communem materiam cum alijs eo quòd non patitur corruptiuè, sed perfectiuè Simplicius autem è contrario, & longè melius vult solutionem consistere in concedendo, quòd intellectus habeat aliquam conuenientiam cum ijs, à quibus patitur. Quòd autem Communis expositio admitti non possit, manifestum est, tum quia nō est conueniens ipsi dubitationi in textu duodecimo propositæ, tum quia verbis Aristotelis in hoc textu aptari non potest. Primum hęc expositio supponit, Aristotelem in Textu duodecimo dixisse, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente, à quo patitur, quod tamen non dixit, vt ibi demonstrauimus, sed solum dixit, quòd patiens debet habere aliquid commune cum agente, & quòd intellectus nihil habet commune cum aliquo, ostendimus enim Aristotelem non significasse communem materiam, sed simpliciter, & generaliter, quòd nihil haber commune cum alijs, cum sit penitus immistus. Dubitatio enim illa nitebatur tantum simplicitati intellectus, non eius abstractioni à materia. Præterea, isti concedunt dari aliquod patiens, quod nullam habeat conuenientiam cum agente, vt patiens perfectiuè, hoc autē omnino falsum est, quia si patiens nullam cum agente habeat conuenientiam, non potest ad illud referri, vt passiuum ad actiuum, quare non patietur ab eo, patet autem conuenientiam semper adesse talem, quod patiens est in potentia ad eandem perfectionem, quam agens habet actu vel formali, vel saltem virtuali: conuenit ergo cum agente in illo actu, ad quem suapte natura est in potentia, est enim in potentia, vt fiat simile agenti, quam potentiam nisi haberet, non pateretur ab eo. Hæc autem conuenientia patientis cum agente, non modo in passione corruptiua locum habet, sed etiam in perfectiua, vt Aristoteles clarè testatur in dicto Textu quinquagesimoseptimo secundi libri, vbi de passione perfectiua dicit hæc verba: *Aliud autem salus magis eius quod est in potentia, ab eo quod est actu, & simile sic, vt potentia se habet ad actum*. Patiens igitur agenti simile esse dicit ratione illius potentiæ. Propterea notandum est, non esse virum, quòd quomodo Aristoteles in textu duodecimo dicit: *Inquantum enim aliquid commune vtrisque inest, &c.* accipiat fundamentum ex dictis in primo de generatione, in eo enim libro loquitur de actione, & passione, quæ est inter corpora corruptibilia, quæ inter se mutuò agunt, & patiuntur, in his enim solis verū est, quòd non potest agens agere in patiens, & repati ab eo, nisi conueniant in eadem materia; sed de agente, quod non re patiatur à patiente, etiam si corruptiuè aget, ea regula non verificatur; Cęlum enim agit in hæc inferiora etiam corruptiuè, tamen non conuenit in materia cum eis, proinde ab eis repati non potest. Patet igitur, quòd non potuit Aristoteles in textu duodecimo accepisse ex primo libro de generatione hanc regulam, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente, quandoquidem ea regula intellectui aptari non poterat, cum in eo libro prolata sint de corporibus tantum caducis, quæ mutuò agunt & patiuntur inter se, quare non modo de passione perfectiua non verificatur, qualis est passio intellectus sed neque de omni corruptiua, vt dictum est, & in hoc quoque errarunt aduersarij, quòd de omni corruptiua admiserūt, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente. Quoniam igitur intellectus patitur solum perfectiuè, regula primi libri de generatione nullam poterat de ipso intellectu difficultatē facere, cum ipsi aptari non possit, igitur Aristoteles supra in textu duodecimo, non ex primo libro de generatione illud fundamentum accepit, sed vt per se notum, quia saltem post modicam considerationem innotescit. Dum enim consideramus, quid significet pati ab aliquo agente, cognoscimus esse quandam conuenientiam inter patiens, & agens, quatenus similia effici possunt, cum sint capacia eiusdē actus, & perfectionis existentis actu in agente, potentia verò in patiente; quo fit, vt patiens sit à natura ordinatum ad recipiendam ab illo agente talem perfectionem. Hæc est communitas, & conuenientia, quam Aristoteles in Textu duodecimo considerauit inter patiens, & agens, quę cum per se manifesta sit, dubium oriebatur ex ijs, quæ prius dicta erant, quod intellectus est penitus immistus cum alijs rebus, hoc enim tollere videbatur illam conuenientiam, quæ debet semper reperiri inter patiens, & agens. Solutio igitur dubitationis debet sic intel-

intelligi secundum Simplicium, vt Aristoteles concedat, quòd agens, & patiens debent in aliquo communi cõuenire, & hoc habet locum etiam in ipso intellectu, est enim in potentia, vt fiat ipsamet intelligibilia, à quibus patitur, licet non sit eis actu commistus secundum suam naturam. Huic expositioni mirificè consona sunt verba Aristotelis, & communi illi expositioni refragantur, dicit enim Aristoteles: *Diuisum est prius*, idest determinatum est prius in textu secundo, & tertio huius tertij libri, quod *Pati*, scilicet ipsius intellectus: *Est secundum Commune aliquid*, est secundum quandam communitatem, & conuenientiam cum agente, & hanc conuenientiam subiungit dicens quòd: *Potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nullum antequam intelligat*, diuisum enim est in textu tertio esse actu tale, & esse potentia tale, & dictum est, quòd intellectus est intelligibilia potestate, sed non actu, antequam illa intelligat, & iure dicit: *Quodammodo*, quia intellectus non omninò fit res ipsæ, non enim fit equus realis, dum intelligit equũ, sed quodammodo fit equus, nempè spiritaliter. Hic est planus, & clarus sensus horum verborum, quæ communi expositioni aptari minimè possunt, nam verba illa: *Pati secundum commune aliquid*, non possunt significare pati sumptum in communi, quia debent eundem sensum retinere in solutione, quem prius in ipsa dubitatione habuerunt, atqui in textu duo decimo hæc dictio: *Commune*, fuit accepta pro conditione communi, in qua conueniant patiens, & agens, quare non possunt hic significare pati acceptum in Communi ad pati corruptiuè, & pati perfectiuè, esset enim acceptio diuersissima ab illa, quod nullo modo admittendum est. Hoc idem ostendit illa particula: *Aliquid*, quæ secundum communem expositionem nimis incongruè apposita est, ineptissima enim est locutio, si significare volentes pati sumptum in communi dicamus, pati secundum commune aliquid; sed secundum nostram expositionem est conuenientissima, dicit enim Aristoteles, quòd pati ipsius intellectus est secundum commune aliquod, idest secundum conuenientiam aliquam cum agente, videlicet cum obiectis intelligibilibus, quam statim exprimit Aristoteles vt declarauimus. In verbis autem animaduertendum, quod Aristoteles dicit ὅτι, quæ dictio vertenda est, quòd, non, quonam, vt in Latinis codicibus habemus, nullius enim rationem affert Aristoteles sed solum exponit diuisionem à se prius factam, nempè esse potentia tale, & esse actu tale, intellectus enim non est actu ipsa intelligibilia, sed potentia, habet enim potentiam, vt omnia fiat, & transformetur quodammodo in ipsamet obiecta intelligibilia, quæ est conuenientia ab Aristotele posita inter intellectum patientem, & obiecta agentia. *Oportet autem sic, vt in tabella, in qua nihil est scriptum actu*. Hic Aristoteles declarat exemplo traditam à se dubij solutionem, & inquit, intellectum ita esse in potentia ad intelligibilia, & nullum eorum habere actu, sicuti tabella, in qua nihil descriptum est, nullam habet actu scripturam, sed est in potentia ad omnem scripturam. Hæc comparatio intellectus cum tabella varijs modis intelligitur, nam Platonici vt Iamblicus, referente hic Ioanne Grammatico, notabant Aristotelem non comparare intellectum cum χαρτίῳ, idest charta, sed cum γραμματείῳ, hæc autem dictio deriuatur ἀπὸ τοῦ γράμματος, quod significat literam, & scripturam, ideo Aristoteles significare voluit intellectum non penitus carere scriptura, quia non appellaretur γραμματεῖον, nisi literas aliquas scriptas haberet; intellectus autem habet intelligibilia consubstantialia, sed obscurata, ideo comparatur cum tabella, non quidem quæ careat omni scriptura, sed quæ sunt male scripta, ita vt literæ legi non possint, nam dicitur γραμματεῖον, ἄγραφον etiam charta, siue tabella scripta, male tamen scripta. Eadem videtur esse sententia Simplicij, licet ipse alijs verbis vtatur. Sed dogma hoc de intelligibilibus consubstantialibus, fuit sæpè à nobis refutatum vt ab Aristotele alienissimum, ideo dimittatur. Ad illam autem considerationem eius vocis γραμματεῖον, dicendum est, quòd ea deriuatur quidem ἀπὸ τοῦ γράμματος, non tamen quia literas actu scriptas habeat, sed quia potentiam habet ad recipiendas omnes literas, quæ inscribi possunt. Alio modo interpretatur Alexander in primo libro de anima capite de intellectu speculatiuo, & in secundo de anima capite de intellectu materiali vbi dicit, intellectum non esse animam, sed solum potentiam, & facultatem quandam ipsius animæ, & rectè ab Aristotele comparari cum tabella non scripta quia nullum est ex entibus; immò dicit quòd rectius compararetur τῷ ἀγράφῳ τοῦ γραμματείου, quàm τῷ γραμματείῳ quia γραμματεῖον, est aliquid, & est ens, ipse autem intellectus nullum est ex entibus. In Alexandrum inuehitur efficaciter Auerroes in Commentario præsenti, & dicit se mirari, quomodo Alexander tribuit Aristoteli, quod voluerit intellectum esse puram præparationem, & contra eum ita argumentatur. Præparatio, & potentia habet significationem communem, & ad alia multa extenditur, quæ habent potentiam patiendi, & recipiendi, ergo si Aristoteles hic declarans naturam intellectus sumit præparationem, seu potentiam, vt quoddam commune, nihil dicit proprium ipsius intellectus, neque eius naturam declarat; si verò sumat

præpa-

præparationem propriè pro solo intellectu humano: hæc non potest intelligi, nisi cognoscatur natura præparati, præparatio enim dicit puram priuationem, & aptitudinem, quæ non potest cognosci, nisi cognoscatur natura illius rei, cui inest: quare non est credendum, quòd Aristoteles velit nos docere naturam solius potentiæ, & præparationis, sed potius ipsius animæ potentis, & præparatæ. Ego, vt aliàs dixi, non possum hac in re nisi consentire Auerroi, absurdum enim videtur, quòd intellectus, cuius naturam Aristoteles inquirit, sit pura potentia, & pura præparatio, sed est anima ipsa intellectiua potens, & præparata ad omnium rerum intellectionem; ideo si Alexander eius sit opinionis, quam ei attribuit Auerroes, & quam ipsius verba sonant, non possum nisi Alexandri sententiam damnare. Sed possumus fortasse Alexandri verba ad bonum sensum trahere dicendo ipsum significare voluisse, quòd anima intellectiua hic non consideratur vt anima, idest vt actus corporis; dum enim dicimus animam, dicimus formam corporis, sed solum secundum eius aptitudinem, ad operationem, proinde vt potentiam potius quàm vt animam, vt enim nomen animæ respicit corpus, ita nomen potentiæ respicit operationem, licet eadem anima vtroque officio fungatur. Quemadmodum igitur Alexander non negaret, animam, vt animam esse aliquid, & esse formam nobilem, & præstantem; ita vt potentiam, quæ respicit intelligibilia, dicit eam nullum entium esse, quia ad omnium cognitionem dirigitur, & nullius in se naturam includit. Quod autem dicit melius comparari intellectum cum carentia scripturæ, quam cum ipsa tabella, non dicit hoc, quia Aristotelem corrigere velit, & dicere intellectum omnino nihil esse, & esse puram priuationem, sed vt efficacius exprimat eius naturam respectu intelligibilium, ne credamus eum respectu intelligibilium aliquam habere entitatem; sic enim dicit cum tabella esse potius comparandam animam ipsam, vel corpus ipsum animatum, hoc enim est aliquid, intellectum vero cum carentia inscriptionis, & aptitudine, quia anima accepta vt potentia, non amplius vt anima, est quædam habitudo ad externa intelligibilia, & quidam respectus additus ipsi animæ, qui non recipit species neque patitur, sed est ratio patiendi, & recipiendi. Hinc credere possumus Alexandri sententiam fuisse, quæ ita intellecta verissima est, & maximè consona opinioni nostræ de tractatione de natura intellectus in hoc tertio libro de anima. Non est hæc silentio prætereundum, quòd Alexandrei, qui eam sequuntur Alexandri sententiam, quam reprobauimus, notant modum loquendi Aristotelis, qui non dicit intellectum esse vt tabellam, sed vt in tabella, quia vult ipsum similem esse non ipsi tabellæ, sed aptitudini, quæ est in tabella, quæ consideratio ridicula est, quia Aristoteles non dicit intellectum esse vt id, quod est in tabella, sed dicit vt in tabella, ita in intellectu, quare comparat tabellam cum intellectu, & sensus verborum est. Sicut in tabella nihil actu scriptum inest, sed pura potentia ad omnia, ita in intellectu nullum intelligibilium inest actu, sed omnia potestate, ideo verba Aristotelis fauent manifestè opinioni nostræ.

TEXTVS XV.

Et ipse etiam intelligibilis est, sicut ipsa intelligibilia. In his enim, quæ sunt sine materia, idem est quod intelligit, & quod intelligitur. Scientia nanque speculatiua, & ipsum scibile idem est.



SOLVIT Aristoteles secundam dubitationem, quam in contextu tertiodecimo proposuerat. & talis erat, cum intellectus sit intelligibilis, est ne secundum eandem rationem, & intelligibilis, & intellectus, an per diuersas? si per eandem ergo lapis est intellectus, quia est intelligibilis; si per diuersas, ergo intellectus non est simplex sed est mistus, ex duabus naturis. Huius dubij solutio, quam Aristoteles in his duobus textibus affert, ita est obscura, vt ex interpretibus alij putent Aristotelem respondere, quod per diuersas rationes, alij quòd per eandem intellectus est intellectus, & intelligibilis. Nos autem breuitati studentes non conteremus tempus in recensendis omnibus aliorum opinionibus, sed veram expositionem afferemus, & eam verbis Aristotelis aptabimus, in quibus aliquos etiam notabimus breuiter aliorum errores; Possumus textum hunc diuidere in duas partes, in quarum prima responsionem proponit; in secunda eam declarat, & ipsius rationem adducit; & quia in hoc textu responsio non absoluitur, ideo in sequenti textu eam perficiet, & absoluet. Re-

ſponſio Ariſtotelis (vt ego puto) conſiſtit in concedendo illam partem, quòd intellectus ſecundum eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis; & in oſtendendo, quomodo non ſequatur, quòd lapis ſit intellectus. Sed vt ſententia in hac reſponſione intelligatur, ſciendum eſt, quòd intellectus noſter poteſt dupliciter conſiderari, (vt ſæpè notauimus) vno modo conſideratur, prout refertur ad corpus, cuius eſt anima, & actus, & hoc modo ſemper eſt intellectus actu, etiamſi non operetur, quia eſt forma hominis etiam dormientis. Secundo modo conſideratur, vt refertur ad operationem, & hæc videtur propria ſignificatio huius vocis, intellectus, ſignificat enim propriè potentiam ad intelligendum, hoc autem modo non dicitur verè intellectus, niſi quando actu intelligit, ideoque tunc vocatur intellectus in actu, ideſt actu intelligens. Antequam autem intelligat, non vocatur ſimpliciter intellectus, ſed intellectus potentia, ſeu poteſtate, vel ſi acquiſiuerit illam habilitatem operandi, quando vult, & ſit in potentia propinqua, vocatur intellectus in habitu. Ariſtoteles igitur in præſenti dubitatione ſumit intellectum propriè, videlicet pro intelligente actu, quia in hoc tertio libro non conſiderat ipſum niſi ſecundum habitudinem ad operationem. Quando igitur in textu decimotertio dubitauit, an per eandem rationem ſit intelligibilis, & intellectus, dubitauit, an per eandem rationem ſit intelligibilis, & intelligens, ad quam dubitationem hic reſpondit, quòd per eandem. Et quia vrgebat obiectio ibi facta, ergo lapis erit intelligens, cum ſit intelligibilis, & cum in omnibus intelligibilibus eadem ſit ratio intelligibilitatis; reſpondet Ariſtoteles, quòd intellectus eſt intelligibilis eodem modo, quo ipſa intelligibilia ſunt intelligibilia, & ſtatim declarat modum, quo aliæ res ſunt intelligibiles, quando dicit: *In his enim, quæ ſunt ſine materia*, quæ verba referri debent ad intelligibilia, quæ ſunt extra intellectum, & ſenſus verborum eſt. Intelligibilia habent eſſe duobus modis, vno modo habent eſſe in materia extra intellectum, altero modo habent eſſe ſine materia in intellectu; itaque ſi accipiantur vt ſunt in intellectu abſtracta à materia, tunc ſunt actu intelligibilia, & ratio valet, quòd ſunt etiam intellectus, quia intellectus intelligens fit illud, quod intelligitur, quare etiam è conuerſo id, quod actu intelligitur, fit ipſe intellectus, ergo eſt verum, quòd lapis eſt intelligens, nempè ille lapis, qui eſt in anima abſtractus à materia, & actu intelligibilis. Si verò altero modo ſumatur lapis, vt extra animam habens eſſe reale in materia, ſic non eſt actu intelligibilis, ideo non eſt intelligens, eſt enim ſolum potentia intelligibilis, proinde etiam potentia intellectus. Ipſe igitur intellectus eodem modo ſe habet, quo alia intelligibilia, cum enim tunc ſe intelligat, quando intelligit alia, ideo quando actu ea intelligit, ſe actu intelligit, & eſt actu intelligibilis, & actu intelligens, ſicut illa, quia eſt factus res ipſa intellecta. Dum autem non intelligit actu alia, neque ſe actu intelligit, ideo tunc eſt potentia intelligibilis, & potentia intelligens, ideo iure vocatur tunc intellectus potentia. Eſt igitur eodem modo intelligibilis, quo alia intelligibilia, & intelligens eo modo, quo illa. Ad dubium igitur dicimus, quòd lapis eſt intelligens, ſi ſumatur vt actu intelligibilis, ideſt vt abſtractus à materia, ſed non eſt intelligens, ſi ſumatur in materia, quia ſic non eſt actu intelligibilis. Hæc eſt huius difficultatis ſolutio, quare manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles accipit illam partem, quòd intellectus per eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis, ſumit enim intellectum in actu, & intelligibile actu, quemadmodum declarauimus. Sed aduerſus hæc dubitaret aliquis, quodnam diſcrimen erit inter intellectum noſtrum & lapidem? nullum enim eſſe videtur, quia lapis materialis eſt potentia intelligibilis, & potentia intellectus, ſic intellectus antequam operetur, eſt potentia intelligibilis, & potentia intellectus, ergo non differt à lapide; Dico differentiã eſſe maximam, differunt nanque primò, ſecundum eſſe, quia intellectus, eſt actus primus, & forma, & anima; lapis verò eſt corpus inanimatum. Differunt præterea in ipſa operatione, quæ dicitur intellectio, quamuis enim ſimiles videntur, quatenus in actu intelligendi concurrunt in idem, quod dicitur & actu intelligibile, & actu intellectus, quia intellectus fit ipſummet intelligibile, tamen differunt, quia lapis per ſe primò fuit potentia intelligibilis, deinde ſecundariò, & per hoc quod eſt potentia intelligibilis, eſt etiam potentia intelligens. Intellectus autem è contrario, nam per ſe primò eſt potentia intelligens, deinde per hoc ſecundariò eſt potentia intelligibilis, intelligitur enim à ſe ſecundariò, dum intelligit alia. Intellectus igitur per prius dicitur intelligens potentia, per poſterius verò dicitur potentia intelligibilis; lapis verò per prius eſt potentia intelligibilis, per poſterius autem dicitur potentia intelligens, & ſic ſublata eſt omnis difficultas.

Solutione dubij intellecta eam conſideremus in verbis Ariſtotelis. Dicit in pri-

ma parte. *Et ipse etiam intelligibilis est, sicut ipsa intelligibilia*, est enim intelligens actu, & intelligibilis potentia sicut illa. Deinde hanc responsionem declarat adducens rationem, quando dicit: *In his enim quæ sunt sine materia*, declarat enim, cur sine vlla absurditate contingat, vt intelligibile sit intellectus, & quod lapis dicatur, intelligens, & dicit, quod: *In his*, idest in intelligibilibus vt in lapide, quando sunt sine materia, hoc est quando sunt intellectu, idem est intelligens, & quod intelligitur, intellectus enim est factus res intellecta, vt est factus lapis spiritalis, quare etiam lapis est factus Intellectus. Per hæc autem responder Aristoteles ad illud, quod tanquam absurdum inferebatur, ergo lapis erit intellectus, hoc enim concedit de lapide abstracto à materia. Patuit autem in textu tertiodecimo, quòd Aristoteles intulit hoc absurdum ex eius membri positione, quod intellectus per eandem rationem sit intellectus, & intelligibilis, & ad consequentiam deducendam accepit hoc fundamentum, quod eadem est secundum speciem ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, hinc enim sequebatur, ergo omne intelligibile erit intellectus, ergo hic accipit Aristoteles illam partem, quòd intellectus per eandem rationem sit intellectus, & intelligibilis, cum respondeat ad absurdum ex eo membro illatum. Et necessarium est nos hoc subintelligere, quia Aristoteles satis breuiter, & concisè loquitur, vt sensus horum verborum clarus sit hic. Concedo fundamentum acceptum in textu decimotertio, quòd eadem est ratio intelligibilitatis in omnibus, proinde intellectus est intelligibilis eo modo, quo cætera intelligibilia; & dico, quòd secundum eandem rationem est intellectus, & intelligibilis. Hæc autem eadem intelligibilitatis ratio est hæc, quòd quatenus sunt sine materia, sunt actu intelligibiles; quatenus autem sunt in materia, sunt potentia intelligibiles, quia hinc inferebatur, ergo lapis erit intellectus, dico non esse absurdum, quia dum ipsa intelligibilia considerantur, vt abstracta à materia, sunt idem cum ipsomet intellectu intelligente. Hoc autem adhuc declarat Aristoteles, quando subiungit: *Scientia namque speculatiua, & ipsum scibile idem est*. Quoniam enim vnio intellectus cum intelligibili fit mediante ipsa scientia speculatiua, idest intellectione, ideo Aristoteles ad eam vnionem declarandam sumit rationem ab ipsa intellectione, per quam vnio illa fit, & dicit. Scientia est idem cum ipso scibili, nempè accepto in anima, & abstracto. Vidit enim Aristoteles de scientia notius esse, quòd sit idem cum scibili, quàm de ipso intellectu, clarum enim est cuique leuiter consideranti, quòd nihil aliud est equus in intellectu, quàm ipsa equi intellectio, quoniam igitur intellectus in actu est ipsa intellectio, & hæc est idem cum re intellecta, sequitur quòd intellectus actu intelligens est idem cum re actu intellecta. Ex hoc autem loco argumentum validum sumitur contra eos, qui dicunt species seruari in intellectu impressas post intellectionem, aduersantur enim Aristoteli dicenti, quòd scibile, & scientia idem est, nam scibile nihil aliud est, quam species ipsa intelligibilis in intellectu, & hanc dicit Aristoteles esse idem cum ipsa intellectione, quomodo igitur seruari potest post intellectionem? Hæc est vera, & plana huius textus interpretatio. Simplicius tamen, & Ioannes Grammaticus aliter interpretantur. Putant, Aristotelem dicentem: *Sicut intelligibilia*, per intelligibilia significare substantias separatas, siue ideas ipsas (sunt entia, verè intelligibilia, & per essentiam verè intelligibilia) ideo dicunt Aristotelem innuere, quòd intellectus est immaterialis, & abstractus, cum sit intelligibilis per essentiam, sicut entia verè intelligibilia, idest abstracta; ad quem sensum trahunt etiam sequentia verba, quando Aristoteles dicit: *In ijs enim, quæ sunt sine materia*, idest in rebus abstractis per essentiam à materia, idem est intelligens, & res intellecta. Sed hæc expositio accipienda non est; oportet enim eam dictionem: *Intelligibilia*, eundem sensum habere in hac dubitationis solutione, quem in ipsa dubitatione habuit; atqui in dubitatione Aristoteles non intellexit per intelligibilia ideas, neque substantias separatas, sed intelligibilia materialia, in quibus locum habet dubitatio præsens. Dicebat enim, si intellectus per eandem rationem est intellectus, & intelligibilis, ergo aliæ quoque res erunt intellectus, cum sint intelligibiles, quod dubium non cadebat super substantijs abstractis, nam nulli dubium, quòd sunt intellectus, sed super materialibus tantum, quæ absque dubio non sunt intellectus, lapis enim non est intellectus. Quando autem Aristoteles dicit: *In ijs enim, quæ sunt sine materia, idem est id, quod intelligit, & id, quod intelligitur*, non potest negari hæc verba verissima esse etiam de substantijs abstractis, sed tamen non de illis proferuntur ab Aristotele, sed de materialibus intelligibilibus, quæ per intellectum à materia abstrahuntur, de his enim erat dubitatio, & ad hæc præcedentia verba

referuntur, vt modo dicebamus. Sequentia quoque verba hoc idem demonstrant, quando Aristoteles dicit: *Scientia namque speculatiua, & ipsum scibile idem est*, scientia enim est habitus demonstratiuus, & per discursum acquisitus, quare non propriè dicitur de cognitione, quæ est in substantijs abstractis, hæ namque sine vllo discursu contemplantur, sed propriè dicitur de humana speculatione, quæ cum discursu fit, quare etiam scibile hic significat res materiales prout à nobis accipiuntur intellectu sine materia, quo fit vt idem sit intelligens, & intellectio, & intellectum. Errat etiam in huius textus expositione Recentior, qui dicit, Aristotelem soluere dubitationem accipiendo secundam partem, videlicet quòd intellectus non per eandem rationem est intel lectus, & intelligibilis, sed per diuersas, attamen manifestum est hoc non esse ad mentem Aristotelis, qui non soluit difficultatem deductam ex hoc secundo membro, sed difficultatem deductam ex primo, vt iam ostendimus, nam ex secundo membro deduxit talem difficultatem. Si intellectus per aliam rationem est intellectus, & per aliam est intelligibilis, ergo non est simplex, sed mistus ex duabus naturis. Ad hanc tamen nihil respondet Aristoteles, sed ad eam, quæ deducta est ex primo membro, quare primum membrum accipit in solutione non secundum, vt adhuc manifestius apparebit in textu sequente, solutio enim dubitationis nondum est expleta, sed in textu sequente absoluetur patet etiam. Recentiorem supradictum vt suam sententiam tueatur, vim magnam inferre verbis Aristotelis, quando enim Aristoteles dicit: *Et ipse intelligibilis est, vt intelligibilia*, ipse exponit sic, ipse est intelligibilis per intelligibilia, nam ostendimus supra in textu octauo, quòd intellectus intelligit se per intellectionem aliorum, quæ expositio nimis violenta est, nam vt intelligibilia non potest significare per intelligibilia, neque dubitatio Aristotelis fuit, quomodo intellectus se intelligat, sed an per eandem rationem sit intellectus, & intelligibilis, an per diuersas, quare sensus horum verborum non potest esse alius, quàm quem nos diximus, videlicet intellectus est intelligibilis secundum eandem rationem, secundum quam aliæ res sunt intelligibiles. Errat etiam vir iste in illis verbis: *In ijs enim quæ sunt sine materia*, ex his enim colligit, quod intellectus est abstractus à materia, & immaterialis, cum tamen Aristoteles hic loquatur non de intellectu, sed de intelligibilibus materialibus, quæ dicuntur sine materia, quatenus ab intellectu abstrahuntur. Præterea ostendimus, hactenus Aristotelem nullibi dixisse, quod intellectus sit abstractus à materia, quomodo ergo nunc sumere potest, quòd sit sine materia? est quidem sine materia ipse intellectus in sua operatione, vt vidimus in Textu sexto, quia in sua operatione non commiscetur alicui parti corporis, & ideo vnitur intelligibili abiuncto à materia, & idem fit intelligens, & intellectum, & intellectio, vt declaratum est.

TEXTVS XVI.

Cur autem non semper intelligat, causa consideranda est. In habentibus autem materiam, potentia solum vnumquodque est intelligibilium. Quare illis quidem non inerit intellectus, sine materia enim potentia est intellectus talium, ille autem intelligibile erit.



VM in principio huius Textus Aristoteles quæstionem quandam proponat, interpretes discordes sunt tum in exponendo ipso quæstionis sensu, tum quòd alij dicunt quæstionem statim in hoc Textu solui ab Aristotele, alij vero dicunt eam proponi quidem, sed in præsentia non solui, quæ Ioannis Grammatici sententia fuit, quam veram esse puto, & eundem sequendum iudico in declarando quæstionis sensu, quem Auerrois quoque rectè interpretatus est, licet in hoc errauerit, quòd putauit Aristotelem in hoc eodem Textu soluere hanc quæstionem. Dico igitur, Aristotelem proponere quæstionem quandam ex dictis exorientem, & eam insolutam relinquere, & statim reuerti ad absoluendam quæstionem principalem, cuius solutio in præcedenti Textu non fuit absoluta, ideo in hoc errauit Ioannes, quòd putauit hanc esse quæstionem principaliter ab Aristotele propositam, & esse ordine quartam. Vidimus enim duas tantum fuisse difficultates principales ab Aristotele propositas, qui nunc in secundæ solutione versatur; ex hac autem solutione oritur hæc noua quæstio, quam Aristoteles

ſtoteles obiter proponit, dixit enim, quòd intelligibile vt abiunctum à materia ſit idem cum intellectu ipſo, & eſt ſimul intelligibile, & intellectus, & quòd intellectus eſt intelligibilis ſicut alia intelligibilia. Hinc oritur quæſtio talis; cur intellectus non ſemper intelligit cum ſemper habeat intelligibile præſens? nam & intelligibile factum idem cum intellectu, & intellectus ipſe eſt ſemper ſibi ipſi præſens. Huius rei cauſam dicit Ariſtoteles conſideratione dignam eſſe, eam tamen hic non adducit, neque hanc quæſtionem ſoluit, quia manifeſtum eſt, ipſum ſtatim ſequentibus verbis reuerti ad explendam ſolutionem iam cœptam difficultatis principalis. Nam in textu præcedenti dixit: *In his enim quæ ſunt ſine materia idem eſt intelligens, & intellectum*; relinquebatur exponendum alterum membrum, quod Ariſtoteles ponit hic, dum dicit: *In habentibus autem materiam.* Modus etiam loquendi ſignificat Ariſtotelem his verbis non ſoluere quæſtionem hanc, quam modo propoſuit, ſed quæſtionem principalem. Nam ſi hanc ſoluere vellet, non deberet dicere: *Autem*, ſed: *Enim*, quare ſatis ei fuit quæſtionem hanc obiter occurrentem tangere, & annotare, ſolutionem autem nobis reliquit conſiderandam tum ex iis, quæ prius dicta ſunt, tum ex dicendis poſterius, vt nos mox declarabimus. Dicimus itaque, quod Ariſtoteles, interpoſita hac breui quæſtione, reuertitur ad abſoluendam ſolutionem difficultatis prius inceptam. Cum enim dixerit, quòd in abſtractis à materia idem eſt intelligibile, & intellectus, proinde lapis abſtractus à materia eſt intelligens, & idem cum intellectu, certum eſt, quòd ſolutio imperfecta manebat, niſi docuiſſet, quomodo ſe habeat lapis vt materialis, & an ſit intellectus, & quomodo ſit intelligibilis. Hoc igitur ſequentibus verbis declarat, & inquit, quod in habentibus materiam non eſt intelligibile niſi poteſtate, lapis enim materialis extra animam exiſtens non eſt actu intelligibilis, ſed poteſtate ſolum, proinde non eſt intelligens. Ideo ſubiungit: *Quare illis quidem non inerit intellectus*, rebus materialibus non inerit ratio intellectus, hæ nanque non ſunt actu intelligibiles, ideo non ſunt intellectus; cuius rationem affert dicens: *Sine materia enim potentia eſt intellectus talium*, idest ratio intellectus quæ lapidi, & talibus rebus materialibus attribuitur, eſt potentia, ideſt virtus quædam ſine materia, tunc enim lapidem vocamus intellectum, quando in animo ſine materia accipitur, & eſt actu intelligibilis: *Ille autem intelligibile erit*. Melius, & clarius hæc verba iuxta Græcorum Codicem ita leguntur: *Illi autem intelligibile inerit*, prius enim dixerat, quòd lapidi habenti materiam non ineſt intellectus, poſtea dixerat, quòd ratio intellectus quæ tribuit lapidi eſt virtus ſine materia, ideo nunc ſubiungit, quòd huic inerit intelligibile, ideſt huic lapidi ſine materia inerit verè ratio intelligibilitatis, eſt enim actu intelligibilis, proinde eſt etiam intellectus ipſe. Hæc ergo eſt clara ſolutio difficultatis, Lapis realis non eſt intellectus, quia non eſt intelligibilis, niſi poteſtate, quare de hoc neganda eſt conſequentia, ſed de lapide mentali, & abſtracto concedenda eſt, hic enim eſt intelligibilis actu, proinde eſt intellectus intelligens, quia in abſtractis à materia idem eſt intelligens, & intellectum. Qua ſtante huius loci interpretatione clarum eſt, vanam eſſe cuiuſdam conſiderationem, qui ex hoc Textu colligit, quòd intellectus eſt abſtractus à materia, quoniam Ariſtoteles dixit, intellectus talium eſt potentia ſine materia, ſed clarè oſtendimus, Ariſtotelem ea verba proferre non de intellectu, ſed de intelligibilibus materialibus, ad quæ etiam præcedentia verba pertinebant; quando enim dixit: *In habentibus autem materiam*, nonne ſignificant ipſa intelligibilia materialia? ergo cum poſtea dicat: *Illis*, deinde dicat: *Talium*, patet, quòd omnia ſequentia verba ſunt referenda ad eadem intelligibilia, & eorum ſenſus eſt, ratio intellectus, quæ rebus materialibus tribuitur, eſt virtus quædam ſine materia; non enim tribuitur iis nomen intellectus, quatenus ſunt materialia, ſed quatenus abſtracta. Immò dico, quòd ex hoc loco potius colligitur oppoſitum, videlicet quòd intellectus humanus eſt forma materialis, quod ſic oſtendo. Dixit Ariſtoteles, intellectum eſſe intelligibilem eo modo, quo cætera intelligibilia; poſtea docuit, quòd alia dupliciter ſunt intelligibilia; ſunt enim intelligibilia actu, dum abſtrahuntur à materia; ſunt intelligibilia poteſtate tantum, dum ſumuntur cum materia, ergo etiam intellectui tribuit Ariſtoteles, vt ſit tum poteſtate, tum actu intelligibilis, ſed quicquid eſt actu intelligibile, eſt abſtractum à materia, & quicquid eſt potentia intelligibile, eſt materiale; ergo intellectus vt potentia intelligibilis eſt forma materialis; nihil enim eſt potentia intelligibile niſi propter materiam. Et confirmatur, quia ſi intellectus dicitur intellectus potentia, certum eſt, quòd eſt etiam intelligibilis potentia, quod eſſe non poſſet, niſi eſſet materialis, eſt enim forma materialis ſecundum eſſe, ſed ſecundum operari eſt modo quodam ſine materia, quia ſine miniſterio corporis recipit ſpecies immateriales, & fit idem cum eis, & ita dicitur abſtractus

stractus à materia, cum tamen secundum suum esse reale sit forma materialis, sicut etiam lapis realis est res materialis. Ideo est in hac parte notandum, quòd id, quod hic de intellectu Aristoteles dixit, verum est aliquo modo etiam de sensu; dicit enim in textu centesimo uigesimoprimo, & centesimo trigesimooctauo secundi libri, quòd sensus recipit species sine materia, & addit, quòd sensibile actu, & sensus actu sunt idem, nihil enim aliud est visus in actu, quàm visio, & nihil aliud est visio, quàm color in oculo spiritaliter receptus; cum igitur color ille sit species sine materia (vt ibi dicit Aristoteles) & visus fiat quodammodo res visa, sequitur, quòd modo quodam etiam visus in actu est sine materia, multò tamen minus, & aliter, quàm intellectus, quod ostendo tum ratione ipsius facultatis, tum ratione obiecti. Nam potentia sensitiua est organica, ideo in sua operatione est materialis quodammodo, quia in recipiendo vtitur corpore; est tamen aliquo modo immaterialis ratione iudicij quia sola ipsa anima iudicat; at intellectus neque in iudicando, neque in recipiendo vtitur corpore, ideo est magis immaterialis, quàm sensus, & magis vnitur cum intelligibili, quàm sensus cum sensibili. Ipsum quoque actu intelligibile est immaterialius, quàm sensibile actu, nam species sensibilis in sensu dicitur abstracta à materia, quia est sine materia sensibili, idest singulari, & reali, non tamen est sine præsentia materiæ, neque sine conditionibus materiæ, phantasma verò existens in phantasia est adhuc immaterialius, & abstractius, quia est abstractum, & à materia reali, & à præsentia materiæ, non tamen à conditionibus materiæ, quia est cum hic & nunc, at species intelligibilis in intellectu est abstracta, & à materia reali, & à præsentia talis materiæ, & à conditionibus materiæ, ideo est maximè omnium immaterialis, & propter hoc igitur, & quia non recipitur ipsa species in aliquo organo materiali, ideo sola dicitur actu intelligibilis, cum & obiecta realia, & species sensibiles, & phantasmata sint potestate tantum intelligibilia, cum hoc tamen discrimine, quòd phantasmata sunt intelligibilia in potentia proxima, species sensibiles in potentia remotiore, res autem ipsæ materiales in potentia remotissima. Consideranda manet ratio, cur Aristoteles insolutam dimiserit illam quæstionem, quam in principio huius Textus proposuit, & quæ sit eius solutio. Ratio cur eam non soluerit, fuit tum, ne interrumperet solutionem difficultatis principalis, in qua versabatur, tum quia solutio à nobis colligi facilè poterat tum ex dictis, tum ex posterius dicendis. Ex dictis, quoniam iam docuit Aristoteles intellectum possibilem esse in pura potentia, proinde esse intellectum potentia, non actu. Immò, & intellectum adeptum habitus dixit esse in potentia ad operationem, ergo non semper actu intelligit. Ratio autem declarabitur ab Aristotele in sequentibus, docebit enim, quòd intellectus noster non potest intelligere, nisi recipiat obiectum extrinsecus, & patiatur à phantasmate præsente, quare cum non habeat semper in seipso obiectum præsens, non semper intelligit, se autem habet quidem sibiipsi semper præsentem, non tamen vt actu intelligibilem, quia dum non intelligit alia, non potest intelligere se, ergo intellectus humanus cum intelligat se secundariò, & per intellectionem aliorum, ideo non semper se intelligit, at intellectus, qui est per essentiam abstractus, intelligit se per essentiam, & primariò, ideò semper intelligit, vt Aristoteles inferius dicet de intellectu agente.

TEXTVS XVII.

Quoniam autem in omni natura est aliquid, hoc quidem materia vnicuique generi, id autem est, quod potentia omnia illa; alterum autem causa, & factiuum, quod faciendo omnia, quod ars ad materiam passa est, necesse & in anima has existere differentias.



N hac parte Aristoteles aggreditur tractationem de intellectu agente, cuius tractationis, & ordinis ab Aristotele seruati ratio hæc est. In primo contextu proposuit agendum de particula animæ, quæ dicitur intellectus possibilis, ibi nanque ostendimus, quòd appellatione particulæ animæ, non comprehenditur intellectus agens, cum enim sit quid abstractum per essentiam, est secundum se alienus à negotio physico, nec alia ratione potuit à naturali phylosopho considerari, quàm vt concurrens ad operationem intellectus nostri possibilis, qui sine illius ope non intelligeret. Quoniam igitur de solo possibili tractatio Aristotelis instituta est, & de iis omnibus, quæ eius gratia nos

cogno-

cognoscere oportet, Aristoteles duo theoremata declaranda proposuit in illo primo contextu de hac particula animæ, vnum, quænam sit eius natura, & essentia, quod in octo primis textibus absoluit; alterum quomodo fiat intelligere, idest quomodo exeat de potentia ad actum operandi, quod docere cæpit in contextu nono. Ad hanc partem pertinuit tractatio de intellectu agente, quoniam ipsius cognitio nihil conferebat ad cognoscendam naturam intellectus possibilis, sed maximè confert ad cognoscendam eius operationem, & quomodo fiat ipsa intellectio. Cum igitur in textu decimo, & vndecimo Aristoteles confusè, & tanquam sub nube hunc intellectum agentē nobis significauerit, conueniens fuit, vt clarè, & distinctè de eodem loqueretur, quod quidem facit in his quatuor contextibus, quantum philosopho naturali de eo loqui permittitur. Tractatus iste difficillimus est, & in duas præcipuas partes diuidi potest, in quarum prima, quæ textu decimoseptimo, & decimooctauo continetur, ostendit dari intellectum agentem, & eius officium declarat, simul enim cum eius existentia etiam eius officium in lucem prodit, in secunda, quæ continetur textu decimonono, & vigesimo, tractabit de eiusdem essentia, & conditionibus, leuiter tamen, & cum magna moderatione, quia hæc consideratio (vt diximus) excedit limites philosophi naturalis. In hoc textu decimoseptimo facit Aristoteles quandam consequentiam, seu syllogismum, quo probat dari intellectum agentem, sed in eius formatione difficultas est, ratio enim Aristotelis pingui Minerua prolata hæc esse videtur. Quoniã in omni natura reperitur aliquid, quod est tam quam materia, & patiens, & aliquid, quod se habet, ut agens respectu illius patientis, necesse est in anima intellectiua reperiri has duas differentias, videlicet intellectum patientem, & intellectum agentem. Sed in hac consequentia deducenda, & perficiendo syllogismo controuersia est, uidelicet in additione propositionis minoris, quam Aristoteles non expressit. Aliqui nanque ut Sanctus Thomas talem minorem sumit, in qua anima accipiatur, vt species naturæ, ut minor sit, hæc, at anima intellectiua est quædã natura, ideo Sanctus Thomas per *naturam*, intelligit omne id, quod est imperfectum, & ad perfectionē tendit, & exit de potentia ad actum, nam etiam intellectus est huiusmodi. Alij verò ut Auerroes, & Græci omnes, & posteriores philosophi non putãt, Aristotelem accipere animam sub natura tanquam speciem, sed a natura argumentari ad animam à simili, & cũ hoc reperiatur in ipsa natura, inferre, quod similiter debet reperiri in anima; quare secundum hos minor debet sumi talis, at in anima id debet reperiri, quod reperitur in omni natura. Nomine autem naturæ alij intelligunt naturam propriè sumptam quæ est principium motus, vt Simplicius; alij res omnes naturales, ut Auerroes, Themistius, Ioannes Grammaticus, & Alexander, ut patet in primo suo libro de Anima in capite de intellectu agente. Quidam Recentior exponit, *Naturam*, idest omne incompletum, quod tēdit ad perfectionem, & complementum, sed cum hoc dicat non uideo, cur refutet formationem syllogismi positam a Sancto Thoma, obijciens, quod minor illa, anima est natura quædam, est ualde dubia, cum Aristoteles in primo capite primi libri de partibus animaliũ dicat intellectum non esse naturam, vnde vir iste dicit, Aristotelem non argumentari a natura ad animam, ut a genere ad speciem, sed a simili, quemadmodum Auerroem, & Græcos omnes, & Posteriores diximus censuisse.

Attamen debuit considerare, quòd minor est quidem dubia, dum sumitur natura propriè; vt sumitur in secundo libro Physicorum, sic enim dubiũ est, an anima sit natura, sed cum ipse sumat naturam cum Sancto Thoma pro re imperfecta, & potentiali, quæ transeat ad actum, & perfectionem, cessat omne dubium, & intellectus potest optimè vocari natura, siquidem Aristoteles iam docuit ipsum esse in pura potentia, & tanquam tabulam rasam, in qua nihil est descriptum. Omnes autem in hoc consentire videntur, quòd, *natura*, hic nõ potest sumi generaliter pro omni substantia, & essentia rei, quia sic esset falsa maior Aristotelis, in omni natura datur materia, & agens, siquidem in abstractis per essentiam hæ duæ differentiæ non reperiuntur. Hæc sunt quæ ab alijs dicuntur in huius loci interpretatione.

Est præterea notandum, quòd initium huius cõtextus legitur duobus modis, una lectio est: *Quoniam in omni natura*, secundum quam consequentia Aristotelis est completa in hoc textu decimoseptimo, nam antecedens est, quoniã in omni natura est materia, & agens, unde infertur consequens, ergo necesse est etiam in anima has duas differentias reperiri. Altera verò lectio est: *Quoniam sicut in omni natura*, secundum quam consequentia non potest esse cõpleta in hoc textu, sed animus adhuc suspensus manet, & aliud consequens inferendum relinquitur, dicit enim Aristoteles, quoniam sicut in omni natura est materia, & agens, ita oportet in anima has esse differentias, quare aliud aliquid manet inferendum, ideo in principio textus decimioctaui, affertur huius consequentiæ complementum, uidelicet, ergo erit vnus intellectus, qui omnia fit, & alter, qui omnia facit. Hæc lectionum differentia fuit mihi hoc in loco nouæ speculationis principium, qua mihi uideor ueriorem, & faciliorem expositionem inuenisse, quã uidetur hic non ignorasse Themistius, & Alexander in primo suo

libro

libro de Anima in principio, capitis de intellectu agente; Ego tres habeo Codices Græcos in quibus omnibus legitur ea dictio, ὥσπερ, quam lectionem si admittamus, ut ego omnino admittendam censeo, tum ob Græcorum Codicum testimonium, tum quia ab omnib. Græcis interpretibus, absque ulla hæsitatione videtur recepta fuisse, tum etiam, quia secundum eas omnes difficultates, quas mox considerabimus, euitantur, tunc non est ita clarum, vt ille Recentior putat, quòd secundum eam seruetur idem sensus, qui est secundum alterã lectionem, quoniam prima verba textus decimioctaui non perficiuntur ad modum consequentis illati, deberent enim habere particulam illatiuam, habent tamen coniunctiuam, quare non referunt nouum consequens, sed sunt potius repetitio eiusdem consequentis, quod in calce decimiseptimi infertur, quare absque ullo dubio animus suspensus adhuc manet, & consequentia Aristotelis non est completa, quæ non est leuis momenti difficultas, cum minimè conueniens sit, hanc imperfectionem discursui Aristotelis attribuere. Aliis quoque difficultatibus urgemur, si alias dictas expositiones sequamur, nam si per *naturam*, intelligamus, uel naturam propriè acceptam, vel corpora ipsa naturalia, ratio Aristotelis est a similitudine rebus naturalibus, ad animam intellectiuam, ut eam format Auerroes, & alij cõplures, attamen non apparet, unde hæc consequentia efficacitatem habeat, ita est in natura, ergo etiam in intellectu, nihil enim cogere ui detur, ut ita sit in anima intellectiua, quia idẽ conspiciatur in ipsa natura, quare si in hoc cõsisteret uis rationis Aristotelis, certè nulla esset ratio, uel saltem probabilis, innuit tamen Aristoteles eam esse rationem necessariam, cum concludens dicat: *Necesse est in anima has esse differentias.* Quòd si nomine naturæ intelligamus id, quod transit de potentia ad actum, & ab imperfectione ad perfectionem, ut Sanctus Thomas & iste Recentior dicunt, tunc in maiores ambages incidimus, est enim nimis extorta, & uoluntaria interpretatiò, & alienissima ab hac uoce, *natura*, siquidem inuenimus sæpè accipi naturã pro cuiuslibet rei essentia, & eam pro essentia diuina, sæpè etiam pro illa, quæ est principium motus, & sæpè pro rebus ipsis naturalibus, sed quod sumatur pro re incompleta, vel transeunte de potẽtia ad actum, ego nunquam apud philosophos udi; imo significat potius rem completam, & perfectam, quia unumquodque tunc dicitur habere suã naturam, quando est actu, non quando est potestate, ut docet Aristoteles in principio secundi Physicorum. Præterea, iuxta omnes aliorũ expositiones oportet eam dictionem, *omni*, esse signum distributiuum, ut etiam viderur omnes significasse, quod tamen dicere non possumus si bene expendamus Græca uerba, ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει, articulus enim collectionem potius denotat, quam distributionẽ, & facit vt ἁπάσῃ, idem dicat, quod ὅλῃ, quod non distributionem, sed integritatem significat, idque in sermone quoque nostro Italico, facile considerari potest, cum enim dicimus, in ogni natura, distribuimus, cum autem dicimus, in tutta la natura (ut præsentia uerba significant) non amplius distribuimus, sed potius colligimus, & integritatem significamus totius ex omnibus partibus simul collectis. Præterea, articulus habet emphasim quandam, & uim significandi rem notam, & manifestam, quam ueluti digito ostẽdamus, dum dicimus in tutta la natura, quare non potest accipi pro re transeunte de potentia ad actum, quæ est minus noua, & impropria significatio, sed debet hic habere significationem euidentem, & omnibus notam.

Ego igitur puto rationem Aristotelis non ostendere, quod in intellectu detur patiens, & agens, qa de patiente non est opus probare, nũc enim est nobis cognitus intellectus possibilis, qui patiendo intelligit, & qui, cum sit pura potentia ad omnia intelligibilia, trahitur postea de potentia ad actum; imo intellectus passiuus est potius medium, quo utitur Aristoteles ad inueniendum intellectum agentem, & est ratio efficacissima; Datur intellectus possibilis, qui naturam habet patientis, & cum careat omnibus intelligibilibus ea omnia recipere potest, & transire de potentia ad actum, ergo datur ex necessitate aliquod agens, quod ducat intellectum possibilem de potentia ad actum. Consequentia autem ualidissima est, quia nititur his fundamentis notissimis, & certissimis, Deus, & natura nihil frustra faciunt, & nihil potest trahere seipsum de potentia ad actum; hinc enim fit necessario, ut omni potẽtiæ passiuæ correspondeat actiua, & omnis materia habens potentiam ad recipiendum aliquod formarum genus, habeat statutum aliquod agens, quod eam ducat a potentia ad actum, frustra enim esset potentia passiua, quæ nullã haberet actiuam sibi respondentem. Quare tantum abest, ut probet Aristoteles dari in anima intellectum possibilem, & intellectum agentem, vt potius ex intellectu possibili supposito tanquam declarat, & cognito probet dari intellectum agentem. Hęc est tota uis uerborum Aristotelis, quæ hoc modo efficacissima est, & omni difficultate caret. Verborum autem constructionem hãc esse puto, vt illa uerba: *sicuti in omni natura*, per parenthesim sola claudantur, uel saltem a subsequentibus seiuncta intelligantur, & sic potius legãtur: *sicut in uniuersa natura*, deinde alia construãtur hoc modo, quoniam est aliquid, quod est materia unicuique generi, & alterum quod est

actiuum,

actiuum, quem ego puto esse modum quendam loquendi, quo nō dicat Aristoteles, quod in omni genere sit aliquid, ut materia illi generi, sed dicat, quòd ubi est aliquid, ut materia alicui generi, ibi datur etiam agens, quod illa materia ducat de potentia ad actum, nam si simpliciter intelligamus in unoquoque genere dari materiam, & agens, hoc falsum erit, & in prædictas difficultates incidemus, datur enim aliquod genus entis, in quo non est agere, & pati, at si intelligamus, quod ubi datur materia alicuius generis entis, quæ habeat potentiam, vt fiat omnia illius generis, ibi datur aliquod agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum, dictum uerissimum est generaliter in omnibus, vt datur materia propria humani generis, sanguis menstruus, datur etiam agens proprium, quod est virile semen, & sic in aliis; quare genus hic significat omnē rem habentem suam naturam completam, nam omne tale, si habet materiam, quæ fuit in potentia ad recipiēdum proprium complementum, habet etiam agens a quo illa materia ducta est de potentia ad actum. Declarat autem Aristoteles, quid intelligat per materiā, & materiam describit dicens: Intelligo materiam unicuique generi id, quod est in potentia omnia illius generis, ut materia humani generis est illa, quæ est potestate omnes homines, & materia totius generis mistorum est, quæ est potestate omnia mista, & sic de singulis; in vnoquoque enim genere entis habentis materiam, ex qua fiat, illa materia est potestate omnia illius generis. Verba autem illa interposita: *Sicut in uniuersa natura*, credo, esse non maioris propositionis partem, sed eius declarationem a simili, & denotare materiam primam, quæ est materia omnium rerum naturalium corruptibilium, ut sensus sit, quemadmodum in vniuersa natura, idest in tota rerū naturalium consistentia ostensum est, aliàs dari unam materiam, quæ est potestate res omnes naturales, & ei correspondet agens ducēs eam a potentia ad actum, veluti corpus cæleste uel eius motus; ita sigillatim in unoquoque genere dicendum est, quòd ubi est materia aliqua, quę est potestate omnia illius generis, ibi datur aliquod agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum. Hæc certè est significatio illorum verborum, ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει, sicut in ipsa natura uniuersa, sic enim nomen naturæ accipitur (ut hic accipiendū est) in nota, & propria significatione, pro tota collectione rerum naturalium, & pro toto mundo generationi, & interitui obnoxio, vt bene Auerroes, Themistius, & Alexander exponūt. Non est hic prætereundus error Simplicij in expositione illorum uerborum, *unicuique generi*. Dicit enim, Aristotelem non de sola materia illa loqui, quam inuenit in primo libro Physicorum, quæ est rerum corporalium materia, sed sumere materiam latè, & secundum quandam proportionem, ut ad alia præter corpora quoque extēdatur, & illud omne, quod habet naturam potentiæ, hic nomine materiæ comprehendatur, ideoq; dixisse Aristotelem, γένει, genere, idest genericè, & latè sumptam materiam, non propriè. Sed hæc expositio deterrima est, ut sola dictio, ἑκάστῳ, ostendere potest. Dicit enim Aristoteles, ἑκάστῳ γένει, quæ verba significant unicuique generi, nec possunt significare, vt Simplicius imaginatur, hoc enim si uoluisset Aristoteles debuisset dicere solum, γένει, absque illa dictione, ἑκάστῳ. Ideo aliam accipiamus expositionē, quam alij omnes secuti sunt, videmus enim dari vnicuiq; generi propriam subiectam materiam, ex alia enim materia proxima fit homo, ex alia equus & ex aliis res aliæ. *Alteram autem causa, & factiuum*. Vbi est materia illi generi subiecta, quæ est potestate omnia illius generis (hoc enim est officium materiæ) ibi debet dari etiā alterum, quod fungatur officio agentis. Hoc vocat Aristoteles, *causam*, more Platonico, efficiens enim, & finis a Platonicis nominabātur causæ, sed materiam, & formam concausas vocabant, non causas, ideo Aristoteles de materia locutus, & postea loquens de agente, ipsū vocat causam, ut cōtra distinguitur a materia. Deinde clarius hoc exprimens dicit, *& factiuū*, ut intelligeremus, quam causam significaret, significat enim causam efficientem. In sequētibus autem verbis est error, ubi enim dicitur, *quod faciendo omnia*, delenda est illa dictio, quod, quia Græca verba, τῷ ποιεῖν πάντα, significant faciendo omnia, seu eo quod facit omnia, declarat enim Aristoteles id, quod dixerat, *causa, & factiuum*, & inquit, intelligo factiuum respectu illius generis, uidelicet quod facit omnia illius generis, ad quæ potētiam habet propria eius generis materia, dixerat enim quod materia est potestate omnia illa, nunc dicit, quod agens potest facere omnia illa. Hunc respectu agentis declarat Aristoteles quando dicit: *Quod ars ad materiam passa est*, vtens exemplo artis, vt enim ars singula se habet ad propriam materiam in artificialibus, ita se habet agens ad propriam cuiusque generis materiā in naturalibus, ut in arte fabrili ferrum, uel lignum est materia, quæ est potestate artificiata omnia illius generis; ars autem ipsa fabrilis, quæ est in animo artificis, est principium actiuum, a quo fiunt ex illa materia omnia illa artificiata, materia enim ad actum non transit, nisi ab aliquo agente trahatur. Hic autem notandum est, quod comparatio, quam Aristoteles facit intellectus agentis cum arte, non est sumenda secundum omnia, sed in hoc tantummodo, quod sicut ars singula ducit propriā materiam de potentia ad actum, ita intelle-

ctus

ctus agens est author ducendi intellectum possibilem de potentia ad actum, de imperfectione ad perfectionem. Hæc sola similitudo hic ab Aristotele consideratur, & hæc sola sufficit pro occasione præsente, nam Aristoteles hic nil aliud inquirit, quam aliquod agens, a quo intellectus noster possibilis ducatur de potentia ad actum. Sed in modo discrimen est, ars enim imponit in materiam, ut in ferrum formam similem sibi, idest illi, quæ est in animo artificis; non sic intellectus agens tribuit possibili illam cognitionem, quam ipse habet, sed alio modo dicitur trahere ipsum de potentia ad actum, vt inferius declarabimus. Præterea actio intellectus agentis est perpetua, & nunquam cessans, ars verò quandoque agit, quandoque non agit. Alia quoque multa discrimina inueniremus, quibus differt ab arte intellectus agens, quæ a præsenti loco aliena sunt; sat est conuenientia in hoc vno quod sicuti ars quælibet facit omnia artefacta illius generis, & materia eiusdem generis fit omnia illa eadem artefacta; ita etiam intellectus agens facit omnia intelligibilia, intellectus autem possibilis patiendo dicitur fieri omnia intelligibilia. Tandem Aristoteles proposito antecedente, seu maiore propositione, deducit consequens, siue conclusionem, quando dicit: *Necesse est, & in anima has inesse differentias*, quæ conclusio non est ita accipienda, ut verba sonant, sed consona propositioni maiori a nobis declaratæ; non enim colligere vult Aristoteles, dari tum possibilem intellectum, tum agentem, sed de solo agente colligit, quia possibilis supponitur notus, & quoad existentiam, & quoad essentiam, quam uidimus Aristotelem declarasse, sed sensus conclusionis est, quod etiam in anima debet reperiri præter intellectum possibilem, agens non ipse possibilis solus.

TEXTVS XVIII.

Et est quidam talis intellectus, quia omnia fit; quidam vero, quia omnia facit, vt habitus quidam, quale est lumen, quodam enim modo, & lumen facit potentia existentes colores, actu colores.



VLT in hoc textu magis declarare conclusionem a se illatam in textu præcedente, & simul ostendere officium intellectus agentis, non enim probari potest eius existentia, quin simul declaretur eius officium, ex officio, nanque existentia cognoscitur, quia ex eo quod oportet dari agens respondens intellectui possibili, quod ducat ipsum de potentia ad actum, inuenimus dari intellectum agentē, & simul cognoscimus eius officium esse creare intelligibilia, idest de potentia intelligibilibus facere actu intelligibilia, & agere in intellectum possibilem, ut postea diligenter declarabimus. Potest hic textus diuidi in duas partes, in prima repetit Aristoteles eandem conclusionem illatam in fine textus decimiseptimi sed distinctiorem, & manifestiorem, in secunda declarat exemplo luminis officium intellectus agentis. Quod autem mouit Aristotelem ad repetendam conclusionem prius illatam fuit, quia illa conclusio habuit sensum confusum, nec bene expressit id, quod Aristoteles ostendere volebat, nam uolebat ostendere, quod præter intellectū possibilem datur etiam intellectus, agens, & conclusit esse in anima has duas differentias patientis, & agentis, per hoc tamen nō patebat, quod illud agēs esset alter intellectus, imo dicere aliquis poterat quòd agens respondens intellectui possibili est ipsum obiectum, nempe phantasma, hoc enim sufficere uidetur ad agendum in intellectum possibilem, & ipsum ducendum de potentia ad actum; Aristoteles igitur uolens mentem suam clarius significare repetit eandem conclusionem manifestiorem, in qua exprimit nomen intellectus, & dicit utrunque esse intellectum, unum qui patitur, alterum qui agit. In verbis est error, Græcè enim dicitur, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, quæ uerba non bene sic uertuntur: *Et est quidam talis intellectus*, sed ita legenda sunt: *Et est hic quidam talis intellectus, quia omnia fit, hic autem, quia omnia facit*, cum enim dixerit necessarium esse, in anima has duas inesse differentias, prosequitur eas declarans, & dicit, & est hic quidem intellectus passiuus, hic uero actiuus, & ita exprimit has duas differentias esse duos intellectus. Quidam perpendit eam dictionem, *quia*, quam, dicit, reddere rationem, cur intellectus possibilis sit intellectus, nam ratio cur sit intellectus est, quia omnia fit, hæc enim est tota eius natura, ut Aristoteles dixit in textu quinto, ea igitur ratione dicitur intellectus, quia est potentia, ut omnia fiat: Hanc tamen considerationem ego non probo, quoniam non ideo est intellectus, quia omnia fit, sed potius è conuerso omnia fit, quia est intellectus, & talem habens naturam, quare hæc non potest esse ratio, cur possibilis intellectus sit intellectus. Et confirmatur, quia si hæc esset ratio essendi intellectum, sequeretur, quod si agens quoque deberet esse intellectus, ipsi quoque competeret omnia fieri, quod dicere, non possumus. Et ut admittamus, quod hoc non sequeretur, id saltem sequeretur, quod sicut ratio essendi intellectum de illo esset omnia fieri, ita ratio essendi

essendi intellectum de hoc esset omnia facere, nam Aristoteles de agente utitur eodem modo loquendi, cum dicat: *Hic autem quia omnia facit*, eadem enim saltem proportione esse debet ratio vtriusque, id tamen falsum est, quia intellectus agens non ideo est intellectus, quia omnia faciat, sed è conuersò omnia facit, quia est talis intellectus, qui potest omnia facere. Præterea, si ex hoc, quod est omnia fieri posset inferri, ergo est intellectus prima quoque materia esset intellectus, quia etiam ipsa fit omnia, Aristoteles enim in præcedenti contextu dixit de materia vniuscuiusque generis. quòd fit omnia illius generis, quare etiam materia omnium fit simpliciter omnia. Ego igitur puto eam dictionem, *quia*, (si modo causam reddat) non tamen reddere causam, cur sit intellectus, sed cur sit talis, idest passiuus, vel actiuus. Sed potius dicendum est non esse hoc in loco redditiuam causæ, sed potius declaratiuam, declarat enim, quomodo sit talis, & sensus verborum est, hic quidem intellectus est talis idest passiuus, & habens locum materiæ, eo quòd potest omnia fieri, alter verò est talis, idest actiuus, eo quòd potest omnia facere; qui sensus clarior est in Græcis verbis, & eodem modo loquendi vsus est Aristoteles in textu præcedenti, dixit enim dari alterum, quod est causa, & effectiuum, idque declarans subiunxit τῷ ποιεῖν πάντα, quasi diceret, intelligo effectiuũ eo qđ omnia facit; ita hic dicit τῷ πάντα γίνεσθαι, & τῷ πάντα ποιεῖν, est modus loquendi potius declaratiuus, quàm probatiuis. Dictio autẽ illa, *omnia*, est sumenda vniuersaliter, sicut etiã in textu quarto, vt Aristoteles complectatur tam materialia quàm immaterialia, omnia enim quæ sunt extra intellectum constituunt obiectum adæquatum ipsius intellectus. Sed huic expositioni obstare videtur id, quod dicit Auerroes in fine Commentarij præsentis, dicit enim, quòd Aristoteles posuit intellectum agentem, quia non posuit vniuersalia extra animam, idest ideas Platonis, nam si ideæ rerum essent extra animam, superuacuus esset intellectus agẽs, quia iam res essent per se actu intelligibiles, nec indigerent intellectu agentẽ, qui faceret eas de potentia intelligibilibus actu intelligibiles. Ex hoc igitur Auerrois dicto colligitur, quòd si intellectus possibilis potest intelligere substantias abstractas, non eget intellectu agente in earum intellectione, quia officium intellectus agentis non est aliud, quàm facere actu intelligibile id, quod potentia tantum intelligibile erat, igitur potentia passiua intellectus possibilis est amplior, quàm potentia actiua intellectus agentis, ille enim potest omnia fieri tam materialia, quam immaterialia, hic verò non facit omnia intelligibilia, sed sola materialia siquidem immaterialia iam sunt ex se actu intelligibilia. Sed hoc aduersatur Aristoteli, qui in his duobus textibus significauit in omni genere esse æqualis ambitus potentiam passiuam materiæ, & potentiam actiuam agentis, dixit enim. quòd vbi datur aliquod habens locum materiæ respectu alicuius generis formarum, ibi datur etiam agens potens omnes illas producere; hoc enim negato sequeretur, quòd potentia passiua patientis aliqua ex parte non haberet agens, à quo duceretur de potentia ad actum. Vt igitur hoc absurdum vitemus dicendum videtur, quòd hæc dictio, *omnia*, hic significat omnia materialia, sed non simpliciter omnia tam materialia, quam immaterialia. Discursus hic nihil roboris habet, neque etiam dictum Auerrois verum est, nisi benè perpendatur, nam aliud est immaterialia, quę extra animam sunt, considerare prout intellectui nostro cognoscenda offeruntur, aliud est ea considerare secundum seipsa; nam secundum se sunt actu intelligibilia, & maximè quidem intelligibilia, nec vllo agente egent, à quo fiant actu intelligibilia, sed prout offeruntur nostro intellectui, non sunt actu intelligibilia, offeruntur enim inuoluta phantasmatibus effectuũ suorum, ac rerum materialium, ideo opus est lumine intellectus agentis, vt separentur, ac sequestrentur ab ipsis phantasmatibus. Ratio autem huius est, quia intellectus noster est forma, qua homo est homo, & forma immersa materiæ, ideo non cognoscit nisi cognitione abstractiua, nihil enim potest ipsi offerri cognoscendum, nisi trãseat per sensum, & phantasiam, quare eget opera intellectus agentis etiam ad intelligenda immaterialia. Quòd si posset immaterialia cognoscere cognitione intuitiua, vtique ea cognosceret sine ope intellectus agentis, sed id non est possibile, quia hic cognoscendi modus est proprius intellectuum abstractorum per essentiam; sed intellectus noster materialis recipit omnia à phantasia, ideo dicitur fieri omnia, tam materialia, quàm immaterialia cognitione tantum abstractiua, sed non intuitiua. Ex his patet dictum Auerrois verum non esse, quia etiam si darentur vniuersalia realia extra animam, essent quidem secundum se actu intelligibilia, sed non respectu nostri intellectus, quare non esset superuacaneus intellectus agens, hoc enim indigeremus, sicut indigemus ad cognitionem substantiarum abstractarum per essentiam. Auerroes in hac parte habuit literam Aristotelis deprauatam, in qua trium intellectuum mentio fit, videlicet possibilis, & agentis, & speculatiui, quos Auerroes vocat patientem, agentem, & factum, sed reuera Aristoteles non facit mentionem nisi duorum, scilicet possibilis, & agentis. *Vt habitus quidam quale est lumen.* Hæc est secunda particula, in qua Aristoteles exemplo declarat id, quod dixerat de intellectu

tellectu agente, & de eius officio, videlicet quod omnia facit, docet enim quomodo omnia faciat & dicit sicuti habitus quidam, qualem autem habitum intelligat, declarat postea, dum dicit: *Quale est lumen*, ideo falluntur illi, qui dicunt, Aristotelem duplici exemplo illustrare id, quod de intellectu agente dixerat, videlicet exemplo habitus, & exemplo luminis, hoc tamen verum non est, sed vnicum est exemplum Aristotelis, qui comparat intellectum agentem habitui tantum, idest tali habitui quale est lumen, vnde patet non accipi hic habitum pro illo habitu intellectus per quem dicitur esse habilis ad operandum sed pro forma, & perfectione, vt sit vox contraposita illi voci potentia, per quam fuit declaratus intellectus possibilis; ille enim est pura potentia, hic verò est perfectio quædam, & ita agere dicitur vt perfectio, & forma agentis, quæ facit ipsum esse motiuum actu quod prius sola potestate erat motiuum; sed melius res intelligetur, si declaremus quomodo lumen se habeat ad colores, hoc enim (vt dicit Aristoteles,) *Facit potentia existentes colores actu colores*. Lumen non ita perficit oculum, & potentiam visiuam, vt immediatè illi vniatur, sed iungitur obiecto, scilicet colori, & dat ei, quandam efficaciam, & vim motiuam, quam antea non habebat; & rectè dicit Aristoteles, *modo quodam*, quia lumen nō facit omnino colores, cum prius non essent, erant enim antea colores etiam in tenebris, sed facit eos visibiles, & motiuos diaphani, quia sine ipsò non erant motiui, neque visibiles. Lumen igitur obiecto visus iungitur vt forma, & vt habitus quidam, quo colores ponuntur in actu, qui erant in potentia, idest ponuntur in esse claro, & expresso. Ita intellectus agens est habitus quidam, & perfectio quedam, quæ iuncta phantasmatibus reddit ea actu intelligibilia, quæ non erant nisi potestate intelligibilia. Quare hoc exemplo declarat Aristoteles, quòd intellectus agens facit omnia in hoc sensu, quia facit obiecta esse actu intelligibilia vt forma, & perfectio, quæ ipsis iuncta facit ea actu intelligibilia, idest actu motiua intellectus possibilis, sicuti significat exemplum accommodatissimum luminis respectu colorum. Non enim vult Aristoteles, quod intellectus agens iungatur immediatè intellectui possibili, & in ipsum immediatè agat, in ipsū effundendo lumen suum, sed in phantasmatibus, à quibus modo quodam reflectitur, (vt diximus in textu decimo) & vna cum eis fertur ad intellectum possibilem non tanquā duo mouētia, sed tanquàm vnū, quemadmodū color illuminatus mouet oculū, non tamē sunt duo mouētia, lumen, & color, sed vnū, lumē enim est tanquā forma, & perfectio coloris ad hoc, vt fiat actu motiuus; sed hac de re locuti sumus fusius in libro de Mente agente.

TEXTVS XIX.

Et hic intellectus separabilis est, & immistus, & impassibilis, substantia actio existens. Semper enim honorabilius est agens patiente, & principium materia. Idem autem est secundum actum scientia cum re ipsa.



LOCVM hunc connectens cum præcedentibus Ioannes Grammaticus dicit, Aristotelem in hoc tractatu considerare decem attributa intellectus agentis, quorum tria cum iam in duobus præcedentibus textibus absoluerit pergit hic ad aliorum septem considerationē. Quæ autem sint hæc attributa, non est operæ precium recensere, quilibet enim ea apud Ioānem legere potest, & videre, quanta Ioannes vtatur confusione, & quantam attribuat Aristoteli. Dum enim hæc attributa consideramus, & ignoramus, quorsum ab Aristotele adducantur, & quisnam sit eorum inter se respectus, & habitudo, nihil penitus scimus.

Auerroes dicit, cum Aristoteles ostenderit dari intellectum agentem, nunc vult facere comparationem inter ipsum, & intellectum possibilem, sed hæc quoque continuatio reijcienda est, quia licet Aristoteles facturus sit comparationem intellectus agentis, & possibilis, hic tamen non est eius præcipuus scopus, sed dirigitur ad aliū præcipuum, qui ab Auerroe non exprimitur. Simplicius quoque multa dicit, quæ cum ab Aristotele sint alienissima, omittenda sunt. Melior est continuatio S. Thomæ, qui dicit, Aristotelem prius inuenisse dari intellectum agentem, nunc autem transire ad eius naturam, & essentiam declarandam. Hæc est reuera intentio Aristotelis, id autem facit tangendo leuiter quasdam ipsius conditiones, quia omnia eius attributa exquisitè considerare ad Metaphysicum pertinet, non ad Phylosophum naturalem. Sed in his considerationibus declarādis videtur errasse S. Thomas, & eū eo Auerroes, & Auerroistæ omnes, qui hanc expositionem secuti sunt. Dicunt enim, Aristotelē in hoc textu decimonono afferre quatuor attributa intellectus agentis, tria ipsi communia cum intellectu possibili, & quartum eius proprium, per quod differt à possibili Ego enim puto tria tantum attributa proponi ab

Aristo-

Aristotele, & ea propria esse intellectus agentis, nec conuenire intellectui possibili, quod luce clarius vni cum aliorum errore demonstrabo. Textus hic cum vigesimo, à quo non potest separari, diuidi posset in multas partes, sed quia in singulis est maximè controuersum quid agat Aristoteles, ideo dimissa diuisione singulas partes ordinatim interpretabor. In prima parte dicit S. Thomas, & Auerroes, Aristotelem proponere quatuor conditiones intellectus agentis, quorum tres sunt ei communes cum possibili, videlicet: *Separabilis*, & *immistus*, & *impassibilis*, quarta verò, quę est, *Substantia existens actio*, propria est agentis, per quā distinguitur à possibili. Deinde cum Aristoteles dicit: *Semper enim honorabilius est agens patiente, & principium materia*, dicūt probationem adduci trium dictarum conditionum, & ex eo quòd competunt intellectui possibili, Aristotelem probare; quòd competunt etiam agenti, nam tribuerat iam Aristoteles has conditiones intellectui possibili in textu tertio, quarto, sexto, septimo; nunc igitur ita argumentatur. Hæc attributa conueniunt possibili, ergo multo magis conueniunt agenti, probat consequentiam sic: omnia quæ simpliciter dicunt perfectionem, & nobilitatem, si conueniunt rei imperfectiori, debent etiam cōuenire perfectiori, quia dato opposito sequeretur implicatio contradictionis, quod enim supponitur esse imperfectius, esset perfectius; sed agens est nobilius patiente, & principium effectiuum est nobilius materia, quia actus est nobilior, quàm potentia, ergo si hæ tres conditiones attributæ fuerunt intellectui possibili, multo magis sunt attribuendæ agenti. Hinc sumit Auerroes occasionem exclamandi contra Alexandrum, dicens ò Alexander si intellectus possibilis est sola præparatio, & intellectus agens est Deus, quomodo Aristoteles posset inter eos facere hanc comparationem? quomodo posset attribuere vtrique easdem conditiones? certè non potuissent inter se comparari in his conditionibus, quia hæ non possent competere vtrique in eadem significatione, sed æquiuocè. Clamant etiam Auerroistæ contra Alexandrum, quia cum Aristoteles tribuat intellectui agenti hæc prædicata, & dicat esse eadē, quæ etiam intellectui possibili attributa fuerunt, ergo si hæc in ipso agente dicunt abstractionem à materia, & æternitatem, similiter in intellectu possibili, significant abstractionem, & æternitatem. Considerant etiam singulas conditiones, quomodo conueniunt intellectui agenti, & colligunt, quòd in eodem sensu debent attribui intellectui possibili. Intellectus agens hic dicitur ab Aristotele separabilis, quomodo hoc intelligitur? an separatus ab organo? vanum est hoc imaginari de intellectu agente, sed significatur separabilis, eo modo, quo reuera est, est autem separabilis penitus à corpore, & immortalis, vt ipse quoque Alexander confitetur, ergo eodem modo Aristoteles in textu septimo dixit intellectum possibilem esse separabilem non tantum ab organo. Intellectus agens hic vocatur immistus, sed quomodo? an cum obiectis intelligibilibus? immo è contrario (si est Deus) potius in se includit omnia intelligibilia & cum eis est immistus; sed est penitus immistus cum materia, ergo hoc eodem modo est immistus etiam intellectus possibilis. Dicitur etiam hoc in loco intellectus agens impassibilis, non qui dem vt affectione carens, sed quia est impassibilis corruptiuè, & expers omnis corruptionis ergo eadem impassibilitas in textu tertio, & septimo tributa fuit etiam possibili, secus nulla esset ratio Aristotelis, quando dicit hæc attributa conueniunt possibili, ergo etiā agenti nam æquiuocè attribuerentur huic, & illi. Auerroes autem hoc non contentus nititur ostendere, quòd demonstratio ab Aristotele facta in textu quarto ad probandum intellectum possibilem esse immistum, similiter demonstraret intellectum agentem esse immistum, quia sicut in textu quarto dictum est, quòd intellectus possibilis recipit omnes formas materiales, & ideo non est forma materialis, quia omne recipiens debet carere natura recepti; ita hic dicere possumus, intellectus agens creat omnes formas intelligibiles, facit enim eas actu intelligibiles, quæ cum sint materiales, erant tantum potentia intelligibiles, ergo ipse non est forma materialis, sed est immistus materiæ, quia si esset materialis, sequeretur, quòd crearet etiam seipsum, quod impossibile est, sicut enim nihil recipit se, ita nihil producit se. Hæc omnia esse ab Aristotele alienissima, & hos maximè recedere à vera huius loci intelligentia, facilè apparebit, si verum horum verborum sensum declarauerimus. Dico igitur, quòd conditiones, quæ hic ab Aristotele attribuūtur intellectui agenti, tres sunt tantummodo, videlicet: *Separabilis*, & *immistus*, & *impassibilis*, verba autem illa: *Substantia existens actio*, non sunt quartum attributum, sed probatio illorum trium attributorum, & sensus est iste. Intellectus agens est separabilis, & immistus, & impassibilis, quia secundum suam substantiam est actio. Hic sensus in verbis Græcis est ita manifestus, vt alius esse non possit; si namque esset quartum attributum, Aristoteles huic quoque coniunctiuam particulam apposuisset, vt apposuit aliis, dixit enim, *& immistus, & impassibilis*, quare similiter dicendum erat, *& secundum subst. ntiam actio*, tamen sine coniunctione hæc verba i proferūtur.

Vera autē horum verborum interpretatio sumenda est ex iis, quę dicti sunt ab Aristotele in textu quintodecimo, & decimosexto. nā ibi dictum

dictum est, quòd res materiales sunt secũdum se potentia tantum intelligibiles, non actu, nisi per intellectum abstrahantur à materia, tũc enim fiunt actu intelligibiles, immo fiunt intellectus ipse; intellectus autem possibilis, vt inquit ibi Aristoteles, est intelligibilis sicut alia intelligibilia, idest tum potentia tum actu; antequam enim intelligat alia, est potentia intelligens, & potentia intelligibilis, dum verò intelligit alia, est actu intelligens, & actu intelligibilis, quia idem sunt intellectus actu, intelligibile actu, & intellectio, ergo intellectus possibilis, quando actu intelligit, est idem cum sua intellectione. Quare possumus dicere, quòd est actio, est enim sua operatio, non est tamen huiusmodi secundum suam substantiã sed quia ab alio factus est talis, & ad hanc perfectionem ductus, ipsius enim essentia nulla alia est quàm vt sit pura potentia ad omnia intelligibilia, vt dixit Aristoteles in textu quinto, ideo cum talis sit, eget alio, à quo ducatur ad hanc perfectionem; vt intelligat, & sit sua actio. At intellectus agens ita est sua actio, vt per essentiam sit talis non quia sit factus talis ab alio, ideo dicit Aristoteles, quòd secundum suam substantiam est actio, indicans substantiam verè separatam per essentiam à materia, his enim solis conuenit vt sint idem cum sua operatione, & per suam essentiam sint huiusmodi non per aliud. Patet igitur, quòd Aristoteles per hæc verba optimè declarat naturam intellectus agentis, dicit enim, quòd est substantia immaterialis, quia nihil materiale est secundum essentiam sua operatio. Ex his colligere possumus quantum à veritate aberret Ioannes Grammaticus in horum verborum expositione, dicit enim Aristotelem non intelligere, quòd intellectus agens sit secundum substantiam actio eo modo, quo intelligentię, quarum operatio est idem cum earum essentia, sed quod secundum suam substantiam agit, putauit enim Ioannes Grammaticus, intellectum agentem esse ipsummet possibilem, quatenus habet habitus, & scientias, tunc enim agit per scientiam, quam habet, & hæc habet locum formæ, cum substantia ipsa intellectus teneat locum materiæ; agit ergo per formam, quam habet, & quia forma dicitur substantia rei, ideo agit per substantiam suam. Alij quoque hic dicunt, quòd ἐνέργεια non significat illam actionem, quæ est idem cum substantia, sed potius actum secundum, & distinctum à primo, & à forma, quæ est substantia rei, quare sententiam Aristotelis esse dicunt, quòd natura, & substantia intellectus agentis est, vt agat, sicut natura intellectus possibilis est, vt patiatur, & hæc actio non est substantia, sed qualitas, quia scientia in animo est qualitas. Sed hæc expositio manifestè aduersatur Aristoteli non enim dicit, quòd secundum substantiam suam sit agens, sed actio, ideo si actio sumatur pro tali operatione, quæ sit accidens distinctum ab essentia, non est verum, quòd intellectus agens sit secundum suam substãtiam sua operatio, quemadmodum si concedamus, quòd ignis secundum suam essentiam operetur, videlicet ascẽdat, vel calefaciat, est enim aliquo modo verum, nunquam tamen concederemus, quòd secundum suam essentiam sit sua operatio, ascensio, & calefactio. Præterea si mens Aristotelis in his verbis esset illa quam isti dicunt, nulla offerretur conditio propria intellectus agentis ad differentiam possibilis, quòd tamen est falsum, & omnium cõsensioni aduersatur, etiam horum ipsorum. Consequentia clara est, quia hæc est communissima omnium rerũ conditio, vt per suam formam, idest per suam substantiam operetur, ignis per suam formam operatur, equus per suam formam edit suas proprias operationes, & aliæ res omnes, sic etiam intellectus possibilis. Si enim aliquam habet operationem propriã, (aliquam enim certè habet, quæcunque illa sit,) per suam essentiam dicitur operari, habet enim etiam ipse vim actiuam, vt alibi diximus, habet namque vim iudicandi, quare vanissima est hæc expositio. Argumentum autem illorum ridiculum est, quando dicunt, ἐνέργεια significat actum secundum operationem, nõ formam, & actum primũ. Ego enim dico esse verissimũ, quòd ἐνεργεῖν significat operari, & ἐνέργεια est operatio, sed in abstractis à materia non datur actus secundus distinctus à primo, & vocantur ἐνέργειαι, idest actiones, quia sua essentia est sua operatio, ideo de his solis veram esse dicimus prædicationem operationis sumptæ in abstracto, falsam autem de omnibus alijs, in quibus operatio est accidens distinctum ab essentia, in his enim non possumus dicere quod secundum suam essentiam sint sua operatio, vt dicit hic Aristoteles de intellectu agente, ergo negari non potest quod hęc verba significent intellectum agentem esse abstractum à materia, eius operationem esse idem cum eius substantia. Ex hoc tanquam medio termino reddit Aristoteles rationem illorum trium attributorum intellectus agentis, quia enim per suam essentiam est actio, ideo sequitur necessario, quod sit: *Separabilis, & immistus, & impassibilis*, quorum verborum sensum facile cognoscemus ex consideratione medij termini, ex quo deducuntur; certum est quod medius terminus fuit acceptus vt conditio, propria intellectus agentis vt à possibili distinguitur, nam intellectus agens est semper sua actio per essentiam suam; at intellectus passibilis non semper. sed quandoque est sua actio, nec per essentiam sed per aliud, quia per suam essentiam est pura potentia,

tentia, ficut intellectus agens per suam essentiam est actus; contrarias autem causas non potest sequi idem effectus, sed diuersi, & contrarij, ergo hæc tria attributa non possunt inferri vt communia intellectui possibili, & agenti, sed vt propria solius agentis, quod etiam Themistius, & Simplicius hoc in loco non negant, vt ipse Aristoteles clarè testatur in textu sequente, vbi dicet solum intellectum agentem esse immortalem, passiuum autem intellectum esse corruptibilem, ergo si hic separabilitas, & impassibilitas dicunt separationem à corpore, & immortalitatem, hæ conditiones secundum Aristotelem non competunt intellectui possibili. Præterea si nunc Aristoteles intellectui agenti attribueret has conditiones tanquam antea attributas intellectui possibili, deberet dicere, *& hic quoque intellectus*, inquit tamen, *& hic intellectus*; quare eas affert vt nouas, & proprias agentis. Videamus igitur quisnam sit verus sensus horum trium attributorum. Primum dicit Aristoteles, quòd intellectus agens est, *separabilis*, qua autem separabilitate non est obscurum perpendentibus medium terminum, ex quo deducitur, medius terminus fuit quia secundum suam substantiam est actio, hic non conuenit intellectui possibili, qui non est sua actio per essentiam suam, sed per aliud, ergo si præstantiori modo conuenit intellectui agēti vt dicatur sua actio, quàm intellectui possibili (si quidem præstantius est esse tale per essentiam, quàm esse tale per aliud) ergo separabilitas intellectui agenti conuenit alio, & præstantiori modo, quàm intellectui possibili. Iste enim ea tantum ratione dicitur separabilis, quia est separatus ab organo, at intellectus agens, & ab organo, & omnino à corpore est separatus secundum esse; est enim consequentia validissima, habet essentiam suam idem cum sua actione, ergo est penitus à corpore separatus, quia id non est possibile nisi in solis substantijs per essentiam separatis. Si autem talis separatio à corpore conuenit agenti, eo quòd sua substantia est sua actio, attamen quia ipse quoque quandoque est sua actio per aliud, videlicet cum actu intelligit, ideo ipsi quoque aliqua conuenit separatio, non tamen tanta, quanta intellectui agenti; non enim est separatus à corpore secundum esse, siquidem est forma materialis, cum sit & potentia intelligens, & potentia intelligibilis, sicut aliæ formæ iunctæ materiæ, sed est abstractus solum secundum operationem, videlicet ab organo, cum nullo organo vtatur in sua operatione, quo fit, vt quando actu intelligit, fiat idem cum re intellecta, quæ est sine materia quare, & ipse tunc est sine materia. Nec dubitare debemus, quòd Aristoteles dicat hic separabilem, nec dicat separatum, sumit enim sæpè separabile pro separato, & quandoque etiam intelligentias vocat separabiles, idest separatas, vt patet in in sexto contextu septimi Metaphysicorum, si Græcè is locus legatur. Vocans ergo hic intellectum agentem separabilem, non significat solam potentiam ad separationem, sed actualem separationem à corpore, & ab omni materia, quæ est maior separatio, quam illa, quæ competit intellectui possibili, qui est solum separatus ab organo, in sua operatione. Similiter intellectus agens hic appellatur, *immistus*, modo præstantiore, & maiore immistione quàm intellectus possibilis. Nam possibilis est immistus solum in operando, quia neque cum obiectis recipiendis est commistus, vt in textu quarto dictum est, neque cum organo corporeo, vt in sexto. At intellectus agens, quia est abstractus à materia secundum esse, & sua essentia est sua operatio, ideo est etiam secundum esse immistus penitus cum corpore; talis namque immistio deducitur ex illo medio termino, quod sua actio sit sua essentia. Cum igitur hic medius terminus intellectui possibili non conueniat, talis quoque commistio ei competere non potest. Dicitur tandem intellectus agens, *impassibilis*; impassibilitate longè maiori, quàm quæ fuit attributa intellectui possibili, nam in intellectu possibili significauit solum affectionis carentiam, sed in agente significat, & carētiam passionis, & omnis passibilitatis, id enim quod sine materia est nullo modo pati potest, quia materia est radix omnis passionis, vt docet Aristoteles nono Metaphysicorum, quo fit vt quicquid habeat materiam, patiatur, & quicquid patitur, habeat materiam. Sed quod alio modo intellectus agēs sit impassibilis, alio modo intellectus possibilis, coguntur ipsimet aduersarij, velint, nolint, confiteri, nam interpretantes tertium textum dicunt intellectum possibilem vocari ab Aristotele impassibilem corruptiuè, perfectiuè tamen esse passibilem, at intellectus agens est impassibilis, & corruptiuè, & perfectiuè, quia non eget perfici ab alio, & solum agit, nō patitur: nam tenera ex illo medio termino talis impassibilitas deducitur, quia si sua actio est sua substantia, est penitus abstractus à materia, quare nullo modo potest pati. Negare igitur non possunt aliam impassibilitatem tribui intellectui possibili, aliā agēti. Præterea, impassibilitas, quæ secundum alios in textu tertio tribuitur intellectui possibili, cōpetit ēt sensui, vt ipsi ibi non negant, ergo non pōt significare incorruptibilitatem; at impassibilitas quæ hic tribuitur agēti, significat incorruptibilitatem, vt patet in textu sequente, vbi Aristoteles contraponet corruptibile impassibili, & iterum vocabit intellectum agentem impassibilem. Ex hac horum verborū vera interpretatione manifesti fiunt aliorum errores, nam errant

primo, dū dicūt Aristotelem afferre quatuor distincta attributa intellectus agentis, iā enim ostendimus tria tantum adduci ab Aristotele vt attributa intellectus agentis, quartum verò non adduci vt ab his distinctum, sed vt eorum probatiuū: est enim medius terminus, ex quo illa tria attributa deducuntur. Errant etiam, dū dicunt, tria illa attributa adduci, vt communia intellectui possibili, & agēti; ostēdimus enim, ipsa adduci vt propria agentis. Sed maximè errauerunt in interpretatione illorum sequentium verborum: *Semper enim honorabilius est agēs patiente*. Putarunt, Aristotelem probare, quòd tres illę conditiones competunt intellectui agenti, eo quòd competunt possibili, quod tamen verum non est quia ipsa verborum series indicat, quòd Aristoteles probat id, quod proximè dictum est, non illa, quæ remote; probat enim, quòd intellectus agens sit secundum suam substantiam actio, & huic expositioni mirificè consonant omnia sequentia verba, cum sententiæ illorum omnino dissonent, vt mox ostendemus, quare nec præcedentibus, nec sequentibus verbis cōsentanea est hæc expositio. De præcedentibus iam diximus, quòd tria illa attributa nō in eodem sensu cōpetunt intellectui possibili, & agenti, quare si Aristoteles ab vno argumentaretur ad alterum, esset ratio æquiuoca, nec interposuisset Aristoteles quartum attributum proprium agentis, si postea probaturus erat tria præcedentia attributa cōia agenti, & possibili. Hoc autē fundamento sublato vana redditur tota eorum exclamatio contra Alexandrum, dum enim negamus, ꝙ Aristoteles probet illa tria attributa competere agenti per id, quod competunt possibili, nō possunt amplius ex hoc loco colligere æternitatem, & abstractionem intellectus possibilis. Delirat etiam Auerroes, dum ostendere nititur, ꝙ demonstratio ab Aristotele facta in textu quarto probet similiter de intellectu agēte, ibi enim ostendimus, quòd Auerroes eam demostrationem non intellexit, & quod ea demonstratio nititur hoc fundamento, ꝙ intellectus possibilis intelligendo patitur, quomodo igitur potest aptari agenti, quod nō patitur, sed agit? pręsertim cum manifestum sit, quod licet patiens debeat carere illa forma, quam recipere debet, tñ agens nō tenetur carere illa forma, quam producit in alio? Dimissis igitur aliorum fabulis, redeamus nos ad afferendam horum verborum veram interpretationem. Dicens Aristoteles: *Semper enim honorabilius est agens patiente, & principium materia*, vult his verbis probare id, quod proximè dixerat, ꝙ intellectus agens est secundū suam substantiam sua actio, & vtitur medio proprio, & conuenientissimo his libris de anima, & sumpto ex hac ipsa tractatione de intellectu humano; sumit enim argumentum ex ijs, quæ dixit de intellectu possibili, & ex eius comparatione cum intellectu agente. Dictum est prius in textu quintodecimo, ꝙ quandoque intellectus possibilis est sua intellectio, quando enim actu intelligit, idē est intelligens, & intellectum, & intellectio: atqui nō est huiusmodi per essentiā, sed quia fit talis ab alio ipsum perficiente, si quidem secūdum essentiam suam nil aliud est, quam pura potentia, & fit in actu ab alio, ergo necesse est ipsum fieri talē ab aliquo tali per essentiam, quia qñ aliquid est tale per aliud, necesse est illud aliud esse tale per seipsum, & per essentiā propriam. Quoniam igitur id, à quo perficitur intellectus possibilis est intellectus agens, qui nunc inuentus est, & huius beneficio ipse intellectus possibilis tantā perfectionem acquirit, vt sit quandoque sua actio, ergo ista perfectio debet competere intellectui agenti nobilius, & excellentius quàm intellectui possibili, quia agens est nobilius patiente, *& principium*, id est causa efficiēs est pstantius ipsa materia patienti, agens enim est in actu, & materia est in potentia, & materia fit in actu merito agētis, ergo si intellectus possibilis est qñque sua actio per aliud oportet, intellectum agentem esse talem per essentiam; quod enim est per essentiam tale, facit esse tale id, quod est tale per aliud, igitur intellectus agens est secundum suam essentiam sua actio. Hæc est ratio Aristotelis, quæ his verbis non absoluitur, sed perficitur sequentibus verbis, & capit etiam initiū textus vigesimi, Quando enim dicit Aristoteles, *idem autem est secundum actum scientia cum re ipsa*, hæc dicit de intellectu possibili, & repetit ea, quæ docuit in textu decimoquīto & decimosexto, ibi enim dixit, ꝙ intellectus possibilis, quando est factus in actu, est idem cum intelligibili, & cum intellectione, id Aristoteles nūc repetit, & dicit, scientia illius intellectus possibilis, quod secundum actū est, idem est cum ipsa re scita, proinde etiam cum ipso intellectu, vt dictum est in illo textu quintodecimo, ibi enim hæc verba eadem ad vnguem leguntur vt dicta de intellectu possibili, quare de eodem ea hic profert, vt etiam ipsa verborū series indicat, prius enim de ipso possibili loquebat̄, dicens agens esse nobilius patiēte, quare prosequit̄ loquens de hoc intellectu patiente, & dicit, ꝙ eius cognitio, qñ actu speculatur, est idem cum re cognita, proinde ēt cū ipso intellectu; sed sequentia quoque verba indicant Aristotelem, & hęc & illa continuato sermone de possibili intellectu proferre, quia enim dixerat: *Scientia, quæ secundum actum*, ideo vult reddere rationem, cur adiecerit illa verba: *Secundum actum*, & subiungit.

TEXTVS XX.

Quæ verò secundum potentiam tēpore prior in vno est, omnino autem neque tempore, sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod quidem est, & hoc solum immortale, est & perpetuum. Non reminiscimur autem quia hoc quidem impassibile est, passiuus verò intellectus corruptibilis est, & sine hoc nihil intelligit.



VASI dicat, de scientia, quæ secundum actum est, verificatur, quòd est idem cū re scita, sed non de scientia, quæ est in potentia, hæc enim est prior tempore, quàm sciētia in actu, & distincta ab illa, & à re scita. Addit autem, *in vno*, idest in vno, & eodem singulari homine, in eo enim prius tempore est scientia in potentia, postea scientia in actu. Deinde subiungit: *Omnino autem neque tempore*, sed simpliciter loquendo, & non sumendo aliquem singularem hominem, scientia in potentia sicut alijs modis non procedit scientiam in actu, videlicet natura, & perfectione, ita neque tempore eam procedit, quia antequam hic homo sciat actu rem aliquam sciuit eam alius homo quare licet in vno homine potētia præcedat actū, tamen potentiam illam præcessit actus in aliquo alio homine. Patet autem, hæc omnia ab Aristotele dici de intellectu possibili, ac de eius operatione, de ipso namque verum est, quòd eius scientia ita est in actu, vt prius fuerit in potentia. Et cum dicat Aristoteles in vno homine significat illam scientiam, quæ in homine est, & attribuitur ipsi homini per animā eius, quæ est homo, hæc autem est ipse intellectus possibilis; at intellectus agens est res separata ab homine, & ab omni materia, vt Aristoteles dixit, & eius intellectio non attribuitur homini, non enim dum ipse intelligit homo intelligit, sed intelligente intellectu possibili homo dicitur intelligens. Patet ergo Aristotelem his verbis significare voluisse, quòd intellectus possibilis non semper est sua intellectio, sed tunc solum, quando est actu sciens.

Vt igitur omnia, quæ dixit Aristoteles colligamus, fecit primò talem syllogismum, omne, quod secundum substantiam suā, est sua actio, est separabile, immistū, & impassibile; intellectus agens est secundum suā substantiā actio, ergo est separabilis, immistus, & impassibilis. Maiorem Aristoteles nō probauit, quia est per se manifesta, quod enim per essentiam est sua operatio est ex necessitate abstractū à materia, & incorruptibile. Minorem autem Aristoteles ita probat. Agens est nobilius patiente, ergo quicquid patienti competit, & dicit perfectionem simpliciter, debet ēt agenti competere, & nobiliori modo, præsertim qñ patienti competit per illud, sed intellectui possibili per agentem competit vt quādoque sit sua actio, ergo hoc idem debet competere ēt agenti, & præstantiore modo, atqui possibili id competit nō per essentiam suam, sed per aliud, igitur agenti debet competere modo nobiliore, q̄ per aliud, ergo per se, & per essentiam suā est actio, non per aliud. Quòd aūt intellectui possibili cōpetat, vt sit sua operatio, & quō, nempe ꝙ non sēper, sed aliqñ, declarat Aristoteles repetens ea, quæ dixit in textu quintodecimo, ꝙ scientia, quæ est secundum actum, est idem cū re scita, & cum ipsomet intellectu scienti, sed prius tamen erat scientia in potentia, & nō erat idem cum re scita & cū intellectu, quare intellectus possibilis est sua actio tunc solum, qñ actu est sciens, non qñ potestate; Hæc est argumētatio Aristotelis hoc in loco. Qui locum hūc aliter interpretantur, certè non ipsum intelligunt, vt Auerroes qui putat verba illa, *idem autem est secundum actum scientia cum re scita*, proferri ab Aristotele, de intellectu agente, in illis verò, *quæ verò secundum potentiam*, Aristotelem comparare intellectum agentem cum possibili, & dicere, ꝙ intellectus possibilis prius ipse iungitur nobis, quàm agens, in qua expositione dicit se cōsentire Themistio, & Alexandro, non qđ Alexandrum viderit ita locum hunc esse interpretatum, sed quia nititur totam hanc partem interpretari secundum fundamenta Alexandri, & vult vaticinari, qualis potuerit esse expositio Alexandri, vt eam postea, quātum potest, impugnet. Sed nos iam ostendimus tum locum hunc conferendo cum textu quintodecimo, tum secundum se verba Aristotelis considerando, quòd Aristoteles in memoratis verbis non loquitur de intellectu agente, sed de solo possibili. Falsum etiam est, quòd in illis verbis, *quæ verò secundum potentiam*, Aristoteles faciat comparationem intellectus possibilis cū agente, nec puto Alexandrū vnquam dixisse talem fatuitatem, verba namque ipsa Aristotelis clara sunt, qui non comparat intellectum possibilem cum agente, sed scientiam in potentia cum scientia in actu, & hæc comparatio recta non esset, si non in eodē intellectu acciperetur

ſcientia in potentia,& ſcientia in actu ſimiliter errauit Auerroes in expoſitione ſequentium verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, reijcit enim ſententiam Themiſtij, quam putat etiam Alexandri fuiſſe, quod hæc verba ſint intelligenda de intellectu agente, ſed inquit Auerroes eſſe intelligenda de poſſibili, voluit enim euitare magnam difficultatem, quæ contra ipſum ex verbis ſequentibus oriebatur, de eodem enim intellectu loquit Ariſtoteles in verbis ſequentibus, de quo loquitur hic, ſequentibus autem verbis Ariſtoteles dicet, hunc ſolum eſſe immortalem, quare ſi intelligantur de intellectu agente poſſibilis erit mortalis apud Ariſtotelem. Hoc igitur euitare voluit Auerroes, dicens verba hæc non proferri de intellectu agente, ſed de poſſibili, & duas affert expoſitiones. Vna eſt, quòd Ariſtoteles de intellectu poſſibili loquatur, nõ in vno ſingulari homine, ſed in tota humana ſpecie, quam expoſitionem recentior quidam ſequitur, & dicit eam præcedentibus verbis maximè conſentaneam eſſe, nam dixerat Ariſtoteles, quòd in vno homine ſciẽtia prior eſt, quàm ſcientia in actu, ſed ſimpliciter loquendo, ideſt in tota humana ſpecie potentia non eſt prior actu, quia in tota ſpecie perpetuus eſt actus intelligendi, ideo poſtea ſubiungit, quod *non quandoque intelligit, quandoque non*, ſed ſemper intelligit. Sed hæc expoſitio eſt alieniſſima ab Ariſtotele, quia nullibi apud eum comperimus hanc conſideratione intellectus poſſibilis reſpectu totius ſpeciei humanæ, attamẽ ſi conſiderandus erat reſpectu totius ſpeciei, id facere oportebat in ipſo tractatu de intellectu poſſibili, in quo tamẽ ne verbum quidem de hac relegimus, immo contrarium potius dixit Ariſtoteles in textu ſextodecimo, videlicet, quod intellectus poſſibilis non ſemper intelligit, quod ſi idem in tota ſpecie ſemper intelligit, ibidem dicendũ erat. Quare manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles tribuit intellectui poſſibili hanc vt propriam conditionem, quod non ſemper intelligit quare hic non poteſt de eodem dicere, quòd ſemper intelligat, ſed hanc tribuit agenti vt propriam conditionem, qua diſtinguitur à poſſibili; hic enim non eſt locus, in quo doceat proprias conditiones intellectus poſſibilis, ſed ſermo eſt, de intellectu agente, & de conditionibus, quibus differt à poſſibili. Præterea ſecundum illam expoſitionem Ariſtoteles non conuenienter vteretur dictione aduerſatiua non e. im debuit dicere: *Sed non*, ſed potius, *& non*, ſiue, *neque*, quia ſi iſta verba eſſent declaratiua procedentium, vt ſecundum illam expoſitionem dicendum eſt. Videns igitur ipſemet Auerroes hanc expoſitionem duram eſſe, & nihil habere veriſimilis, ad alteram confugit, quòd Ariſtoteles hoc dicat de intellectu poſſibili, quatenus intelligit ſubſtantias abſtractas. Dicit enim, eum prius intelligere ſubſtantias materiales, poſtea iungi intellectui agenti, & illum intelligere, & per eum etiam ſubſtantias abſtractas, & tunc vocari intellectum adeptum, & hominem eſſe in hac vita fęlicem. Dicit igitur, quòd intellectus poſſibilis vt intelligens materialia non ſemper intelligit, ſed vt intelligens agentem, & immaterialia ſemper intelligit, idque Ariſtotelem his verbis ſignificare. Quæ expoſitio mihi videtur eſſę deterior priore, & confutatur eadem ratione qua illa; illud autem aduerſus hanc addere poſſumus; quòd dato, quòd intellectus poſſibilis fiat eo modo adeptus, & fęlix, non tamen video quomodo in eo ſtatu ſit ſemper intelligens; quia etiam ſecundum Auerroem talis fęlicitas ſi vnquam acquiratur, breui admodum tẽpore durat, quare tunc non modo non ſemper intelligit, ſed neque diu, niſi dicamus totum ipſum hominem corporeum immortalem reddi. Sed has ineptias dimittamus. Errauit etiam in horum verborum expoſitione Sanctus Thomas, qui dicit Ariſtotelem hic afferre tres intellectus conditiones in actu; primam, quòd ſcientia in actu eſt idem cum re ſcita; ſecũdam, quod in vno, & eodem homine ſcientia in potentia eſt tempore prior, quàm ſcientia in actu; Tertiam, quòd intellectus in actu quandoque intelligit, quandoque non intelligit, ſed ſemper intelligit, & hoc ad differentiam intellectus poſſibilis, & in habitu, hi namque non ſemper intelligunt; ſed intellectus in actu ſemper intelligit, quia quando non intelligit non dicitur in actu; Sed in errore videtur fuiſſe Sanctus Thomas, quia licet prima, & ſecunda conditio nihil falſitatis habeant, tamen non videtur attigiſſe mentem Ariſtotelis in præcedentibus verbis, neque intentio Ariſtotelis hic eſt agere de intellectu in actu, ſed de intellectu agente, immò omnia, quæ hic dicuntur a Sancto Thoma de intellectu in actu, manifeſta ſunt ex tractatu præcedente de intellectu poſſibili, quare propter cognitionem intellectus in actu hic repetenda non erant. In tertia verò conditione à veritate aberrare videtur Sanctus Thomas, quia in his verbis Ariſtotelis non loquitur de intellectu paſſiuo, ſed de agente, immò eſſet in verbis Ariſtotelis nugatio manifeſta, dicere enim, quòd intellectus in actu non quandoque intelligit, quandoque non intelligit ſed ſemper intelligit, eſt dicere, quòd quando eſt in actu, non eſt in potentia, ſed in actu.

Nos igitur dicimus cum Themiſtio, quòd verba hæc dicuntur ab Ariſtotele de intellectu agente, vt indicat dictio, *Sed*, aduerſatiua; ſignificat enim, quòd nunc loquitur de alio contradiſtincto ab eo, de quo prius loquebatur, prius autem loquebatur de intellectu poſſibili,

sibili, & dicebat, quòd eius scientia nõ est semper in eo actu, sed prius potestate, postea actu, quare non semper intelligit, vt dictum erat etiam antea in Textu sextodecimo, nunc autem subiungit, sed intellectus agens non sic se habet, non enim prius habet scientiam in potentia, postea scientiam in actu, ita vt quandoque intelligat, quandoque non intelligat, sed semper actu intelligit, quia sua essentia est sua operatio. Hæc est mens Aristotelis in his omnibus verbis, quæ ad hoc tantum referenda sunt, vt probetur, quòd intellectus agens est per essentiam sua actio, quia debet præstantiori modo hanc conditionem habere, quàm intellectus possibilis, quia est quidem sua actio, sed non per essentiam, quia quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Quòd autem hæc postrema verba: *Sed non quandoque intelligit*, proferantur de solo intellectu agente, sequentia verba declarant, quando Aristoteles dicit: *Separatus autem est solum hoc quod est*, his enim de eodem intellectu loquitur Aristoteles, de quo in præcedentibus, sed hæc non possunt intelligi nisi de agente, quia Aristoteles dicit in genere masculino: *Separatus*, sed omnia præcedentia verba sunt generis fœminini, vel neutri nisi illa, quæ leguntur in initio textus deciminoni: *Et hic intellectus*, quare hoc participium: *Separatus*, nõ potest ad alia referri quàm ad illa, proinde de solo agente hæc dicuntur ab Aristotele, & hoc negare fatui hominis esset, & ignorantis Grammaticam. Ad solum igitur agentem pertinent etiam illa præcedentia: *Sed non quandoque*. Illorum autem verborum: *Separatus autem est solum hoc, quod est, & hoc solum immortale, & perpetuum*, facillima est interpretatio, si in solo Aristotele persistamus, & verba hæc cum præcedentibus, & cum sequentibus conferamus, sed difficillima est, si interpretum, & recentiorum fabulas spectemus, qui locum hunc satis per se clarum multis commentitijs inuentis perturbarunt, vt propriam de humano intellectu sententiam tuerentur. Sensus itaque horum verborum verus, & facilis est iste. Agens intellectus, dum sumitur vt separatus, nil aliud est, quàm id quod est, idest, dum ipse secundum se consideratur, vt abiunctus à relatione ad hominem, & ad intellectum passiuum, idest dum consideratur non vt agens, sed secundum se absolutè, & simpliciter, sic est solum id quod est, idest est pura quidditas, est idem penitus cum sua quidditate, hoc autem indicat substantiam penitus à materia separatam, immò omnium supremam, nam in secundis intelligentijs est compositio quædam potentiæ cum actu, quo fit vt non penitus sint idem cum sua quidditate, vt etiam Auerroes dicebat in vltima parte digressionis commentarij quinti huius libri, quod nos ibi, & in Textu nono declarauimus. Dicit ergo Aristoteles, quòd intellectus agens, si secundum se consideretur, & non vt agens, est solum sua quidditas, & purissimus actus. Sic autem pergere videt Aristoteles in declarandis cõditionibus intellectus agentis iam enim tres eius conditiones proposuerat, easque deduxerat ex eo principio, quod secundum substantiam suam est actio, ad cuius principij confirmationem dixit reliqua omnia, quæ hactenus vidimus, nunc prosequitur declarans alias intellectus agentis conditiones, quæ ex eodem fonte & ipsæ deriuantur, si enim secundum substantiam suam est actio, necesse est vt sit sua quidditas, purus actus, omni materia, omni potentia carens immortalis, & perpetuus, solum autem hunc dicit esse immortalem ad exclusionem aliarum omnium partium, seu potentiarum animę, de quibus hactenus locutus est. Hic est verus, & planus sensus verborum Aristotelis, qui solus tum his verbis, tum præcedentibus, tum sequentibus consentaneus est, aliæ verò omnes expositiones vanæ sunt, & primo ipso aspectu suam vanitatem, & errorem præseferunt, quod nunc breuiter ostendam.

Auerroes tripliciter hæc verba interpretatur ita tamen vt semper de intellectu possibili ea velit esse intelligenda. Prima expositio est, quòd Aristoteles sumat intellectum possibilem respectu totius speciei humanæ, & sensus verborum fit, si hic intellectus sumatur abstractus ab hoc, & ab illo indiuiduo, idest, prout est in tota specie, non prout in hoc indiuiduo, hoc modo est id, quod est, & est immortalis; quasi dicat, respectu huius hominis corrumpitur, at respectu totius speciei est incorruptibilis. Et quia Aristoteles dicit: *Hoc solum immortale est*, dicit Auerroes illam dictionem, *solum*, non pertinere ad exclusionem agentis, nam etiam agens est immortalis, sed significare hanc tantum considerationem intellectus possibilis respectu totius speciei cum exclusione alterius considerationis, vt in hoc homine. Secunda expositio Auerrois est, quod Aristoteles loquatur de intellectu possibili, quatenus post cognitionem rerum materialium conuertit se ad cognoscẽdum intellectum agentem, & substantias immateriales, vt sensus sit. Intellectus possibilis, quando cognitis materialibus ad superiora conuertitur, tunc est id, quod est, est pura quidditas, quia vnitur agenti, & hoc modo est immortalis. Tertia expositio est, quòd Aristoteles loquatur de intellectu possibili secundum primam eius copulationem cũ homine, quæ est per naturam, ad excludẽdum eundem secundum eius secundam copulationem cum homine per operationem, & per habitus acquisitos mediãtibus phantasmatibus, nam secundum primam copulationem, est semper nobis copulatus, quia per naturam est

etiam

etiam in puero, & in infante, & hac tantum ratione est id, quod est, & est immortalis, cum ratione alterius copulationis sit corruptibilis, quia hoc modo non est in infante, hic enim dicitur intellectus speculatiuus, qui corruptibilis est ad corruptionem phantasmatum, vt docuit ipse Auerroes in digressione commentarij quinti huius libri, sic igitur illa dictio, *solum*, excludit intellectum ratione secundæ copulationis. Hę sunt expositiones Auerrois, quę omnes vnico argumento confutari possunt, quòd referunt hæc verba ad intellectum possibilem, cum tamen Aristoteles loquatur de agente, vt supra demonstrauimus. Præterea Aristoteles comparat intellectum cum alijs partibus animæ, non cum seipso alijs modis considerato, non enim hoc modo solum est immortale, sed dicit hoc solum est immortale, & ita rem considerat, non modum, ergo si hæc verba de intellectu possibili prolata intelligantur, excludent intellectum agentem, quoniam Aristoteles dicet esse mortalem, quod nullo modo dicendum est. Possumus etiam singulas has expositiones seorsum refellere. Prima existere non potest etiam secundum fundamenta ipsius Auerrois, ipse enim exponit sic, intellectus quando separatur ab hoc indiuiduo est id, quod est; sed peto ab Auerroe, quando intellectus erat in hoc indiuiduo, erat ne forma materialis, an abstracta? secundum Auerroem certè non erat materialis, sed abstracta à materia, quia non dat esse materiæ, sicut intelligentia licet semper assistat orbi, tamen semper dicitur abstracta à materia, ergo etiam sumptus in hoc indiuiduo est id, quod est; Preterea intellectus, quando ab hoc homine separatur, quem nam nouum essendi modum acquirit secundum Auerroem? certè nullum, non enim remanet extra omnem hominem, sed remanet in alijs hominibus, in alijs autem inest eodem modo, quo inerat in illo, quare vel semper est id, quod est, & pura quidditas vel nunquam. Secunda quoque expositio vana est, quando enim dicit, intellectum vt intelligentem abstracta esse immortalem, quonam modo vocat immortalem? secundũ substantiam, an secundum illam operationẽ? si secundum substãtiam non est verum, quòd eo modo solo sit immortalis, quia apud Auerroem eius substantia est immortalis, siue intelligat materialia, siue immaterialia, si verò secundum operationem illam, falsum dicit, quia dicere intellectum esse æternum ratione illius operationis, est dicere operationem illam esse perpetuam, quod tamen nullo modo dici potest, quia rarissima est secundum Auerroem hæc operatio, &, si quando contingat, paruo tempore durat, diutius enim perseuerat homo in intellectione materialium, quàm immaterialium etiam apud Auerroem, quomodo ergo dicetur intellectus possibilis æternus, vt intelligens immaterialia? Tertia verò expositio est omnium deterrima, habet enim sensum contrarium ipsis verbis Aristotelis, & ea potius subuertit, quàm interpretetur, Aristoteles enim dicit, quòd intellectus, quando est separatus, est solum id, quod est, & immortalis, Auerroes autem exponit quatenus est nobis iunctus per primam copulationem; nam si vt nobis iunctus, quomodo dicit Aristoteles vt separatus? Præterea ostendo secundum fundamenta Auerrois in hoc nullum esse discrimen inter primam, & secundam copulationem intellectus cum homine; nam vel ambę sumuntur in hoc homine singulari, vel ambæ in tota specie, & vtroque modo eadem est ratio de vtraque, nam si in vno indiuiduo sumatur ea copulatio per naturam, & copulatio per operationem, neutra est æterna, quia ratione illius indiuidui vtraque desipit desinente illo, eo namque homine corrupto definit intellectus esse illi copulatus tam per operationem, quàm per naturam, si verò vtraque sumatur vt in tota specie, vtraque secundum Auerroem æterna est, quia operatio intellectus possibilis semper est actu in tota humana specie, vt Auerroes dixit in digressione Commentarij quinti, & in hoc etiam contextu in declaratione illorum verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, ergo si intellectus ratione vtriusque copulationis est vel similiter corruptibilis, vel similiter æternus apud Auerroẽ, quomodo potest hic dicere, ipsum esse æternum secundum primam tantum copulationem, non secundum secundam? nulla igitur Auerrois expositio admitti potest. In eo tamẽ rectè sensit Auerroes, quòd in hac propositione Aristotelis cognouit illam dictionem *Separatus*, stare ex parte subiecti, non ex parte prædicati, sed non potuit aliter interpretari, quia textum habuit manifestum pro hac expositione; multi autem in hoc errauerunt putantes Aristotelem prædicare de intellectu, quòd sit separatus; Aristoteles tamen hoc non dicit, sed dicit, quòd intellectus, quatenus est separatus, & secũdum se sumitur, est solum id, quod est.

Sanctus Thomas, & alii plures dicunt, Aristotelem his verbis non de solo intellectu agẽte loqui, neque de solo possibili, sed de vtroque simul, & communes vtriusque simul conditiones ponere, nempè conditiones totius partis intellectiuæ, quæ conuenit, & possibilem intellectum, & agentem. Hanc sententiam Recẽtior quidam sequitur, immò dicit, quòd Aristoteles ab ijs verbis: *Idem autem est, quæ secundum actum scientia*, vsque ad præsentem locum omnia protulit, vt communia vtrique intellectui. Cum enim Aristoteles antea tam intellectui possibili, quàm agenti tribuerit, vt sit separabilis, non potest hic solum agentem vocare

vocare separatum; & cum superius tam possibilem, quàm agentem dixerit, esse impassibilem, & immortalem, non potest hic solum agentem vocare immortalem ad exclusionẽ possibilis. Addit etiam rationem, quia intellectus agens non distinguitur secundum substantiam à possibili, ergo quod de vno dicitur alteri quoque competere debet. Aristoteles igitur vtrunque simul complectẽs dicit, quòd est id, quod est, & hæc sola pars animæ, scilicet tota pars intellectiua est immortalis, ad differentiam aliarum partium animæ, quare per illam dictionem: *Solum*, non excluditur intellectus possibilis, sed aliæ omnes partes animæ præter intellectiuam, videlicet vegetalis, & sensitiua. Hæc est communis multorum sententia in horum verborum interpretatione, quæ vt ab Aristotele alienissima nullo pacto admittenda est, quia iam diximus, quòd illud participium: *Separatus*, non potest referri nisi ad prima verba textus deciminoni, quando Aristoteles dicebat, *Et hic intellectus separabilis*, ille autem erat solus intellectus agens, quare de solo agente, non de possibili loquitur hic Aristoteles. Præterea, quomodo potest Aristoteles de duobus simul intellectibus loqui, cum vtatur numero singulari? quòd verò dicunt illi, agentem, & possibilem esse vnam substãtiam, ideo Aristotelem dicere, *Separatus*, in singulari numero, idest vterque intellectus vt substantia vna, certè hoc vanissimum est, quia si vna est vtriusque intellectus substantia, debuit Aristoteles hoc docere, maximi nanque momenti est, vbi nam id fecit? certè nullibi, immò ex ijs, quæ hactenus habuimus, colligimus potius oppositum. In Textu enim decimoseptimo, & decimooctauo probauit, necesse esse dari vnum intellectum agentem, quia datur alter intellectus patiens, & dixit esse duos intellectus; re vera enim agens debet esse distinctum à patiente, quia in omnibus ita esse vidimus, & exempla, quibus Aristoteles ibi vsus est, hoc idem demonstrant. Ars enim est principium actiuum maximè distinctum, & separatum à materia patiente, lumen diuersum est à coloribus, & ab oculo, cum extrinsecus adueniat; & in omnibus rebus naturalibus videmus, quòd agens est essentialiter distinctum à patiente. Hinc igitur nil aliud possumus colligere, nisi quòd intellectus agens est secundum substãtiam distinctus à possibili. In Textu autem decimonono manifestum est, Aristotelẽ loqui cœpisse de solo agente, & ipsum vocasse separabilem immistum, & impassibilem, dixit enim: *Et hic intellectus*, quare hunc solum accipit ex duobus, quos antea nominauerat. Postea probare volens, quòd hic intellectus sit secundum substantiam actio, dixit agens esse honorabilius patiente, quæ verba denotant intellectum agentem diuersum à possibili. Vbi nam igitur Aristoteles hos duos in vnum colligit? certè si in intellectu hoc miraculum reperiretur, quòd agens esset idem cum patiente, exprimendum alicubi fuisset, immò efficaciter comprobandum quoniam in alijs omnibus rebus videtur oppositum. In reliquis autem sequentibus verbis quid egerit Aristoteles, iam exposuimus, locutus est enim de scientia intellectus possibilis, & dixit, quòd prius est in potentia, postea in actu, & quando est in actu, est idem cum re scita; atqui scientia intellectus agentis non est prius in potentia, postea in actu, sed semper in actu; quare per hæc non habemus nisi distinctionem intellectus agentis à possibili, præsertim si ea omnia verba ita intelligamus, vt re vera intelligenda esse ostendimus. Sed quamuis etiam aliter quomodocunque exponantur, vt dicant conuenientiam aliquam intellectus possibilis cum agente, non propterea habemus, quòd sint vna substantia, & vna forma, multa nanque similitudinem inter se habent, quæ secundum substantiam sunt maximè distincta. Præterea perpendo vim huius participij: *Separatus*, Aristoteles enim non amplius dicit, χωριστός, sed χωρισθείς, quare significat actualem separationem, hæc enim est vis participij passiui, vt significet tempore quodam factam separationem, ergo si intellectui possibili conuenit, vt dicatur separari, quomodo fit ista separatio? fit ne quia destructo vno homine remaneat in alijs hominibus, & ita ab illo dicatur separatus, an quia penitus sine vllo corpore maneat? si primum, ergo viget ratio, quam contra Auerroem superius attulimus, intellectus enim non magis est id, quod est, dum sumitur vt in alijs hominibus, quàm vt in hoc homine; est enim æquè abstractus respectu omnium hominum, quare est id, quod est etiam antequam ab hoc homine separetur. Si verò dicatur secundum, facimus Aristotelem loqui de humano intellectu existente extra omne corpus, quod communi omnium cõsensioni aduersatur, omnes enim consentiunt in hoc, quod etiamsi intellectus dicatur penitus à corpore separabilis, de illo tamen Aristoteles ne verbum quidem facit, nec vnquam considerat, quid agat intellectus, quando est extra corpus, sed semper dicit intellectum non posse intelligere sine phantasmate. Quòd verò Sanctus Thomas, & alij complures eam dictionem: *Separatus*, statuant ex parte prædicati, manifestè decipiuntur, quia vis locutionis Græcæ non patitur, vt sit prædictum, vt patet cuilibet etiam leuiter in Græca lingua erudito. Græci enim non prædicarent participium dicendo ὁ νοῦς ἐστὶ χωρισθείς, sed prædicarent verbum dicentes ὁ νοῦς ἐχωρίσθη. Præterea si hoc participium esset prædicatum, duo prædicata essent, quare coniunctione opus erat hoc modo, separatus autem est, & est solum

lum

Ium id, quod est; at sine coniunctione non potest esse nisi subiectum. Quòd verò dicunt, Aristotelem superius etiam possibili intellectui tribuisse immortalitatem, hoc omnino negandum est, ipsum quidem vocauit impassibilem, sed eandem impassibilitatem tribuit etiam sensui, quem non putauit esse immortalem. Immò considerare debemus, quod tres ad summum res sunt apud Aristotelem incorruptibiles,& æternæ, totum genus substantiarum separatarum, corpus celeste,& prima materia. De his singulis loquens Aristoteles semper apertè docuit eorũ æternitatem, est enim magni momenti conditio, quæ expressè pronuntianda est, vt nunc Aristoteles de intellectu agente facit, sed in toto tractatu de intellectu possibili nihil huiusmodi pronuntiauit Aristoteles, quare vanum est id velle ex alijs attributis colligere, quia id expressisset Aristoteles, si hæc fuisset eius sententia.

Restat igitur, vt hæc verba de solo intellectu agente prolata intelligantur,& pro ipsorũ declaratione non est ignorandum discrimen inter has duas Græcas voces, χωριστὸς, & χωρισθεὶς, hoc enim ad assequendam Aristotelis mentem plurimum conferet. Alterum quidẽ est nomen verbale, alterum verò est participiũ passiuum temporis præteriti. Participium autem in hoc verbi naturam retinet, quòd significat cum tempore, cum nomen significet sine tempore; apud nos tamen quandoque sunt in vsu participia accepta loco nominum, & tunc non significant amplius tempus, vt si dicamus aliquem esse doctum virum, solam eruditionem sine tempore significamus. Quòd si doctum vt participium sumeremus, significaremus eruditionem cum tempore præterito. Sed apud Græcos non admodum in vsu est, vt participia pro nominibus sumatur, quia Græci frequentissimum habent vsum nominum verbalium, vt eis opus non sit participia pro nominibus sumere. Ab hoc igitur verbo χωρίζω, quod est separo, deriuatur nomen verbale, χωριστὸς quo sępissimè vtitur Aristoteles, quod licet verti soleat, separabilis, tamen non modo separabilem significat, sed etiam actu separatum, dum videlicet separatũ vt nomen sumitur, non vt participium, nam sine temporis consignificatione significat id, quod ab alio, vel actu seiunctum est, vel seiungi potest. Ideo nomen hoc tribuit Aristoteles etiam substantijs abstractis, vt septimo Metaphysicorum textu sexto, vbi eas vocat χωριστὰς, cum sint actu ab omni materia separatæ. Similiter in textu septimo huius tertij libri intellectum possibilem vocauit separabilem respectu organi, cum sit actu separatus ab organo,& in Textu decimonono intellectum agẽtem vocauit separabilem, idest actu separatũ, & à corpore non pendentem, dum Latinum participium pro nomine sumitur. Hoc autem in loco habemus participium χωρισθεὶς quod vt nomen sumi non potest, sed vt participium, & significat separationem præterito tempore factam, cum prius non fuerit. Vnde patet, quòd Deo, & substantijs abstractis non conuenit appellatio separati pro participio, sed pro nomine solum, non enim possumus Deum vocare χωρισθέντα, nunquam enim contingit, vt cum non esset separatus, separaretur ab aliquo, sed semper fuit sine materia, vt nunc est. Quoniam igitur intellectus agens hic ab Aristotele vocatur χωρισθεὶς, certum est, quòd non potest significare realem separationem à materia, quia sensus esset, quòd aliquando fuit in materia,& postea aliquis eum separauit, significat ergo Aristoteles mentalem tantum, & à nobis animo factam separationem, quia de reali eius separatione, qua semper fuit abstractus, locutus est Aristoteles in Textu decimonono, quare significare vult, quòd si nos animo eum abiungamus ab hoc respectu, quem habet ad patiens, idest ad intellectum humanum, & ipsum secundum se consideremus, non amplius vt agentem, tunc nihil aliud est, quàm id, quod est, quia est pura quidditas, vbi non est distinctio vlla quidditatis ab habente quidditatem. Nec sine ratione voluit nos admonere Aristoteles, quia dum illum noscimus respectiuè, & vt agentem, animus non conquiescit, sed adhuc quærit quidnam secundum se, & simpliciter sit, ideo Aristoteles licet non ignoraret, quod ad hunc librum non pertinet considerare naturam intellectus agẽtis secundum se, sed solum quatenus est agens, à quo humanus intellectus perficitur, tamen ne animi nostri hac in re suspensi manerent, attingere saltem leuiter voluit eius naturam, innuere potius, quàm declarare, & solum tactis quibusdam prædicatis metaphysicis postea sine vlla declaratione ea ad altiorem scientiam remittere. Propterea prius dixit, quòd secundum suam substantiam est actio, nunc dicit, quòd si nos mente abiungamus eum ab hoc respectu, secundum quem dicitur agens, & velimus cognoscere quidnam sit simpliciter, satis est pro præsenti occasione, si cognoscamus, quòd nihil aliud est, quàm id, quod est. Considerare autem, quid hæc importent, diuini Philosophi munus est, ideo Aristoteles id dimittit. Hæc est tota mens Aristotelis in his verbis, & vera ipsorum intelligentia in hoc consistit, quòd illam dictionem: *Separatus*, subiectum ponamus, non prædicatum, & illam dictionem, *solum*, adiungamus prædicato,& dicamus, est solum id quod est, delendo particulam, *quidem*, quæ Græcè non legitur. Quando autem Aristoteles dicit: *Et hoc solum immortale, & perpetuum*, si præcedentia verba ad solum intellectum agentem pertinuerunt, certum

est, hæc quoque ad agentem solum pertinere & Aristotelem clarè hic sententiam suam proferre, & dicere, quòd nihil est aliud in anima immortale nisi intellectus agens. Conueniens enim fuit, vt satisfaceret illi tritæ, & optatæ quæstioni, an anima sit mortalis, an immortalis, qua de re sub dubio aliàs locutus erat in primo de anima, & in Textu vndecimo, vigesimoprimo, & Trigesimosecundo secundi, idque faciendum fuit in hoc tractatu de intellectu, quod quidem in hoc Textu facit. Concedens enim aliquid esse in anima humana æternum, & immortale, illud quidnam sit, exponit, & dicit solum intellectum agentem immortalem, & perpetuum esse. Loquitur autem in neutro genere, quia refert hæc verba ad proximè dicta, dixerat enim in genere neutro: *Id quod est*, nunc subiungit in neutro genere: *Et hoc solum immortale, & perpetuum.* Quarum duarum dictionum si, propriam significationem spectemus, perpetuum latius patet, quàm immortale, hoc enim de solis viuentibus dicitur, quia mors est priuatio vitæ, illud verò, & de viuentibus, & de non viuentibus. Credo tamen, Aristotelem hic ad maiorem efficaciam has duas voces ponere vt idem significantes. Sed Ioannes Grammaticus dicit, quòd antiquitus appellabatur mortale omne id, quod est capax vitæ, & mortis, ideo solum compositum animatum dicebatur mortale; anima verò non vocabatur mortalis, quia non est capax vitæ, & mortis, sed est vita ipsa, & contrarium non recipit suum contrarium, quare hoc modo omnis anima est immortalis, ideo considerans hoc Aristoteles, ne hoc modo acciperemus mortale, adiecit, *perpetuum.* Quæ expositio non omnino spernenda est, sed alijs fortasse, quas nunc referam, præferenda. Alij enim dixerunt Aristotelem per, *immortale*, respicere tempus futurum, quia, *perpetuum*, respicit tempus præteritum, & ita significasse æternitatem intellectus ex vtraque parte. Alij etiam dicunt, intellectum dici immortalem, quatenus est intellectus, & vita, & dici perpetuum, quatenus est substantia. Quarum duarum interpretationum neutra mihi probatur; potius enim credo Aristotelem has duas voces confundere vt antea dixi. Sanctus Thomas referens hæc verba ad totam animam intellectiuam inquit, Aristotelem dicere eam perpetuam solum à parte post, non à parte ante, quod quidem verissimè dicitur, at non ad mentem Aristotelis, qui non concederet aliquid esse æternum à parte post, & non à parte ante, nam in fine primi libri de Cœlo hoc impossibile esse demonstrauit. Alij perpendunt illam dictionem, *solum*, quæ cum sit exclusiua, excludit, vel rem, vel modum. Vel enim excludit omnes alias animæ partes tanquam mortales, videlicet sensus, phantasiam, memoriam, & omnes potentias sensitiuas, & intellectum possibilem, quod videntur verba ipsa significare, cum dicat Aristoteles, *hoc solum*, hoc enim significat rem. Vel excludit alios modos considerandi intellectũ agentem, videlicet quod est immortalis hoc modo tantum, quatenus consideratur, vt separatus ab hac relatione ad patiens, & quatenus est sua quidditas, quod videtur significare ipsa Aristotelis locutio in genere neutro, quæ respicit illa verba, *Id quod est*, quasi dicat, hæc sua quidditas est immortalis. Putant ipsi, vtraque excludi, & solum inter partes animę intellectũ agentem dici immortalem, & hoc solo modo consideratum quatenus est id, quod est. Sed hæc sententia mihi non probatur, puto enim Aristotelem rem solum respicere, & alias tantum animæ partes excludere vt mortales, quia reuera dicens, *hoc*, rem solam respicit, quam omnibus modis dicit esse immortalem, quod enim intellectus agens, quatenus est agens, sit mortalis, nemo vnquam expositorum dixit, quemcunque putauerunt esse ipsum intellectum agentem; sed immortalem omnes esse pronuntiarũt, vt possumus de Auerroe videre in Commentario quinto huius libri, nam nulla ipsi mutatio, nulla corruptio tribuenda est, semper enim & incessanter est id quod est, & agit diffundens per omnia lumen suum immutabiliter, mutatio autem tota ipsi homini, & alijs animæ partibus tribuenda est. Hoc autem Aristoteles ipse sequentibus verbis significare videtur, inquit enim: *Hoc quidem impassibile est, passiuus autem intellectus corruptibilis est*, quare intellectum agentem dicit esse incorruptibilem etiam vt actiuum, cum dicat hunc esse impassibilem, intellectum autem passiuum corruptibilem esse.

Non reminiscimur autem, certum est, Aristotelẽ sequentibus verbis occurrere tacitæ obiectioni, sed & quænam obiectio sit, & quæ responsio, non est clarum, extat enim hac de re apud Philosophos maxima controuersia. Dubitatio hæc tripliciter intelligitur, prima expositio est Auerrois, Themistij, Sancti Thomæ, & omnium ferè expositorum, quòd quæstio Aristotelis sit, quare post mortem non recordamur eorum, quæ in vita gessimus, si intellectus est immortalis, & post mortem hominis remanet, est tamen discrimen quoddam inter Themistium, & Sanctum Thomam, quia Sanctus Thomas sumit occasionem huius dubij à toto intellectu, quia præcedentia verba (vt diximus) exposuit de toto intellectu, non de solo possibili. Themistius autem à solo agente sumit huius dubij occasionem, quia de solo agente dicta putauit præcedentia verba, vt apud eos legere possumus. Secunda expositio est Simplicij, quòd quæstio Aristotelis sit, quare dum in hac vita sumus, non recordamur eorum, quæ intellectus cognouit, antequam nati

nati essemus, cum intellectus noster sit immortalis,& præcesserit homin s generationē. Inter istas duas expositiones magna est altercatio, nam qui primā tuentur, hoc argumēto vtuntur, quia reddens Aristoteles rationem, cur nō recordamur,dicit quia impassibile est, passiuus autem intellectus corruptibilis est, at passibile,& impassibile, corruptibile,& incorruptibile respiciunt futurum, sicuti genitum, & ingenitum respiciunt præteritum, reddit ergo rationem cur post mortem non recordemur,quia,si rationem reddere vellet,cur nunc non recordemur eorum,quæ ante vitam anima nouit,deberet potius dicere,quia hoc quidem ingenitum,sed passiuus intellectus est genitus simul cum homine,nec præcessit hominem. Qui verò secundam expositionem defendunt, considerant Aristotelem loqui in persona prima,cur nos homines non recordamur, sed homo post mortem non est amplius homo, quare tunc non potest nobis attribui, quòd recordemur, vel non recordemur, quia non sumus amplius nos. Præterea vanum est quærere propter quid,vbi ignoramus quod, vt docet Aristoteles in principio secundi libri posteriorum,sed nullus homo scire vnquam potuit,quòd post mortem recordemur,ergo huius causam hic non potest quærere Aristoteles,immò significat, se quærere causam effectus noti, & supponit notum esse, quòd non recordamur,& quęrit propter quid;notum est autem,quòd in hac vita nihil recordamur eorum, quæ acta sunt ante vitam, quare huius causam quærit Aristoteles. Adde quod optimam habuit causam huius quæstionis, quia Plato dixit omnem nostram scientiam,quam in hac vita acquirimus, esse reminiscentiam eorum,quæ ante hanc vitam acta sunt. Alia quoque fuit huius loci tertia interpretatio,cuius hic mentionem facit Ioannes Grammaticus,qui eam refert vt sententiam Plutarchi, eiusdem etiam mētionem hic facit Vicontercatus. Dixit,quæstionem Aristotelis non respicere ea, quæ ante vitam, neque ea, quæ post mortem hominis faciat intellectus, sed in ijs solis consistere,quæ in hac vita homo speculatur, & agit, multa enim discimus, & agimus, quorum postea obliuiscimur, & præterea in discendo multi errores,& multæ deceptiones nobis contingunt, huius ergo nostræ imperfectionis rationem quærit Aristoteles, cū enim intellectus agens sit author,& dux omnis nostræ cognitionis, & sit immortalis, & semper in sua perfectione maneat, videtur, quod non deberent nobis contingere istæ imperfectiones,sed deberemus semper tenere ea, quæ semel apprehendimus,& nunquam decipi cum intellectum agentem semper habeamus præsentem, qui author est omnis cognitionis, & omnis veritatis. Ad hanc expositionem nititur quidam trahere etiam verba Theophrasti, relata hic à Themistio in calce suæ digressionis. Vtitur etiam hac ratione,quia Aristoteles non dicit ante ortum, neque dicit post mortem, sed simpliciter quærit, cur non recordamur, intelligit ergo quęstionem in hac vita tantum. In hac controuersia non leui,dicam ego quid sentiam. Credo in primis,tertiam hanc expositionem admitti non posse, quia non bene aptatur verbis Aristotelis,qui quærēs causam, cur non reminiscamur,quærit causam rei vniuersalis, negationis vniuersalis,non negationis particularis, at secundum hanc sententiam quæstio esset,cur quandoque nō recordemur, reuera enim quandoque recordamur, quandoque obliuiscimur, attamen Aristoteles non quærit,cur quandoque non recordamur,quare significat, quòd nunquam recordamur. Præterea secundum hanc expositionem quęrendum potius erat, cur obliuiscamur, quàm cur non recordemur, sic enim quæstio Aristotelis melius trahi posset ad rem particularem, esset enim quæstio, cur homini contingat obliuio, & quærere cur reminiscamur, est quærere,cur nobis non contingat recordatio, quæ est negatio vniuersalis. Præterea ex ipsa Aristotelis solutione colligitur argumentum contra hanc expositionem,dicit enim Aristoteles: *Quia hoc quidem impassibile est, passiuus autem intellectus corruptibilis est*, non dicit Aristoteles, passiuum intellectum esse variabilem, & mutabilem, sed dicit esse corruptibilem hoc autem significat interitum substantię,non solam mutationem in accidentibus, quare solutio Aristotelis non esset conueniens ipsi quæstioni,quæstio enim est de mutatione accidentali,quæ nobis in hac vita contingit,responsio autem esset de interitu totius substantiæ intellectus passiui, qui fit in morte hominis, potest autem substantia intellectus passiui post mortem interire,durante tamen hominis vita credi,quòd non possit pati has obliuiones propter perpetuam præsentiam intellectus agentis,& sic responsio Aristotelis non esset ad propositum. Quòd si quis confugiat ad intellectū in habitu, & dicat, hunc esse corruptibilem propter corruptionem habituum etiam viuente homine, habitus enim tenent locum formæ, ideo ex eorum corruptione dicitur corrumpi ipse intellectus in habitu, qui etiam vocatur speculatiuus; hoc nullo pacto dici potest,quia Aristoteles dicit intellectum passiuū, quare non potest significare intellectum in habitu. Immò si loqueretur de intellectu in habitu,faceret nugationem,sensus enim solutionis esset iste, non recordamur, quia cognitionem amittimus, at nihil aliud est obliuisci, quam scientiam amittere, subiungit etiam Aristoteles: *Et sine hoc nihil intelligit*, in quibus verbis esset alia nugatio; dicere enim, quòd sine

sine intellectu in habitu nihil intelligimus, est dicere, quòd sine intellectione homo non intelligit, quæ est nugatio manifesta. Quod verò ad alias duas expositiones attinet, prima mihi videtur alienissima ab Aristotele, tum propter argumenta iam adducta pro secunda expositione, tum etiam quia non videtur vllo in loco esse Aristoteli attribuendum vt consideret, quid humanæ animæ eueniat post hominis mortem, nam si ea sit mortalis vt putauit Aristoteles quãtum conijcere possumus ex his de anima libris, vana certè quæstio esset; si verò sit immortalis, vt multi cum Aristoteles existimarunt & sicut fides catholica docet, omnes tamen in hoc fundamento consenserunt, quòd Aristoteles in his saltem libris de anima, nũquam considerat ipsum extra humanum corpus, sed semper in humano corpore: Non est igitur Aristoteli tribuendum, quòd cõsideret, cur post hominis mortem aliquid animæ humanę contingat, vel nõ contingat. Multo etiã vanior est hæc expositio secũdum opinionem Themistij & Auerrois de vnitate intellectus possibilis, hac enim posita, quæstio hęc non habet locum, quia non ita intellectus est immortalis, vt post huius hominis mortem maneat sine vllo corpore, sed quia remanet idem in alijs hominibus, cũ nihil seruetur, quod illius mortui hominis proprium fuerit, quomodo igitur potest quæri cur homo post mortem non recordetur, cum nihil eius propriũ seruetur post mortem? patet igitur, quòd secundum hanc opinionem nullã orietur quæstio. Ego igitur credo veriorem esse illam secundam expositionem, quòd Aristoteles quærat, cur in hac vita non reminiscamur eorum, quæ intellectus nouit ante ingressum corporis. Aristoteles enim dixerat, quòd intellectus agens semper intelligit, & est immortalis, & perpetuus, & in nobis ipsum posuerat, dicẽs esse in anima has duas differentias possibilis, & agentis, ideo poteramus credere, quòd intellectio intellectus agentis sit intellectio nostra, & quòd illo intelligente dicamur intelligẽtes, quare videretur, quòd nos deberemus recordari eorum, quæ intellectus agens ante nos nouit, cum ipse nobis ingenitus & sit semper intelligẽs. Quòd verò obijciebat Aristotelem non dicere ante ortum, neq; post mortẽ, sed simpliciter dicere nõ recordamur, hoc certè nullius momenti est cõtra nostram expositionem, sed fortasse contra primã, quia si Aristoteles voluisset significare, quòd post mortẽ non recordamur, debuisset addere post mortem, quia non sumus amplius nos, sicuti non significatur cadauer dicendo hominem simpliciter, sed dicendo hominem mortuum. At significando, quòd in hac vita non recordamur eorum, quæ intellectus ante vitam hominis gessit, vel nouit, nil aliud addendum fuit, præsertim quia nota, & vulgata erat sententia Platonis de reminiscentia, quare iuxta illam clara erat horum verborum significatio. Et reuera debuit Aristoteles in libris de anima aliqd dicere cõtra illã sniam Platonis, cũ enim eã alijs in locis reprobauerit, debuit & rõnem adducere suæ opinionis, & erroris Platonis, qđ nullo alio in loco cõuenientius facere potuit, q̃ in libris de anima, & in ea parte, in qua agitur de intellectu humano, & de eius mortalitate, vel immortalitate. Hæc igitur est mea sñia de sensu quæstionis Aristotelis, qui postea eã soluens affert rationem cur nõ reminiscamur dicens, *quia hoc quidem impassibile*, idest hic intellectus agẽs impassibilis est, proinde immortalis, quia quod nullo modo pati potest, id nõ põt corrumpi. *Passiuus autem intellectus corruptibilis est*; alter autem intellectus, qui patitur, corruptibilis est. *Et sine hoc*, passiuo intellectu, *nihil intelligit*, aliqui textus habent, *nihil intelligit anima*, quare possumus ad animã verba hæc referre, licet in textu Græco non legatur ea dictio, *anima*, & fierit idem sensus, quẽ in primo cõtextu habuimus qñ Aristoteles dixit, De particula animæ, qua cognoscit anima, vt Aristoteles dicat, quòd scire intellectus passiuo nulla sit intellectio in anima nostra, sed multo melius est, vt hæc verba referantur ad intellectum agentẽ, vt sensus sit iste, agens quidẽ est immortalis, & fuit ante hominem, sed possibilis non sic, hic enim corruptibilis est, & simul cum corpore ortum habuit, agens aũt sine possibili nihil intelligit, quare non possumus reminisci eorum, quę intellectus agens nouit, antequam nasceremur. Pro huius autem responsionis Aristotelis intelligentia duo annotare oportet, vnum quòd licet corruptibile, & incorruptibile respiciunt futurum; tamen per necessariam sequelam possunt etiam referri ad præteritum, reuera enim Aristoteles dicere potius debuisset; hoc quidem est ingenitum, passiuus autem intellectus genitus est; sed quia maior inest efficacitas in his vocibus, corruptibile, & incorruptibile, ideo Aristoteles his vti maluit, quia in calce primi libri de cælo docuit omne corruptibile esse genitum, & è conuerso; & omne incorruptibile esse ingenitum, & è conuerso: Maluit igitur Aristoteles his vocibus vti; quia significantius exprimunt mentem suam de animæ æternitate. Alterum notandum est, quòd intellectus agens dicitur duobus modis intelligere, vno modo secundũ se; & hæc intellectio nõ attribuit homini, intellectu enim agente intelligente homo non dr̃ intelligens, sic enim intellectus ille intelligit non vt agẽs, sed vt intellectus, & sine vlla relatione consideratus. Altero modo dr̃ intelligere non formaliter, sed effectiuè, q̃a efficit in homine intellectionem, & tũc homo dr̃ intelligens, nõ ipse intellectus agẽs, q producit in homine intellectionem potius vt intelligibilis, quàm vt

intellectus, sicuti sol non est videns, sed efficit in oculo visionem. Hoc significat hic Aristoteles, quando dicit: *sine hoc nihil intelligit*, idest sine intellectu possibili nullam humanam intellectionem producit intellectus agens, quare non negat Aristoteles intellectum agẽtem secundum se consideratum intelligere immo supra dixit, cum semper intelligere, & suam essentiã esse suam actionem, quare perpetuam esse voluit eius intellectionem primo modo acceptã, hic verò negat perpetuam esse illam intellectionem, quam intellectus agens huic homini tribuit, hæc enim non fit sine intellectu possibili, qui est forma hominis, & quo intelligente homo dicitur intelligẽs. Cum enim hic simul cum corpore oriatur, & intereat, nulla humana cognitio ortum hominis præcedit, quare non possumus aliquid recordari, quia intellectus agens erat quidem, antequam nasceremur, & intelligebat tamen nobis natis non communicat suam propriam intellectionem. Sed concurrit ad producendam intellectionem humanam in intellectu possibili, sine quo nulla datur humana intellectio. Hæc est tota Aristotelis sententia hoc in loco à me breuiter exposita. Sed quia secũdum hanc expositionem Aristoteles dicit intellectum possibilem corruptibilem esse, quod Auerroes, & Latini, & Græci omnes excepto Alexãdro negant, ideo nituntur omnes aliam adinuenire expositionem, secundum quam non dicat Aristoteles intellectum nostrum possibilem mortalẽ esse. Auerroes, & Latini, & Ioãnes Grammaticus, & posteriorum magna pars in hoc consenserunt, quòd Aristoteles dicens, *hoc quidem impassibile est*, non de solo intellectu agente hoc proferat, de tota natura intellectuali, quæ complectatur & intellectum possibilem & agentem, ita vt vtrunque dicat Aristoteles esse impassibilem, & immortalem; quando autem subiungit: *Passiuus autem intellectus corruptibilis est*, dicunt verba hæc non esse referenda ad intellectum possibilem, sed ad imaginatiuam, quam vocat Aristoteles passiuũ intellectum, quia etiam in textu centesimoquinquagesimoquinto secundi libri, hanc appellauit intellectum, idque cõfirmat ex verbis sequentibus, quando Aristoteles dicit, *& sine hoc nihil intelligit*, simili enim loquendi modo vsus est Aristoteles in textu duodecimo primi libri, & in trigesimo, & trigesimonono huius libri, dicendo intelligere non esse sine phantasia, applicauit enim verba hæc, *non sine*, ad phantasiam, sicut etiam hic, quia solent significare causam instrumentalem, non causam principalem; quare sententia Aristotelis secundum eos est ista, nõ recordamur, quia licet intellectus totus sit immortalis, tamen phantasia corruptibilis est, sine qua non potest intellectus noster aliquid intelligere. Hæc expositio quam violenta, & remota sit ab Aristotelis mente quisque iudiciosus videre potest. Primum, quidem verba illa *quia hoc quidem est impassibile*, non possunt nisi solum agentem intellectum significare, quia iam ostendimus, quòd præcedentia verba ad solum agentem pertinuerunt; quare si intellectus possibilis his verbis non comprehenditur, necesse est ad eum pertinere sequentia verba, & hunc ab Aristotele vocari passiuum intellectum. Præterea, secundum hanc expositionem non soluitur quæstio Aristotelis, nec ratio idonea affertur, cur non reminiscamur, nam si intelligamus reminiscentiam in hac vita eorum, quæ ante nos nouit intellectus, nil refert dicere, quòd intellectus sine phantasia non intelligit, dicam enim, quòd saltem auxilio phantasiæ debet recordari eorũ, quæ prius nouit, nam si præcessit hominem, certè aliqua nouit siue sine phantasia, siue per phantasiam, si in alijs hominibus præcessit. Si verò exponamus de recordatione post mortẽ, idem est, nam si intellectus sine nullo corpore maneat, debet omnium scientiam retinere, nec in tali statu eget phantasia, quia secundum aduersarios etiam in hac vita, si perueniat ad statum fœlicitatis, nullo eget ministerio phantasiæ, sed ipsa eum insequitur vt membra corpus. Si verò in alijs hominibus maneat, debet in eis recordari eorum, quę nouit in alio homine prę mortuo, videlicet per auxilium phãtasiæ, quare stante etiam, quòd sine phantasia non intelligat, deberet posse reminisci. Quòd autem in textu duodecimo primi libri dixerit phantasiam esse intellectum, falsum est, sub dubio enim, & sub conditione locutus est, dicens, *si intelligere est imaginatio quædam, vel non sine imaginatione*. Cum aũt dicunt in textu centesimoquinquagesimoquinto secũdi libri Aristotelẽ vocare imaginatiuam intellectum, hoc nihil est, quia Aristoteles ibi secundum apparentiam loquutus, non secundum veritatem, non enim dixit eam esse intellectum, sed videri intellectum. Quòd autem quidam dicit, illam dictionem, *sine*, solere ab Aristotele apponi ipsi imaginatiuæ, ridiculum argumentũ est, alijs enim quibuscunque potest apponi hæc præpositio, dicimus enim sine materia, sine scientia, sine arte, sine dubio. Quòd autem dicit hanc dictionem significare solere causam instrumentalem, non est verum, cum possit etiam significare causam principalem, vt si dicamus, manus non potest sine anima mouere baculum. Sed hoc dato, falsum etiam est, quòd phantasia sit instrumentum intellectus, cum intellectus patiatur ab ea. Non est etiam à nostra expositione alienum, quòd hæc dictio significat causam instrumentalem, quia docet Alexander in secundo libro de anima, quòd intellectus possibilis est quodammodo organum intellectus agentis. Has omnes difficultates conside-

considerans Auerroes, alteram quoque attulit expositionem, quòd Aristoteles fortasse significat intellectum speculatiuum, hic enim corruptibilis est. Sed hanc quoque expositionem supra confutauimus, intellectus enim speculatiuus non vocatur passiuus, sed passiuus est ille, qui patitur, & recipit, qui est solus possibilis vt in toto hoc capite manifestum est. Præterea, non afferret Aristoteles rationem idoneam, cur non reminiscamur, quia si corrumpatur intellectus speculatiuus, idest intellectio actualis, cur non potest iterum renouari? hæc autem dicitur recordatio, immò reminiscentia præsupponit obliuionem. Simplicius verò, quem Ianua sequitur, exponit quidem de intellectu possibili, sed inquit, Aristotelem dicere ipsum esse corruptibilem ratione suæ imperfectionis, non ratione suæ substantiæ; corrumpitur enim in eo illa possibilitas, & imperfectio, quando est iterum ductus ad perfectionem. Hæc expositio non minus quàm illæ, aliena est ab Aristotele, quia non idoneam causam adduceret, cur non recordemur, sed potius afferret causam, cur debemus recordari eorum, quæ prius nouimus, quia si intellectus amittit imperfectionem, dum corrumpitur in eo possibilitas, & potentia, debet potius scientiam retinere, quàm obliuisci. Ex his omnibus manifestum est, illam solam sententiam esse ad mentem Aristotelis quam supra declarauimus, & alias omnes esse fabulas manifestissimas, quare vanum opus aggrediuntur, qui hic defendere nituntur Aristotelis impietatem, cum ipse clara voce sententiam suam protulerit. Distinxit enim in principio huius capitis intellectum agentem ab intellectu patiente, & nunc clarè dicit solum agentem esse æternum, patientem verò esse corruptibilem. Nituntur autem multi ex hoc contextu vigesimo sumere varia argumenta contra opinionem Alexandri de intellectu agente, quæ in libro de intellectu agente considerauimus. Illud in hac parte notandum remanet, quòd aliqui considerantes Aristotelem hic declarare, an intellectus recordetur, necne, dubitant, quia sic videtur innuere dari memoriam intellectiuam, quam aliàs cum Aristotele reprobauimus in libro de speciebus intelligibilibus. Ad hoc dicunt aliqui, quòd Aristoteles loquens de recordatione intellectus, non significat illam memoriam propriè acceptam, de qua loquitur in libello de memoria, & reminiscentia, quæ est propria partis sensitiuæ, sed latè memoriam sumit pro omni conseruatione cognitionis. Hæc responsio mihi non probatur, quia nil aliud est memoria, quamuis conseruatiua specierum, ergo si talem cum concedit Aristoteles intellectui, ponit absque dubio memoriam intellectiuam, quæ sit propriè dicta memoria, & distincta à memoria sensitiua, quod dicendum non est. Mihi videtur dubium hoc paruin opportunum esse, cum enim Aristoteles hic neget intellectum recordari, quomodo memoriam intellectiuam ponit? certè hoc potius est negare memoriam, quàm ponere; nullum igitur hinc dubium oriri potest. Dico præterea, quòd etiamsi Aristoteles concederet in intellectu talem recordationem, quam hic negat, non propterea poneret memoriam intellectiuam distinctam à sensitiua, sed diceret fieri talem recordationem per memoriam sensitiuam, cum enim in intellectu nulla species impressa seruetur, non potest intellectus recordari aliquid, quod antea vel in hac vita, vel ante vitam secundum alios non erit, nisi per oblationem obiecti factam à phantasia. Vel igitur sine vlla conseruatione recordaretur, vel per illam solam, quæ fit in parte sensitiua. Postremo loco notandum est, quòd hæc postrema particula huius textus reuera non est sumenda vt solutio dubitationis, sed potius vt ratio adducta ipsius veritatis, cur non detur in nobis reminiscentia illa Platonica, cum enim alibi hanc negauerit Aristoteles, vult nunc ex proximè dictis colligere suæ sententiæ rationem; nam dixit solum intellectum agentem esse immortalem, quare dictio illa, *solum*, significauit intellectum possibilem esse corruptibilem. Ex hoc igitur sumit rationem, cur non reminiscamur, quia per hunc homo est formaliter intelligens, ergo si hic hominem non præcessit, nulla datur reminiscentia, sed omnis nostra cognitio noua est. Ideo dicendum potius videtur, quòd Aristoteles ex corruptibilitate intellectus possibilis rationem reddit, cur non reminiscamur, quàm quòd ex æternitate agentis dubitet, quòd videatur dari reminiscentia, quia per hunc homo non est formaliter intelligens, sed solum effectiuè, quare sine intellectu possibili nulla datur humana intellectio.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber

DE MENTE AGENTE.



Propositio ac dispositio dicendorum, *Cap. I.*



PRAETER humanam mentem quæ patibilis dicitur, censuit Aristot. necessariam esse alteram mentem agentem sine qua nequeat ab homine intellectio fieri, ea ductus ratione, quod vbi est aliquod patiens, quod in aliquo genere omnia recipere & omnia fieri aptum sit, necesse est vt illi respondeat agens, quod illius generis omnia facere possit. Quoniam igitur humana mens, patiendo intelligit, & apta est omnia intelligere, proinde omnia pati, & omnia fieri; necesse est aliquod illi agens respondere, quod omnia intelligibilia faciat, idque non esse nisi mentem: quo fit vt duæ in humana intellectione mentes considerandæ sint, vna patiens, de qua nos in alijs libris egimus, altera verò agens, de qua in hoc libro agendum nobis proposuimus; etenim tum ob eius dignitatem tum ob summam difficultatem, tum etiam ob ipsius in humana intellectione necessitatem dignissima res est quæ accurate tractetur ac declaretur. Duo autem sunt in quibus tota est huiusce rei difficultas constituta: vnum, quid sit hæc mēs agēs, an sit pars aliqua animæ nostræ necne, & quæ sit eius natura: alterum verò quæ nam sint eius officia in nostra intellectione, nam ipse quoque Aristot. hæc vtraque de mente Agente in 3. de Anima librotra ctasse comperitur: & quamuis ordine naturæ dicendum prius esset de ipsius essentia, postea verò de officijs, tamen in hoc quoque Arist. imitati; de officijs prius agemus, deinde verò de eius natura; progrediendū enim semper est à facilioribus, & ab ijs, quorum cognitio ducere nos facilius in aliorum notitiam possit, cognitis enim huius intellectus officijs, facilius quid ipse sit indagare atque inuenire poterimus, quod etiam Aristot. mouit vt prius de ipsius in humana intellectione officijs, postea verò de essentia loqueretur. Id tamen ante omnia protestari velim, me hac de re secundum principia tantum philosophiæ, Aristot. esse disputaturum, quum non aliud in his omnibus libris consilium meum sit, quàm quid senserit Aristoteles inuestigare, & eius sententiam quantum in me est planam, & manifestam reddere.

De officijs intellectus agentis variæ opiniones. *Cap. II.*

CErtum est officium mentis agentis esse agere, hoc est, trahere de potestate ad actum, sed in quodnam agere dicatur, & quomodo obscurissima res est, & maximè controuersa: alij namque dicunt ipsam agere in phantasmata, non in mentem patibilem; alij in mentem patibilem, non in phantasmata, alij verò in ambo simul. Prima sen-

ſententia Latinorum fuit præſertim D. Thomæ, qui in libro 3. de Anima & in 1. parte Sum. quæſtio. 79. artic. 3. & 4. & in quæſtionibus diſputatis de ſpiritalibus creaturis, artic. 10. & de anima artic. 4. & 5. quibus in locis fuſiſſimè de hac re loquitur, aſſerit rationem agentis in hoc eſſe conſtituta, vt agat phantaſmata eiuſdem ſententiæ eſt Ioann Bacconius in 1. ſentent. quæſt. 2. prologi, vbi dicit officium intellectus agentis eſſe propter phantaſmata, & totam eius actionem in phantaſmatibus terminari, neque vlterius progredi. Pro hac opinione videtur argumentum ſumi ex verbis Ariſtot. in contex. 18 lib. 3. de Anima, vbi declarans officium intellectus agentis inquit ipſum eſſe ſicut lumen; nam lumen facit colores, qui poteſtate ſunt, eſſe actu colores: quemadmodum igitur lumen non agit in oculum, ſed in obiectum colorem, & ipſum ducit de poteſtate ad actum; ita intellectus agens, agit in phantaſmata, non intellectum patibilem, ideo poteſt inde colligi argumentum tale officium omnis agentis eſt trahere de poteſtate ad actum, ſed Ariſtot. hoc officium tribuit intellectui agēti ratione obiectorum, facit enim de intellectis poteſtate actu intellecta, ergo in phantaſmata agit, non intellectum patibilem; contra verò Simplicius videtur ei totam actionem tribuere reſpectu intellectus patibilis: putat enim vtraque eſſe vnam & eandem ſubſtantiam, & vnum intellectum, qui vt in ſe manens dicatur agens, & vt progreſſus dicatur patibilis, quoniam ipſe vt in ſe manens ſeipſum vt progreſſum dicit de poteſtate ad actum, de imperfectione ad perfectionem, Hanc ſententiam Auerroes in Comment. 5. lib. 3. de Anima Temiſtio attribuit, attamen non ſatis liquet Themiſtium fuiſſe huius opinionis. Hanc eandem ſequitur Ioannes Gandauenſis in quæſt. 24. & 25. lib. 3. de Anima vbi totam actionem intellectus agentis inquit eſſe in intellectum patibilem, non in phantaſmata, & ipſum in intellectu patibili producere actum intelligendi. Pro hac ſententia ſumitur argumentum ex Ariſtot. in contex. 17. eiuſdem libri, vbi ex eo quòd detur intellectus patiens, infert dari etiam intellectum agentem, propterea quòd omni patienti reſpondet aliquod agens: vult igitur Ariſtot. intellectum agentem dari propter intellectum patientem, & vt agat in eum; ratio namque illa vana eſſet, niſi agens ageret in illud met patiens cui reſpondere debet; hoc idem Ariſtot. exempla declarant; inquit enim intellectum agentem ita ſe habere ad intellectum patibilem, vt ars ad materiam ſe habet, ars autem in materiam agit; ita materia prima eſt patiens, in quod agunt omnia agentia naturalia; quare etiam intellectus patibilis dicitur patiens, reſpectu intellectus agentis & nomen quoque ipſum hoc oſtendit: non enim phantaſmata vocauit patientia, ſed ipſum patibilem intellectum, in hunc itaque voluit agere intellectum agentem. Auerroes autem varius fuiſſe videtur: quandoque enim aſſerit actionem intellectus agentis requiri propter intellectum patibilem, vt ipſum ad actum ducat, atque perficiat. quandoque propter phantaſmata, vt ea transferat de gradu in gradum, hoc eſt, de materialibus faciat immaterialia, & de intellectis poteſtate actu intellecta: quare videtur Auerroes exiſtimaſſe officium intellectus agentis requiri propter vtramque actionem, ductus fortaſſe vtriſque argumentis ex verbis Ariſtot. ſumptis, quibus duas priores ſectas vſus eſse diximus, nam Ariſtot. in contextu 17. libro 3. de Anima dicere videtur intellectum Agentem agere in intellectum patibilem, deinde in 18. videtur aſſerere ipſum agere etiam in phantaſmata. Ideo ſententiam hanc nonnulli recentiores ſequuti ſunt, qui eam magis declarantes dixerunt intellectum agentem eſſe idem re cum intellectu patibili, & eſſe cognoſcentem, & eatenus in illum agere, quatenus tribuit illi cognitionem, vt hac ratione dicatur intellectionem producere, quia intellectui patibili tribuit cognitionem, quam ipſe agens prius habebat. Hæc ſunt, quæ ab alijs dicuntur, à me breuiſſimè collecta.

Dictarum opinionum confutatio.
Cap. III.

NOs verò aliorum errores patefaciendo ſimul ipſam rei veritatem iuxta Ariſtot. mentem declarabimus. In primis à veritate prorſus aberrant illi, qui dicunt intellectum agentem agere in phantaſmata: quoniam, vt modo alios conſideraſſe dicebamus, Ariſtot. intellectum agentem inuenit propter intellectum patibilem, & vt in eum ageret tanquam patientem. Sed obſtare nobis videntur verba Ariſtot. in contextu 18. quando intellectum agentem cum lumine comparat, & ſignificat ipſum agere in phantaſmata: iis tamē verbis bene intellectis tolletur omnis difficultas, & ipſa rei veritas manifeſta fiet. Sciendum igitur eſt, quando dicimus aliquid facere de tali poteſtate tale actu, verbum illud (*facere*) ambiguum eſſe, & poſſe intelligi duobus modis, poteſt enim facere vt forma, poteſt etiam facere vt agens, forma enim humana adueniens materiæ, facit de homine poteſtate hominem actu, neque ob id eſt agens, quia facit hominem ad modum formæ, non ad modum agentis, homo verò generans alterum hominem dicitur facere hominem tanquam agens: differentia igitur eſt in hoc conſtituta, quòd ignis generat alterum ignem, &

facit de igne potestate ignem actu, producendo in illa materia alteram formam ignis sibi similem; illa verò altera forma producta facit de igne potestate ignem actu, non tamen producendo aliam formã, sed vt forma ipsa quia nõ id facit vt agens; iungitur enim ipsi rei; at agẽs generans externum est, neque cum materia coniungitur. Quando igitur Arist. dicit intellectum agentẽ facere phantasmata actu intelligibilia de intelligibilibus potestate, non ob id declarat rationem agentis, quia non id præstat vt agens, sed vt forma; iungitur enim phantasmatibus lumen intellectus agentis tanquam forma, qua redduntur actu motiua, & actu intelligibilia, sicuti lumen iungitur colori tanquam forma, & perfectio, qua redditur actu visibilis, & actu motiuus visus, neque dicitur lumen esse agens respectu colorum; quia nihil in eis producit vt agens, sed eis iungitur vt forma, per quam totum hoc coniunctum, color illuminatus, constituitur in esse obiectiuo, & fit actu motiuum visus: hoc significauit Arist. in eo ipso loco, dum dixit intellectum agentẽ facere omnia tanquam habitum quendam; habitus enim formam denotat, non causam effectricem, quia efficiens est à patiente disiunctum, forma verò iungitur materiæ recipienti, & habitus rei habenti habitum; sic lumen coloribus hæret vt forma, & perfectio, neque ad eos se habet vt agens ad patiens. Non est igitur verum id, quod prima secta dicit, intellectũ agentem agere in phantasmata, & argumentum eorum nullius roboris est. Decepti etiam sunt illi qui putarũt intellectum agentem agere in intellectum patientem tanquam agens distinctũ à phantasmatibus, quod extra phantasmata agendo perficiat intellectum patientem, & ipsi tribuat intellectionem; hoc enim dato, sequeretur intellectum patientem posse etiam sine phantasmatibus intelligere, nempè sumendo cognitionẽ immediatè à solo agente; id tamen Aristot. aduersatur, qui in contex. 30. & 39. lib. 3 de Anima apertè dicit, fieri nunquam posse vt intellectus intelligat, nisi phantasma aliquod speculando: quare secundum Arist. omnis nostra intellectio fit ex motione facta à phantasmatibus. Immò non solum falsum est id, quod dicunt, intellectum agentem tribuere patienti suam cognitionem, sed neq; ea ratione, qua est agens, est intelligens: quamuis enim necessario consequatur vt sit mens aliqua, & actu intelligens, tamen ea ratione, qua est agens, nihil formaliter intelligit, sed solum effectiuè, quatenus in homine intellectionẽ producit: quomodo autem id faciat, postea declarabimus, & ostendemus intellectũ agentem esse quidem semper intelligentem, agere tamen non vt intelligentem, sed vt intelligibilem: falsum id quoque est, quod Gandauensis dicit, intellectum agentem in intellectu patiente producere actum intelligendi; postea enim ostendemus intellectum patibilem sufficientem sibi esse ad promendam intellectionem sine ope intellectus agentis. Quocunque igitur modo dicatur intellectum patibilẽ pati ab intellectu agente, tanquam ab agente distincto à phantasmatibus, & tãquam à cognoscente, falsum est, & ab Arist. alienum. Quum autem vtraque hæc secta errauerit, errauit etiã tertia, quę vnum cum altero errorem coniunxit, vt considerantibus manifestum est.

Vera sententia de actione intellectus agentis. Cap. IIII.

DE actione igitur mentis agentis ego hanc esse puto veritatem iuxta Aristot. opinionem, vt agere dicatur in intellectum patibilẽ, non in phantasmata, sed phantasmatibus iungatur vt forma constituens obiectum motiuum intellectus patibilis; clarũ hoc est considerantibus argumentum Arist. in contex. 17. eius libri; ibi namque constituto intellectu patiente colligit mentis agentis necessitatẽ, quia nihil imperfectum, & tale potestate vult in sua imperfectione manere, sed ad perfectionem ducatur necesse est; non potest autem semetipsum perficere; ergo requirit agens, à quo perficiatur, ducaturq; de potestate ad actum; agit ergo mens agens in mentẽ patientem, non in phantasmata, sed eis iungitur vt forma. Vnde colligimus, quomodo agat in intellectum patibilem: non enim agit vt solus, & vt agens distinctum à phantasmatibus, tum quia sequeretur posse absque phantasmate intellectionem fieri, tum etiam quia agit vt habitus, & forma phantasmatum: agit igitur vt iunctus phantasmatibus, ita vt ex vtrisque vnum constituatur obiectũ perfectum, & potens in intellectu patibili speciem producere: quare vnum tantũ est agens, ipsum phantasma, lumen verò intellectus agẽtis non est agens separatũ, sed perfectio phantasmatis, quæ constituit obiectum perfectum, & potens mouere intellectũ patibilem. Ideo recta est illorum sententia, qui dicunt intellectũ agentem esse agẽtem vt intelligibilem potius, quàm vt intelligentem; quia si debet reddere phantasma actu intelligibile, oportet ipsum per se esse actu intelligibilem, quemadmodũ etiã lumen, quatenus est per se visibile, non quatenus videns, reddit colorem actu visibilem: est quidem necessarium, vt ipse quoq; sit intellectus aliquis, quia omne actu intelligibile est intellectus; non in hoc tamẽ consistit ratio agẽtis, sed in eo quòd sit actu intelligibilis: hoc autem non ita accipiẽdum est, vt dicamus ipsum ita intelligibilem esse, vt à nostro intellectu intelligatur secundum propriã naturam, & quatenus est quædam substantia abiuncta à materia; hoc enim fortasse est vltimum,

mum, quod à nobis cognoscitur: sed eatenus dr agere vt intelligibilis, quatenus est ratio intelligibilitatis aliorũ, id est, quatenus est actus, & perfectio, qua cætera redduntur intelligibilia; proinde dicitur intelligibilis, non φ ipse intelligatur, sed quòd per ipsum alia intelligantur; sic enim & lumen vna cum colore locum habet vnius obiecti visibilis, & mouentis; non enim quòd ipse Sol, seu eius lumen videri separatim dicatur, sed quia est ratio, qua colores sunt actu visibiles. Facultas igitur passiua intellectus patibilis non respicit aliud agens, quã obiectum phantasma; sed hoc non potest agere, nisi ab intellectu agente perficiatur, & fiat obiectum actu motiuũ: quare intellectus agẽs est forma, qua obiectum fit actu obiectũ, proinde respicit obiectum vt forma, patibilem verò intellectum vt agens, non quidem agens separatum, sed vt forma constitutiua agentis. Hæc est absque dubio sententia Arist. quam ipse magno cum artificio significauit: nam in contex. illo 17. docuit rationem agentis esse respectu intellectus patibilis, deinde in 18. modum actionis declarauit, ne intelligeremus esse agens distinctum ab obiectis; comparauit enim vtrunque intellectum cum obiectis dicens, hic fit omnia, ille verò omnia facit, id est, facit esse actu intelligibilia; facit autem vt habitus quidam, id est, vt forma & perfectio, quæ obiectis iuncta constituit obiectum actu, & perfectum, quemadmodum declarauimus.

An intellectus agens iungatur phantasmatibus in phantasia existentibus, an in intellectu patibili receptis. Cap. V.

QVæstio explicatu digna hic oritur, quum intellectus agens iungatur phantasmatibus vt forma, an eis iungatur in phantasia, an postquam in intellectu patibili recepta sunt. Dicunt aliqui non in phantasia hanc coniunctionem fieri, sed lumen agentis phantasmatibus iungi, & ea perficere in ipso intellectu patibili: quod probant argumẽto tali: officium intellectus agentis requiritur propter quidditates, quæ in phantasmatib. latent; has enim facit actu intelligibiles; ergo si in phãtasia phantasmatibus iungeretur, phantasia cognosceret quidditates, & vniuersalia, quod nemo vnquã dixit; non potest igitur intellectus agens munus hoc exercere, nisi in phantasmatibus iam in intellectu patibili receptis. Confirmant per illa, quæ ab Aristot dicuntur in contex. 10. li. 3. de Anima; ibi enim inquit, intellectum à solo sensitiuo recipere carnem, id est, totum compositum singulare, absque vllo auxilio intellectus agentis; ergo phantasmata sunt per seipsa sufficienter præsentia intellectui patibili: vt ab eo apprehendantur tãquam confusæ quædam conceptiones singularium, per eas tamen non apprehenduntur quidditates, quia non apparent, sed illis confusis cõceptionibus adueniẽs lumen intellectus agentis resoluit eas in quidditatem. & quidditatẽ à quidditate distinguit, & facit quidditates de intellectis potestate actu intellectas, quæ sunt verum obiectum intellectus patibilis. quũ igitur requiratur intellectus agens propter obiectum, h. e. propter quidditates, vt eas apparere faciat, & hæ non cognoscantur nisi ab intellectu, oportet lumẽ agentis iungi phantasmatibus in intellectu, non in phantasia. Vtuntur etiam ad hoc declarãdum exemplo tali: si velimus in statua cernere aliquas minutissimas lineas, apponimus statuam lumini, vt illustretur, nec quærimus vt illuminentur oculi, quoniam oculi non egent lumine, sed obiecto illuminato, vt illa, quæ confusa erant, appareant, quia absq; illo lumine videret quidem oculus statuam, at minutissimas illas lineas non cerneret: statua igitur potest per se imprimere in oculo speciem confusam, neq; lumen illud requirit, sed solum requiritur propter lineas illas, quibus proportione respõdẽt quidditates latentes in phantasmatibus. Hæc mihi probari nulla ratione potest, quum per eam tollatur tota ratio agentis: si enim intellectus agens iungitur illis confusis conceptionibus iam receptis in intellectu patibili, iungitur potius vt forma, quàm vt agens, quod ẽt illi cõcedere videntur, fatentur enim intellectũ agentem respectu obiectorum non habere locum agentis, sed formæ tãtummodo; attamen neq; respectu intellectus patibilis potest habere locum agentis, hoc enim nõ potest esse alio modo, nisi quòd illæ conceptiones ita illuminatæ agãt in intellectum patibilem, quod nullo pacto dici potest, iam enim inhærent ipsi intellectui tanquã formæ; quare etiã intellectus agens illis iunctus habet locum formę vna cũ illis, at forma non agit in subiectum, in quo recepta est, quare intellectus agens nulla ratione haberet locum agentis iuxta illorum opinionem. Miror etiam, quomodo hoc dicere potuerint, quum omnino negauerint species in intellectu imprimi; id enim si verum est, quomodo possunt phantasmata & confusæ illæ conceptiones in intellectu recipi? sic enim reciperentur in intellectu tanquam species distinctæ à phantasmatibus, quod ipsi negant, dũ negãt species impressas. Ego igitur cogor multorum sententiam sequi, qui dicunt intellectũ agentem iungi obiectis nondum in intellectu patibili receptis, sed in phantasia existentibus, quia hoc modo seruatur vera ratio agentis; phantasmata enim sine lumine agentis essent quidem apta ad imprimendam in intellectu patibili conceptionẽ rei singularis, at non imprimerent speciem quidditatis, nisi essent illuminata ab intellectu agente, qui dat eis vim motricem, & productricem speciei quidditatis; fa-

tis; facit enim vt in phantasmatibus distinctè appareant omnes naturæ, & quidditates, sicuti lumen solis in statua facit vt appareant distinctè omnes minutissimæ lineæ, & vt statua sit apta ad imprimendum in oculo non solum totam imaginem confusam, sed etiam omnes partes, & omnia exilia lineamenta: ideo similitudo ab illis adducta manifestè contra ipsos facit, nam minutissimæ illæ lineæ in statua non indigent lumine eas illustrante, quando iam in oculo receptæ sunt, sed extra oculum, & in ipsa statua; ipsi enim fatentur oportere statuā illuminari, non oculum: sic igitur optimè seruatur ratio agentis, nā agens debet esse externum, vt possit agere in patiens, id verò, quod in ipso patiente recipitur, non est vocandum agens, sed forma. Ad argumenta autem illorū facilè est respondere. Primum erat; si iungeretur phantasmatibus in phantasia, ergo phantasia esset intelligens & apprehenderet vniuersalia, & quidditates: ad hoc neganda est consequentia. & ratio negationis sumitur tū à phantasia, tum ab obiecto ipso: à phātasia, quoniam ipsa non est apta cognoscere vniuersale, & qdditatē, quare etiam si haberet in seipsa speciem vniuersalem, non eam cognosceret, quia non est talis facultas, quæ ad hanc operationē idonea sit; non potest enim abstrahere vniuersale, & ipsum transferre de gradu in gradū: hoc possumus confirmare exemplo coloris, & luminis; lumē enim facit vt color parietis sit actu visibilis, paries tamen habens colorem illum illuminatum non est videns, quia vim cognoscendi non habet, quare est quidem color ille visibilis, non tamen à pariete, in quo inest, sed ab oculo, cuius motiuus est: sic etiam in phantasia sunt quidditates in phantasmatibus illuminatæ, proinde intelligibiles, non tamen à phantasia, quoniam ipsa hanc vim non habet. Idem ostenditur ratione obiecti; phantasma enim quantumuis ab intellectu agente illuminatum non est formaliter intelligibile, ideo si fieri posset vt idem formaliter acceptū ad intellectum possibilem transferretur, non intelligeretur ab eo; quia phantasma illuminatum vocatur quidem actu intelligibile, non tamen formaliter; sed obiectiuè, nam si ipsummet in intellectu poneretur, non fieret intellectio, sed ideo vocatur intelligibile, quia potest producere in intellectu possibili speciem intelligibilem, quæ dicitur intelligibilis formaliter, quia ipsamet recipitur in intellectu. Hoc quoq; cōfirmatur eodem exemplo luminis, & coloris; nam color realis, qui in pariete est, licet sit actu illuminatus, & ita actu visibilis, non est tamen visibilis formaliter, sed solum obiectiuè; quia si idemmet realis color illuminatus posset in oculo poni, non videretur ab eo: ideo actu visibile sumi potest duobus modis, nam coloris species spiritalis in oculo recepta dicitur visibilis formaliter, sed color realis illuminatus visibilis dicitur obiectiuè, sed non formaliter. Leuitas igitur argumenti manifesta est, quia neq; phantasia est apta intelligere quidditates, neq; phantasma illuminatum in phantasia est actu intelligibile formaliter, sed est formaliter imaginabile; intelligibile autem obiectiuè, quatenus est obiectum potens extra phantasiā producere in intellectu speciem intelligibilem. Alterum argumētū sumebatur ex cōtext. 10. lib. 3. de Anima, vbi Arist. dicit intellectum recipere compositum confusum à solo sensu sine ope intellectus agentis: vult igitur phantasmata in phantasia existentia non egere lumine agentis, vt sint actu motiua, sed esse per se motiua absque illo, proinde lumen agentis nō requiri nisi postquam illud confusum in intellectu patibili receptum est, nempe vt in eo quidditas elucescat. Ad hoc dicimus obiectū illud posse duabus rationibus dici actu motiuum; nempe vel ita motiuum, vt totius tātum confusi speciem imprimat, vel ita motiuū, vt imprimat etiam speciem quidditatis latentis in eo confuso: priore quidem modo inquit ibi Aristoteles phantasma esse per se motiuum intellectus nostri absque lumine intellectus agentis, sed non secundo modo, non est enim ex se ita motiuum, vt possit quidditatē imprimere, nisi illuminetur ab intellectu agente: vult igitur Aristoteles phantasma illuminari in phantasia, & ita illuminatum imprimere in intellectu speciem quidditatis: quare per hoc argumentum non ostēditur obiectum illuminari in intellectu sed potius in phantasia; hoc enim demonstrat comparatio, quā ibi Aristoteles facit, cū linea flexa; dicit enim cognitionem quidditatis similem esse lineæ flexæ, quatenus lumen agentis fertur prius ad obiectum in phantasia, deinde cum eo ad intellectum reflectitur.

De abstractione, an fiat ab intellectu patibili, an ab agente. Cap. VI.

Dignum consideratione hic est, à quonam fiat abstractio, an ab intellectu patibili, an ab agente; hoc enim cognito, erit plenè cognitum officium intellectus agentis: plurium sententia est abstractionē fieri ab intellectu agente; nam Latinorū plures hoc dicunt, & Auerroes quoq; apertè id asserit in Comment. 18. lib. 3. de Anima, & in calce 20. vbi dicit Aristotel. fuisse coactum ponere intellectum agentē propter abstractionem, quia eius actio est abstractio; abstrahit enim à phantasmatibus vniuersale, & ipsum denudat omni materiali cōditione; ideoq; intellectio intellectus patibilis nil aliud est, quàm receptio huius vniuersalis ita abstracti ab agente; & actio ipsius agentis nil aliud est, quàm abstractio vniuersalium ab omni conditione materiæ, vt mouere possit intelle-

intellectum patientem; illud igitur, quod vocari solet, facere de intellectis potestate actu intellecta apud Auerroem est abstrahere, proinde abstrahere officium solius agentis; citat etiam Auerr. dictum Alexandri, quod apud eũ legimus in li. 2. de Anima, in capite de intellectu agente; ibi enim Alexander dicit, non solũ esse necessariã in anima intellectiua vtramque vim, vnam agendi, alteram patiendi, sed etiam melius declarari naturam intellectus per agere, quã per pati; quod declarans Auerroes dicit intellectum per pati non differre à sensu, sed solum per agere, quia non datur sensus agens, sed datur intellectus agens, qui fabricat intelligibilia, quod dicitur abstrahere. Hæc sententia recipienda non est, & impugnatur efficacissimè argumento Ioannis Gandauẽsis, licet ipse ad aliud demonstrandum eo abutatur; nam probare volens intellectum agentem non agere in phantasma, & eis nihil tribuere, ita argumentatur: intellectus agens, si phantasmata illuminat, æquè omnia in eis existentia illuminat, æquè omnia intelligibilia facit, nec potest vnum expoliare alijs, & ab eis separare, & facere vt vnum sine alio intelligatur; quemadmodum lumen picturam aliquam feriens facit æquè omnes eius colores esse visibiles, æquè omnes illustrat, nec facit vt vnum videatur sine alio; ergo intellectus agens nihil phantasmatibus tribuit, & nihil in eis operatur. Sed hæc consequẽtia reuera inefficax est, & Ioannes fallaciam committit à secundum quid, ad simpliciter; quia hoc argumentũ probat quidem intellectum agentem non separare, seu abstrahere vnũ ab alio, quoniam æquè illuminat totum phantasma, & omnia, quæ in eo sunt; proinde est efficacissimum ad probandum ꝙ intellectus agens non possit facere abstractionem; quũ nihil aliud sit abstractio, quã separatio vnius ab alijs, & acceptio vnius nõ acceptis alijs: at nõ probat intellectum agẽtem nil prorsus in phantasmatibus operari; operatur enim aliquid necessarium pro abstractione, licet non faciat ipse abstractionem, vt mox declarabimus: quando enim rem aliquam ab alia re abstrahere volumus, & eam sumere nõ sumpta illa alia, certum est necessarium esse vt vnam ab alia distinctam habeamus; quia si cõfusæ & commistæ sint, id facere nunimè possumus; vt si nobis offeratur aqua vino cõmista, nõ est in nostra facultate accipere vinum non accepta aqua, quod dicitur abstrahere; quòd si quispiam aliquo artificio vinum ab aqua separaret; ita vt vtraque distincta inspicerentur, facilè nobis esset vnum accipere relicto altero: duo igitur actus considerandi sunt; vnus est actus distinguendi rem à re, vt distinctè appareant; alter est actus accipiendi vnam dimissis alijs qui duo actus ad eundem intellectũ pertinere non possunt, sed vnus ad agentem, alter ad patientem; quia si abstrahere est accipere vnum dimissis alijs, certè non intellectus agẽtis officium est sed patientis, hic enim quidditatem intelligit in phantasmate emicantem, & eam accipit absque conditionibus materiæ, & absque alijs, quæ in eo phantasmate sunt, & sic eam ab alijs abstrahere dicitur: at facere id non posset, nisi prius omnia in phantasmate distincta apparerent, quæ distinctio est opus intellectus agentis, huius enim lumen phantasmati adueniens, omnia quę in eo sunt, ęquè illuminat, & facit vt distinctè omnia appareãt, vt in phantasmate equi facit vt distinctè appareant natura corporis, natura viuentis, natura animalis, natura equi, natura quantitatis & natura qualitatis, & sic aliorum accidẽtium; hæc enim omnia in eo phantasmate confusa, & indistincta erant, sed ab agente illustrata offeruntur patibili intellectui clara, atque distincta, vt ipse ea omnia intuens possit contemplari id, quod vult, tam totum confusum, quàm singulam quidditatẽ in eo emicantem, & eã omissis alijs intelligere: hoc idem in coloribus euenit, quando enim debile est in aere lumen, videmus confusè picturam totam, sed colorum distinctionem non videmus; adueniente autẽ Solis lumine, distincti apparent omnes colores, & omnes tenuissimæ lineæ, nosque liberi sumus, & apti ad intuendũ in ea pictura quicquid volumus dimissis alijs: nam primo loco totum confusum inspicimus, postea ad singulas particulas conuertimur, & intuemur modo hanc sine illa, modo illam sine hac, & hoc visus ipse facit, non lumen, siquidem lumen illustrat solum, atque distinguit, visus verò inspicit hanc partem sine illa, & illam sine hac; ea tamen à philosophis abstractio non appellatur, quia vt dicatur propriè abstractio, non satis est si vna res sine alia accipiatur sed oportet etiam vt de ordine in ordinem transferatur: quod in visione non euenit: oculus enim rem hanc accipiens videndam sine alijs, non ob id eam transfert ad alium ordinem rei cognoscibilis, quia ibi omnia sensilia sunt, tam totum, quàm partes; at intellectus abstrahens trãsfert rem de ordine in ordinem, seu potius talem translationem factam præsupponit, fit enim reuera translatio hæc ab agente, qui illustrans facit rem è sensili intellectilem, deinde patibilis intellectus eam accipit, & ita abstrahere dicitur; in hoc igitur differt intellectus agens à lumine, quòd lumen non transfert colores ad alium gradum cognoscibilitatis, at intellectus agens facit è sensili intellectile. Ex his igitur patet error Auerrois, qui putauit abstractionẽ esse munus intellectus agentis patet etiam error Ioannis Gandauensis, qui ex hoc colligebat intellectum agentem nil tribuere phantasmatibus, tribuit enim reuera lumen distinguens, sed nullam electionem facit, hæc enim

fit ab intellectu patiente, diciturque formaliter abstractio, quum actio intellectus agentis non sit abstractio, nisi antecedenter, quia necessario præcedit abstractionem.

Solutio dubij aduersus ea quæ dicta sunt. Cap. VII.

SEd aduersus hæc dubium oritur; si enim abstrahere esset munus intellectus patibilis ergo esset pati, quia officium intellectus patibilis est pati; id tamen videtur esse falsum, & repugnare propriæ huius vocis significationi, nã abstractio actionem potius, quàm passionem significat: quod argumentum mihi videtur Auerroem mouisse ad dicendum abstractionẽ esse operationem intellectus agentis. Ad hoc dicimus, verum quidem illud esse, quod ex vi vocabuli sumitur, abstractionẽ esse actionem, sed negandum esse, patibilis intellectus officium esse solum pati; quia licet Aristot. dixerit intelligere esse pati, quia secundum originem est pati, & facilius ad cognoscendam eius naturam ducimur per pati, quàm per agere, tamen intelligere est etiam agere, nam cognoscere non in sola specierum receptione, quæ passio est, consistit, sed etiam in receptarum iudicatione, quæ est actio; quare patibilis intellectus speciem quidem recipiendo patitur, sed eam iudicando agit, & ita agendo dicitur abstrahere, quo fit, vt intellectio dicatur actio immanens, quia fit ab ipso patibili intellectu, & in ipsomet recipitur. Hoc significare voluit Alexãder in loco ab Auerroe citato, quando dixit intellectum humanum magis declarari per agere, quàm per pati, hoc est, eius naturam ratione operationis magis in actione, quàm in passione esse constitutam: quem locum non intelligens Auerroes traxit ea verba ad intellectum agentem, quasi Alexander dicere voluerit, intellectum agentem obtinere in anima humana præcipuum locum & patibili intellectui antecellere, non quidem tempore, sed dignitate, quia nobilius est agere, quàm pati. Attamen Alexander ibi non de illa actione loquitur, quæ attribuitur intellectui agenti, sed de illa, quæ est propria intellectus patibilis, & est speciei receptæ iudicatio; vult enim ijs verbis significare cognitionem magis in iudicatione, quàm in receptione consistere: nam si receptio tempore iudicationem præcederet, vtique clarum esset intellectionem esse formaliter iudicationem, non receptionem, nisi antecedenter, sed quum simul tempore receptio, & iudicatio fiant, dicimus intellectionem esse simul passionem, & actionem, sed magis in actione, quàm in passione consistere. Ex his colligimus errorem illorũ, qui dicũt officium esse intellectus agentis producere in intellectu patibili actum intelligendi, hoc enim falsum est, quoniam actus intelligendi producitur ab ipsomet intellectu patibili, dum receptam speciem iudicat, agens verò nõ iudicat, neque iudicium producit, sed id solum præstat, quod antea diximus, iunctus enim phantasmati, ipsũ aptum reddit ad speciem quidditatis in intellectu patibili imprimendam: propterea si intellectio esset sola receptio in intellectu patibili, absque dubio dicendum esset ab intellectu agente vna cum phantasmate produci actum intelligendi in intellectu nostro, quum species impressa idem sit, quod intellectio: sed quoniam intellectio non est sola receptio, sed etiam iudicatio, imò est præcipuè iudicatio, & hæc fit à solo intellectu patiente, siquidem ipse ad iudicandam speciem est sibi sufficiens ex propria sua natura sine ope intellectus agẽtis, ideo non dicimus intellectum agentem producere intellectionem in intellectu patiente, hoc enim neque solus facit, neque phãtasmatibus iunctus, nisi vt causa remota, & antecedens, causa enim proxima, & æquata est ipsemet patibilis intellectus, qui ex sua natura speciem receptam iudicat.

Collectio officiorum intellectus agentis, septem propositionibus. Cap. VIII.

QVæ igitur sint officia intellectus agentis in nostra intellectione, satis ex ijs, quæ diximus, manifestum est: vt autem omnia, quæ hactenus declarauimus, breuiter colligamus; tota rei veritas iuxta Aristot. sententiam in his septem assertionibus iam à nobis satis superq; demonstratis constituta est. Prima assertio est; intellectus agens respectu obiectorum nõ est agens, sed perfectio, & forma, quæ ipsis phantasmatibus iuncta perficit ipsa, & facit vt sint obiectum actu, hoc est, idoneum ad mouendum intellectum patibilem. Secunda est; intellectus agens iungitur obiectis extra intellectũ patibilẽ, videlicet vt in phantasia existentibus. Tertia est; intellectus agens dicitur agens respectu intellectus patientis, quia in ipsũ solum agit. Quarta est; hic intellectus non ita agit in intellectum patibilem, vt sit agẽs distinctum, & seiunctum à phantasmatibus, sed vt actus phantasmatum, ita vt ex phantasmatibus, & intellectu agente constituatur vnum agens imprimens in intellectu patibili speciem vniuersalis, & quidditatis, quia phantasmata proprijs viribus non essent apta ad imprimendam aliam speciem, quàm singularis confusi. Quinta, quæ ex hac quarta deducitur, est; intellectus agens est agens vt intelligibilis, non vt intellectus, & agit ad modum obiecti, quare quatenus est agens, non est formaliter intelligens; quanquam ex hoc infertur necessariò ipsum esse alterum intellectum, quia omne actu intelligile est intellectus. Sexta est; intellectus agens

agens non producit in intellectu patibili actũ intelligendi, sed ipsemet patibilis intellectus hunc actum producit, dum receptam speciem iudicat. Septima est: officium abstrahendi non est intellectus agentis, sed est propriũ intellectus patibilis: ita tamen, vt abstractio ex necessitate præsupponat operam intellectus agẽtis, qui phantasmata illustret, & claras, atque conspicuas esse faciat omnes naturas, & quidditates, quæ in phantasmatibus insunt, vt postea patibilis intellectus accipere possit id, qđ vult, & alia dimittere, quod vocatur abstrahere: quare abstractio formaliter sumpta est opus solius intellectus patientis, sed antecedenter est opus etiã intellectus agentis, cuius operam abstractioni præcedere necessarium est.

Quid sit intellectus agens, variæ aliorum sententiæ. Cap. IX.

COgnitis officijs intellectus agẽtis est quoque eius natura consideranda; quòd etiã Arist. fecit, sed ita breuiter, & obscurè, vt per eius dicta non satis liquere videatur, quisnam sit apud eum intellectus agens; quo factum est vt interpretes ad varios, & inter se contrarios sensus verba Aristot. traxerint: nos igitur aliorum sententias summa breuitate complectendo ratione duce peruestigabimus, quisnã sit apud Aristot. intellectus agens. Necesse est intellectum agentem vel esse eundem secundum substantiam cum intellectu patiente, vt multi arbitrantur, adeo vt non sint duo intellectus essentialiter distincti, sed vnus, qui sola ratione distiguatur; vel distinctum esse essentialiter ab intellectu patiente, & duas esse formas, non vnam, quæ etiam plurium sententia fuit. Qui dicunt intellectum agẽtem, & intellectum patientem non esse duas formas, sed vnam, quæ sola ratione distinguatur in duas, varijs modis id asserũt; Simplicius dicit vnam esse humanæ mentis substantiam, quæ dicitur possibilis quatenus est progressa in corpus, & dicitur agens quatenus in se manet; quam eandem sententiam Themistio quoque & Auerroi multi posteriores attribuunt; ego tamen puto Themistiũ & Auerroem statuisse intellectum agentem distinctum essentialiter à patiente, ita vt sint duæ formæ, & duæ intelligentiæ distinctæ, & ambæ humanæ; hãc enim sententiam legere apud Themistium possumus in contex. 20. lib. 3. de Anima, & apud Auerroem in Comment 4. 5. 18. 20. eiusdem libri, vbi hos duos intellectus vocat duas substãtias æternas, & alia multa dicit, quæ significant ipsum existimasse duas esse substantias, non vnã: quòd si Themistius & Auerr. quandoq; dicere videantur vnum esse intellectum, consideranda sunt vtriusq; verba: nam vnum appellãt id, quod ex eis tanquam ex materia, & forma conflatur; nunquam enim dixerunt eos esse essentialiter vnum eo modo, quo Simplicius existimauit. Alij fuerunt, eaq; fuit antiqua opinio relata, & confutata à Themistio in loco prædicto, qui dixerunt vnum esse intellectum secundum substantiam; qui dum est in mera potestate, & omni cognitione caret, possibilis dicitur; dum autem habet habitus dignitatum, quæ sunt prima principia per se nota, vocatur agens, quia horum principiorum cognitio est actiuum principium scientiæ conclusionum: in quam sententiam ducti sunt ob Aristot. verba in context. 18. lib. 3. de Anima, quando dixit intellectum agentem esse habitum quẽdam; videtur enim non potuisse alium habitum significare, quàm habitum principiorũ. Ab hac sententia parum recessit Ioannes Grãmaticus, qui putauit eundem patibilem intellectum, quatenus habet habitus non modo principiorum, sed etiam conclusionum, vocari agẽtem; quoniam dum habet scientiarum habitus acquisitos, potest agere quãdo vult, quemadmodum Aristot. dixit, ideoq; vocatur intellectus agens, quia potest arbitratu suo exire in actum: & in hãc opinionẽ ipse quoq; Ioannes incidit, ob illa Aristotelis verba, quibus intellectum agentem dixit esse habitũ quendam. Demum D. Thomas putauit intellectum agentem, & intellectum patientem non duas formas esse, sed duas facultates eiusdem animæ rationalis, quæ ratione potentiæ passiuæ dicatur intellectus passibilis, & ratione potentiæ actiuæ dicatur intellectus agens: quare apud eum nõ sunt duę partes animę, nisi prout nomen partis pro facultate, seu potentia sumitur, ideò eius sententia iure numeratur in opinionibus illorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectũ patientem non esse duas substantias distinctas, sed vnam, quæ sola ratione distinguatur.

Confutatio omnium opinionum eorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectum patientem esse vnam, & eandem substantiam. Cap. X.

HAc omnes sententię, quibus statuitur hos duos intellectus vnam esse substantiam, falsæ sunt, & cum principijs Aristotelis minimè conuenire possunt: quod prius communiter aduersus omnes ostendemus, postea verò etiam singillatim eas considerando proprios cuiusque errores patefaciemus. Inprimis certum est, Aristot. existimasse nullum simplex posse mouere seipsum, sed quicquid mouetur, ab alio moueri, hoc enim legimus ab eo fusè demonstratum in 7. & 8. Physic. idque in ipsa quoque anima impossibile esse docuit in 1. lib. de Anima, quando confutauit illorum sententiam, qui dicebãt animã mouere seipsam: non potest igitur eadem humanæ mentis substantia, quum sit forma simplex, esse simul agens, & pa-

& patiens respectu sui ipsius, nec satis est distinctio secundum rationem, quia si hoc sufficeret, de omni re simplici hoc idem dicere possemus, eam habere facultatem agendi, & facultatem patiendi, & ita agere in seipsam ratione diuersarum virium; hoc tamen absurdum est, nec secundum Aristotelem concedendum: ergo similiter in intellectu est absurdum, qui, quum sit simplex, non potest simul esse perfectus, & imperfectus, potestate & actu, & in seipsum agere, & seipsum ducere de potestate ad actum, de imperfectione ad perfectionem: patet autem Aristotelem in cõtextu 17. libri 3. de Anima, inuenisse intellectum agẽtem propter patientem, & vt in ipsum agat, sicut antea demonstrauimus; ergo non possunt esse vnus & idem intellectus secundum substantiam; potest quidem eadem res habere & agẽdi, & patiendi facultatem respectu diuersorum, ita vt ab vno patiatur, & in aliud agat, sed non respectu sui ipsius, nempe vt in se agat, & à se patiatur, nisi habeat in seipsa partes secundum substantiã distinctas, quibus hæ duæ contrariæ vires attribuantur. Exempla quoque ab Aristotele adducta in contex. 17. & 18. libri 3. de Anima hoc idem demõstrant, in tota enim natura videmus semper agens distinctum esse secundum substantiam à patiente, sic omnis ars agens distincta est essentialiter à materia patiente; Aristoteles autem dixit intellectum agentem ita se habere ad intellectum patientem, vt ars se habet ad materiam, ergo voluit eos secundum substantiam esse distinctos: hoc idem significat exemplum luminis; lumen enim est essentialiter distinctum & à colore, cui iungitur, & à visu, in quem agit: putauit autem Arist. quem locum habet lumen in visione, eundem habere intellectum agentem in intellectione; censuit igitur hunc esse distinctum essentialiter & ab intellectu patiente, & ab obiectis intelligibilibus. Ipsa quoque ratio, qua Aristoteles ad ostendendum intellectum agentem vsus est, hoc idem demõstrat; probat enim dari intellectum agentem, eo ꝙ datur intellectus patiens, eos igitur statuit tanquam duos, non tanquam vnam substantiam, quoniam argumento illo hoc non ostenditur: nam si Aristoteles id, quod isti comminiscuntur, ostendere voluisset, probare non debuisset dari intellectum agentem, quia detur intellectus patiens, sed solum ostendere eundem intellectum patientem, de quo antea loquutus erat, actiuam quoque vim habere, ratione cuius dicatur etiam agens: hoc tamen neque dixit; neque significauit modo vllo Aristot. sed omnia, quæ ibi dicit, contrarium indicant, vt modo dicebamus. Hoc idem declarant illa, quæ ibidem dicuntur postea ab Aristotele in contex. 19. & 20. inquit enim agens esse honorabilius patiente, inquit intellectum agentem esse actionem secundum substantiam, inquit ipsum nil aliud esse, quàm id, quod est, nempe puram quidditatem, & purum actum, immo ipsummet esse; at in contextu 5 dixerat intellectum patibilem nihil esse, nisi puram potestatem; quomodo igitur sunt essentialiter idem, si alterius natura & essentia est actus purus, ita vt sit idem essentialiter cum sua operatione, alterius verò est pura potestas? dixit etiam intellectum agentem semper intelligere, patientem verò non semper, quod manifestè denotauit eos esse duas distinctas substantias, nam eadem substantia dici non potest simul intelligens, & non intelligens. Quoniam igitur Aristot. nihil vnquam dixit, quod significare potuerit vnam esse horum duorum intellectuum substantiam, immo omnia eius verba denotant, eorum differentiam substantialem, & ratio quoque Aristotelis hoc demonstrat; vanæ & falsæ sunt omnes sententiæ, quibus quopiam modo statuatur vnam & eandem horum duorum intellectuum esse substantiam. Si verò singulas prædictas opiniones seorsum considerare velimus, opinio Simplicij ab Aristotele alienissima est: nam secundum Simplicium non est essentiale intellectui esse potestate, sed id per accidens ei contingit, nempe quatenus progreditur in corpus; Aristot. tamen vult illud ei essentiale esse, inquit enim nullam esse aliam eius naturam, nisi meram potestatem; at si sequamur Simplicium, intellectus essentialiter est purus actus, per accidẽs verò est pura potestas, igitur hæc sententia est contraria opinioni Aristotelis, & est potius Platonica, quàm Peripatetica, vnde colligere possumus, eam nec Themistio, nec Auerroi adscribendam esse; hi namque in Aristotele interpretando non solent vti dogmatibus Platonicorum, quod Simplicius vbique fecit. Alia quoque opinio eorum, qui dixerunt intellectum agentem esse ipsummet intellectum patibilem, vt habentem principiorum habitus, vel etiam habitus conclusionum, vt Ioannes Grammaticus existimauit, non est opinio Aristotelis: quoniam Aristoteles intellectum in habitu manifestè distinxit ab intellectu agente, quum de vtrisque separatim egerit, & intellectum in habitu considerauit in ipso tractatu, qui est de intellectu patibili: dixit etiam intellectum in habitu non semper esse actu intelligentem, sed quandoque etiam potestate, agentem verò dixit semper esse intelligentem: denique si illa omnia, quæ de intellectu agente in context. 19. & 20. dicuntur, consideremus; manifestissimum est ea non posse accommodari intellectui in habitu, illud præsertim, quod dixit, intellectum agentem esse per essentiam suam actionem; nam intellectus in habitu, quum quandoque non intelligat actu, non est per essentiam sua operatio: alia quoque

que

que multa in ea parte dicuntur ab Aristot. ex quibus hoc ostenditur, quę missa facio vt in re manifesta. Neque suffragantur huic sententiæ verba Aristotelis in contextu 18. dicentis intellectum agentem esse habitum quendam: non enim quemlibet habitum significauit, neque illum, quem isti respexerunt, sed talem, quale est lumen: lumen verò non est habitus ipse videndi neque est species coloris in oculo recepta, sed est quoddam externum, ab externo principio adueniens, distinctum & à visione, & ab obiectis, & à facultate visiua, & ab ipsa habilitate videndi: talis igitur habitus est intellectus agens, qui extrinsecus accedens producit in intellectu patibili scientiarum habitus, à quibus ipse patibilis intellectus vocatur in habitu: quare intellectus agens non est talis habitus, à quo dicatur intellectus in habitu. Opinio quoque D. Thomæ non est Aristoteli consentanea, & proprias patitur difficultates: nam quum in intellectu patibili cognouerit & vim patiendi, & vim agendi, in ambiguitatem lapsus est, credens vim actiuam, quam patibilis intellectus habet, esse intellectum agentem: quod minimè verum est, quia intellectus agens debet agere in intellectum patibilem, vt antea demonstrauimus; igitur si esset vis illa actiua, quam habet intellectus patibilis, idem ageret in seipsum, quod minimè dicendum est. Nos verò iam diximus, quæ sit vis actiua, quam habet intellectus patibilis, est enim vis iudicatiua obiecti recepti: quæ non est dicenda intellectus agens; quia non est vis agendi in ipsummet intellectum patibilem, sed potius in obiecta quodammodo, dum ea iudicat. Thomas igitur non in hoc errauit, quòd posuerit in intellectu patibili vim passiuam, & vim actiuam, hoc est, & vim recipiendi, & vim iudicandi, etenim nos quoque vtranque concedimus; sed in eo errauit, quòd putauit vim hanc actiuam ab Aristotele vocari intellectum agentem: sed mox ostendemus D. Thomam proximè omnium ad mentem Aristotelis accessisse, neque in ipsa re, sed in sola fermè appellatione aberrasse.

Quòd necessarium sit, intellectum agentem esse formam abiunctam à materia per essentiam. Cap. XI.

QVoniam igitur nullum dogma secũdum Aristotelem defendi potest, quo dicatur intellectum patientem, & intellectum agentem esse vnam & eandem substantiam; restat vt sint duæ substantiæ essentialiter distinctæ, quæ absque dubio sententia Aristotelis fuit. Hoc autem si ita est, sequitur necessario intellectum agentem esse formam immaterialem, & à materia prorsus abiunctam, quod facile ostendo argumento sumpto ab intellectu patiente: is enim vel est forma separata à materia, nec dans esse homini, vt Auerroes existimauit, vel est forma materiam informans, & hominem constituens, vt Alexander, & Latini omnes arbitrantur: si est forma abiuncta à materia, multo magis oportet intellectũ agentem esse à materia separatum, quum sit nobilior patiente: si verò intellectus patibilis est forma constituens hominem, agens qui patiente præstantior est, non potest esse forma informans materiam; quia si intellectus patibilis est forma specifica, qua homo est homo, ergo omne illi superueniens in homine, & excellentius ipso, excedit humanam naturam, nec potest esse forma informans, quia nulla forma informans nobilior potest vltimæ, ac specificæ differentiæ superuenire, sed ita superueniet, vt nauta superuenit naui iam constitutæ, & formatæ: omnibus igitur modis fateri oportet intellectum agentem non esse alicuius corporis formam, sed esse substantiam penitus immaterialem. Hoc etiam significarunt omnes conditiones intellectui agenti ab Aristot. attributæ in 3. lib. de Anima: nam in contex. 19. dixit ipsum esse separatum, & immistum, & impatibilẽ, & has conditiones probauit ex eo, quòd est secundum suam substantiam actio, id est, quoniam per essentiam est sua operatio; hæc enim non est quarta conditio vt multi Græcę linguæ ignari arbitrantur, sed est probatio, & medius terminus, per quem tres illæ conditiones ostenduntur, vt in Græcis verbis manifestum est, quæ sunt hæc (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια) hic enim loquendi modus apud Græcos probatiuus est, vt etiã notare possumus in contex. 4. lib. 4. Meteor. & pluribus alijs in locis, & significat, quum secundum substantiam suam sit actio, ἐνέργεια enim est operatio, & in omnibus formis materialibus est distincta ab essentia, in formis verò à materia abiunctis est idẽ quod essentia, sicut in lib. de Mente humana declarauimus: quoniam igitur secundum suam essentiam est sua operatio, Arist. inde colligit esse à materia separatum, non commistũ corpori modo vllo, & prorsus impatibilem; nam pati est propter materiam, quare omne carens materia expers est omnis passionis: quòd autem secundum essentiam sit actio, satis habet ibi ostendere Aristoteles à posteriori, argumẽto sumpto ab intellectu patiente, nam ipse quoque, dum actu intelligit, fit idem quod res intellecta, & quod sua operatio: quũ ergo hoc notet perfectionem, & competat intellectui patienti, debet etiam agenti competere, imò & modo præstantiore, quum agens sit patiente nobilius: quoniam igitur patienti intellectui competit vt sit sua operatio, quia aliquando solum, nõ semper est sua operatio, nempe tunc, quando actu intelligit, sed ei cõpetit per aliud, à quo perficitur, necesse est vt agenti compe-

tat per essentiam, id enim, per quod aliud tale est, per se tale esse debet: hæc est illius loci vera interpretatio, non quam multi putant, qui dicunt verba illa (*honorabilius enim est agens patiente*) & alia quæ sequuntur, dirigi ad probandum quòd intellectui agenti competant tres illæ conditiones, separatus, immistus, & impatibilis, probationem autem talem esse, competunt intellectui patiēti, ergo etiam agenti, qui honorabilior est: sed decipiuntur, quoniam verba illa pertinēt ad probanda proximè præcedentia, non illa, quæ remotiora sunt, non enim probat Aristot. tres illas conditiones, sed probat medium, quo illas ostēderat, quemadmodum series verborum manifestè demonstrat: imò neque ostendere poterat tres illas conditiones agenti competere ex eo ꝙ competant patienti, sicut illi comminiscūtur, quia ratio esset fallax, & æquiuoca, quum illæ conditiones alio modo agenti competant, alio patienti, neq; de vtroq; in eadem significatione accipiantur: nam in context. 7. Aristot. intellectum patientem vocauerat separatum, scilicet ab organo, vt præcedentia verba à contrario sensu demonstrant, at in 19. agentem vocat separatum penitus à materia: & intellectum patientem vocauerat in contex. 4. non mistum cum obiectis, & in 6. non mistum cum parte aliqua corporis in recipiendo species, at in 19. agentem vocat non mistum cum corpore, aut cum vlla alia re vllo modo, tam secundum esse, quàm secundum operari, quum in eo operatio ab essentia non distinguatur: & in context. 3. intellectum patiētem vocauerat ἀπαθῆ, hoc est, non affectū naturis suorum obiectorū, eamq; conditionem absque dubio adduxit, vt communem intellectui cum sensu: quoniam id, quod aliqua est recepturum, non debet illa habere actu in sua essentia, sed potestatem solum recipiendi; at in 19. intellectum agentem vocat ἀπαθῆ, hoc est, impatibilem penitus, patet enim Græcū nomen ἀπαθὴς æquè vtrunq; significare, & in context. 3. non posse significare impatibile, sed affectione carens, in 19. autē sumi pro impatibili: nec mirum, si in alio, & alio sensu hæc illis attribuantur, quū ex diuersis medijs ab Aristot. colligātur, neque eadem ratione vtrique intellectui competant: nam patienti competunt, quatenus est mera potestas, & inferuntur ex eo quòd patiendo intelligit; agenti autem competunt, quatenus est purus actus, & inferuntur ex eo quòd agit, & est per essentiam sua actio: quomodo igitur possunt hæ conditiones de vtroque intellectu idē significare, si ex oppositis medijs de vtroq; colliguntur? igitur de intellectu agente significant separationem à materia, quum ex hoc medio deducantur, quòd secundum essētiam est sua operatio, quæ conditio intellectui patienti non competit, saltem prout in humano corpore sumitur, siquidem non alio modo ab Aristot. vnquam consideratum fuisse manifestum est. Præterea in context. 20. inquit Arist. intellectum agentem esse semper intelligentem, & esse id quod est, hoc est, esse actum purum, & ipsammet entitatem, vt in sequentib. declarabimus: quæ omnia significāt mentem à materia abiunctam per essentiam. Adde ꝙ si in context. 19. tria illa attributa adducerentur vt eadem, quæ prius intellectui patienti ascripta erant, debuissent Aristot. coniunctione vti dicendo (*& hic quoque intellectus separatus, immistus, & impatibilis*) attamen inquit absolutè (*& hic intellectus*) qui loquendi modus denotat ea deduci vt propria agentis.

Quòd intellectus agens non possit esse vlla intelligentia, præter illas, quæ mouent cælestes orbes. Cap. XII.

QVum igitur intellectus agens sit substantia abiuncta à materia per essentiam, & nomine intelligentiæ appellanda, necesse est, vt vel sit aliqua ex intelligentijs superioribus, quę cœlos mouent, vel aliqua alia illis inferior forma, quæ vel Angelus, vel Dæmon, vel Intelligentia appellanda esse dicatur, & sit hominis propria, & ad perficiendā humanam mentem peculiariter applicata, & illi copulabilis, vt forma iungitur materiæ; quæ fuit Auerrois, ac Themistij sententia, quam etiam Marino Plotinus attribuit. Quodnam igitur horum asserendum sit, ratione duce inuestigemus. In primis id nobis firmum, & indubitatum fundamentum statuendum est de substantijs per essentiam à materia abiunctis loqui, non esse munus Philosophi naturalis, sed solius metaphysici: testatur hoc Arist. in 1. cap. 1. lib. de Partibus animal. dicens non esse officium Philosophi naturalis agere de intellectu, & hanc rationem adducens; quia ad Naturalem Philosophum non attinet loqui de rebus à materia abiunctis, intellectus autem à materia abiunctus est: Auerroistæ efficaciter tueri contendunt Aristot. ibi loqui de intellectu humano, quod quidem nos eis condonamus: quicquid igitur est in anima humana abiunctum à materia, siue sit patibilis intellectus, qui dicatur non esse forma corporis, siue intellectus agens, certum est illud non posse à Philosopho naturali secundum essentiam cognosci, sed solum respectu humani corporis, quod quidem Auerroistæ nō negant, id enim est munus solius Metaphysici, vt asserit Arist. eo in loco. Quoniam igitur intellectus agens est substantia separata, certum est declarationem essentiæ ipsius non ad Naturalem pertinere, sed ad Metaphysicū. Naturalis enim cōsiderare ipsum non potest, nisi prout est agens respectu humani intellectus. At obijciet aliqs,

quomodo

quomodo igitur potuit Aristot. in context. 19. & 20. lib. 3. de Anima, considerare eius conditiones ad essentiam ipsius absolutè sumptam pertinentes? ex huius dubij solutione artificiũ Aristotelis, & eius de intellectu agente sententia manifesta fiet: pertinebat quidem ad naturalem Philosophum sola consideratio officiorum intellectus agentis, quoniam hæc respectum notat ad intellectum humanum: sed videns Aristot. nos in hac acquieturos non fuisse, & se animos nostros dubios, & suspẽsos reliquisse, nisi de ipso intellectu agẽte quidnam secundum se sit, aliqua ibi subiunxisset, ideò dicere aliqua breuiter voluit ad eius essentiam attinentia, sed ita breuiter, & obscurè, vt satis apertè significauerit se ea tangere tanquã aliena a naturali philosophia: solet enim vbique Aristot. quando ex professo alicuius rei definitionem, seu essentiales conditiones proponit, eas diligentissimè declarare, vt in plurimis locis quisque notare potest, ibi tamen de præstantissima, atq; ignotissima loquens, quasdam essentiales eius conditiones in medium profert, absque vlla earum declaratione, vt eas leuiter tangendo, nec declarando, significaret earum, & ipsius intellectus agentis consideratio nem ad eum locum non pertinere: ideò notare eo in loco, & in alijs quoque possumus, non esse absurdum, si in disciplina aliqua quandoque tangatur id, quod ad aliam disciplinam pertinet: imò illud interdum necessarium esse: quum enim res omnes magno inter se ordine, & nexu coniunctæ sint, scientias quoque contẽplatiuas ita inter se cõiunctas esse oportuit, vt vna attingeret aliquando ea, quæ sunt alterius, hoc enim nõ est absurdum, si leuiter, & cum moderatione fiat, quemadmodum eo in loco facit Aristoteles: quod etiam aliàs notauimus de postremo cap. lib. 8. Physic. in quo agit de primi motoris impartibilitate, quæ ad Metaphysicum potius, quàm ad Naturalem Philosophum pertinebat. Ex ea igitur obscura, & imperfecta consideratione conditionum intellectus agẽtis manifestè colligimus, ipsum tanquam substantiam à materia abiunctam per essentiam non ad Naturalem Philosophum, sed ad Metaphysicum pertinere, idque etiam alio Aristot. testimonio comprobatur; nam in 7. Metaphysic. contextu 6. inquit esse posterius considerandum, an præter sensiles substantias aliqua alia detur abiuncta à materia, an non detur, idem etiã in contex. 29. li. 12. inquirẽdum proponit, is enim proprius locus est, in quo Aristot. ex professo de talibus substantijs accuratè pertractat: hoc igitur proponens in dictis locis Arist. denotat non esse ante libros Metaphysicos nobis cognitam aliquam substantiã à materia separatam. Videamus igitur, quas substantias à materia abiunctas consideret Arist. in eo 12. lib. certè nullas aliàs considerat præter illas, quæ Cœlos mouent, docet enim tot esse intelligentias, quot sunt orbes moti: nec dicere aliquis potest, intelligentiam humanam vna cum cœlestibus ibi ab Aristotele sumi, & in orbibus motis numerari etiam sphæram humanam, vt aliqui dicere ausi sunt: nam legentibus contextu 43. & 44. illius 12. lib. patet Aristot. dicere tot esse substantias a materia separatas, quot sunt orbes, quot autem sint orbes, sumendum esse ex Astrologia, atqui Astrologus non considerat orbem humanum, sed solos cœlestes; ergo Aristot. ibi nullam aliam intelligentiam considerat, præter illas, quæ mouẽt orbes celestes. Hoc igitur de Arist. certissimũ est, ipsum nec dæmones cognouisse, neque formam vllam à materia abiunctam inferiorem intelligentijs, quæ mouent cœlos: quare si intellectus agens est forma separata, non potest secundum Aristot. esse dęmon aliquis, neque intelligentia peculiariter homini applicata inferior cœlestibus, & superueniens formæ informanti, qua homo est homo. Restat igitur, vt non possit esse alia substantia abiuncta à materia, quàm vna ex eis, quæ mouent sphæras cœlestes, quũ præter eas nullam aliam substantiam separatam Aristot. in libris Metaphysicis considerauerit. Aliqui tamen dicere ausi sunt, solas quidem cœlestes intelligentias expresse ibi ab Arist. nominatas fuisse, implicitè tamẽ eadem tractatione comprehensam esse etiam humanam intelligentiam, quum enim eiusdem generis sint, id, quod de illis dicitur, de humana quoque dictum intelligitur. Sed hoc vanũ est, non enim obiectionem nostram effugiunt, quum Aristot. de solis illis intelligentijs, quæ mouent orbes, se agere affirmet: adde, quod huic humanæ intelligentiæ non competunt conditiones ab Arist. cœlestibus attributæ, eas enim primo loco inuenit ex æterno motu, & eas primum cognouit vt semper mouentes vno cõtinuo motu; humana verò, si datur, non semper orbem suum vno continuo motu mouet, quare sub eam tractationem reduci minimè potest, nõ est igitur verum id, quod illi dicunt, de intelligentia humana esse intelligenda illa omnia, quæ de cœlestibus ab Aristotele declarantur, proinde si de hac quoque ibi agere voluisset, eam absque dubio nominare seorsum, & eius proprias conditiones, per quas a cœlestibus discrepat, expresse declarare debuisset. Manifestum igitur est, nullas alias substantias a materia abiunctas Aristoteli cognitas fuisse præter intelligentias cœlorum motrices, quas dari ex æterno motu demõstrauit, & hęc omnia ita firmis nituntur fundamẽtis, vt nullum certè subterfugiendi, aut cauillandi locum relinquant: igitur Themistij & Auerrois sententia de intellectu agente non est Aristotelis, neque vlla ratione defendi potest.

Quòd intellectus agens non possit esse alia intelligentia, nisi omnium prima. Cap. XIII.

Qvum igitur mens agens non possit esse nisi aliqua cœlestium mentium, quæ cœlos mouent, quænam ex eis erit intellectus agens? an suprema, quæ Deus est, an aliqua ex aliis quæ secundæ intelligentiæ appellantur? ratio nos cogit vt solam primam hoc munere fungi posse fateamur: etenim reliquæ omnes sunt virtutes particulares, & ad mouendos singulæ proprios orbes peculiariter applicatæ, neque habent vim vniuersalem, quæ ad rerum omnium regimen extendatur: sola prima est eiusmodi; quia non solum primum orbem mouet, sed totum simul cœlestem globū, imo & mundum vniuersum, & est prima omnium rerum causa, omnia gubernans, omnia perficiens, omnia conseruans virtute sua diffusa per omnia, hæc enim quamuis vbique sit, & omnibus rebus adsit, non omnibus tamen intelligēdi facultatem præbet, sed homini soli: quod optime declaratur ab Alexandro in 2. suo lib. de Anima, cap. 4. inquit enim humanum intellectum, qui possibilis dicitur, esse veluti instrumentum intellectus diuini ad intellectionem in homine producendam; solus enim humanus intellectus aptus est recipere lumen intellectus diuini, & fieri intelligens: res autem aliæ talem naturam non habent, vt possint instrumenta fieri diuini intellectus ad producēdam intellectionem: sicut etiam videmus lumen Solis, quum idem sit, penetrare vitrum, at non parietem, propter diuersas horum corporum naturas; sic calor Solis lutum indurat, ceram verò non indurat, sed mollit, agens enim non agit, nisi in patiens idoneum ad recipiendum: in hoc igitur mundo inferiore nulla est natura susceptiua intellectionis, nisi natura intellectus nostri patibilis, quæ forma hominis est, quo fit, vt eo intelligente homo dicatur intelligēs. Ad hoc comprobandum habemus argumentum doctissimum, & verè Peripateticum ab Alexandro adductum in 1. suo lib. de Anima, ca. de Intellectu agente; inquit ibi Alexander, in omni genere, in quo sit aliquid per se, ac primo tale, & aliqua secūdario talia, necessarium esse vt illa, quæ secundario talia sunt, ab illo primo habeant vt sint talia, proinde sint talia propter illud: hoc possumus inductione in rebus omnibus comprobare; nam substantia est primum ens, & maximè ens, accidentia verò sunt secundario entia; sic inter omnia visibilia primū visibile est lux, & maximè omnium visibile est Solis lux, ab hac igitur alia fiunt visibilia: sic etiam omnia bona dicūtur bona per primi boni participationem. Quum igitur res potestate intelligibiles debeant ab intellectu agente reddi actu intelligibiles, non potest intellectus agens esse aliud, quàm illud solum, quod primum intelligibile, & maximè omnium intelligibile est, ab hoc enim, & a nullo alio, possunt alia reddi intelligibilia, maximè autē omnium intelligibilis Deus est, & est primum in genere intelligibilium, ergo nil aliud statui potest intellectus agens, nisi solus Deus: hoc fuit argumentum efficacissimum Alexandri. Sed hoc idem argumentum ego apud Platonē notaui in fine 6. libri de Republica, & miror quod alii hanc sententiam sequentes locum illū non animaduerterint: Plato ibi hanc sensuum differentiam considerat, quòd præter visum alii, vt sentiant, satis habent obiecto præsente, at visus, vt videat, non satis habet præsentia coloris, sed alio quodam eget diuerso & à colore, & à visu, & ab oculo, idque est lumen; deinde quærens quàm potissimum assignare luminis originem debeamus, inquit eam esse illud, quod maximè omnium lucidum est, hic autem est Sol, qui neque est color, neque visus, neque oculus, sed diuersum quiddā, à quo habet color, & vt sit, & vt visibilis sit, & visus ab eodem habet vt sit, & vt videat, est enim Sol tanquam parens, & genitor omnium rerum corporaliū, a quo & visus, & color recipiunt esse, & ab eodem vt primo visibili visibilitatem adipiscuntur: deinde subiungit Plato Solem esse ipsius boni filium, nempe Dei, qui ipsum in mundo sensili principem statuit, vt in eo teneret eundem locum, quem ipse obtinet in mundo intelligibili, ipse namque est primum intelligibile, Sol verò est primū sensile: quo fit, vt quemadmodum in mundo intelligibili Deus ad intellectum, & ad intelligibilia se haber, ita in mundo sensili se habeat Sol ad visum, & ad visibilia, hic enim est causa generationis visus, & rerum visibiliū, & est causa vt visus videat, & vt visibilia sint visibilia, quum faciat ea & absolutè esse, & visibilia esse, ille verò est causa vt intellectus sit, & vt res oēs sint, & vt intellectus sit intelligens, & vt res omnes sint intelligibiles: manifestum igitur est, Platonem existimasse Deum esse intellectum agentem, & eum cum lumine comparasse, ita vt credi possit Aristotelem id à Platone accepisse: hoc de Platone testari vr etiam Ioannes Grammaticus, qui interpretans primum contextum tertii libri de Anima, attribuit Plutarcho, quod iuxta Platonis opinionem dixerit sciētiam nostram esse reminiscentiam, & quòd dixerit intellectum agentem esse Deum: deinde inquit Ammonium reprehendisse Plutarchum de reminiscētia, quod Platonica dogmata Arist. attribuerit: vr itaque etiā in altero Plutarchus adhæsisse Platoni, nempe, quòd Deus sit intellectus agens. Hæc absque dubio sententia Arist. fuit, qui, etsi satis breuiter, & obscurè tetigit intellectus agentis naturam, tales iñ conditiones illi attribuit, ex quibus colligi possit,

ipsum

ipsum non esse nisi Deum; hoc enim denotat eius comparatio cum lumine; quare etiam Plato vsus est: nam si recta esse cōparatio debeat, oportet, sicut lumen est primum visibile, ita intellectum agentem esse primum intelligibile, vt argumentum ab Alexandro, & à Platone adductum demonstrat: ita vt, sicut illuminatio colorum nil aliud est, quàm coniunctio rei secundario visibilis, & per participationem cum visibili per se, & primo visibili; colores enim sunt participata lumina, quia constant ex luminoso & opaco, quare, vt visum moueant, iungi debent lumini puro, à quo perficiuntur & vim motricē recipiunt: & ita phantasmatum illuminatio nil aliud sit, quàm coniunctio rei secūdariò intelligibilis cum primo intelligibili, & per potestate intelligibilis cū re per se intelligibili actu. Hoc idem significat id, quod de intellectu agente in cōtextu 20. illius lib. Aristoteles dicit, nēpe ipsum esse id quod est; sic enim denotat eum esse entitatem ipsā, & ipsummet esse; hæc autem est propria Dei conditio, vt D. Thomas ostendit in 1. part. Summ. quæst. 3. artic. 4. in omnibus enim alijs rebus esse distinguitur ab essētia, solius autem Dei est ipsummet suum esse.

Prædictæ sententiæ confirmatio testimonio D. Thomæ, Cap. XIV.

AD huius sententiæ confirmationem libet illa considerare, quæ à D. Thoma hac de re dicuntur, tum in 1. parte Summæ, quæst. 79. art. 4. tum in quæstionibus disputatis de Spiritualibus creaturis, art. 10. & de Anima, artic. 5. Ipse in dictis locis considerandam sumit illorum sententiam, qui dixerunt intellectū agentem esse substantiam aliquam separatam, quæ non sit forma hominis, sed eā diuidit in duas, & vtranque separatim impugnat: inquit enim aliquos dixisse intellectum agētem esse quandam substantiam à materia abiunctam inferiorem Deo, aliquos verò existimasse Deum ipsum esse intellectum agentem. Priorem sententiam inquit esse Catholicæ fidei repugnantem, & magnum eam sequi absurdum: quum enim cuiusq. rei perfectio in nobilissima eius operatione cōsistat; nobilissima autem nostra operatio sit coniunctio animæ nostræ cum illo, à quo lumen recipit, esset perfectio nostra constituta in coniunctione cum alio præter Deum; quod absurdum atque impium est: in hoc igitur Thomas nobis contentit. Alteram verò sententiam, ꝙ Deus sit intellectus agens, non dicit esse Catholicæ fidei repugnantem, imo asserit quorūdam Catholicorum sententiam fuisse; Catholicos enim certè nominaret, si impiam & Catholicæ fidei aduersantem esse eorum opinionem arbitraretur. Thomæ autem verba sunt hæc (*quia fides Catholica Deum, non aliquam aliam substantiam separatam in natura, & animabus nostris operantem ponit, ideò quidam Catholici posuerunt Deum intellectum agentem, qui est lux vera, quæ illuminationem hominem venientem in hunc mundum*) imò tantum abest, vt opinionem hanc repugnantem Catholicæ fidei esse dicat, vt etiam aliqua ex parte eam approbet; inquit enim esse necessarium, vt supra humanam animam sit aliquid, à quo eius intellectio pēdeat, & quum id non possit esse alia intelligentia præter Deum, omninò dicendum esse illud esse Deum: & ad hoc probandum vtitur argumento Alexandri, quod validissimum esse diximus, nempe quia id, quod est tale per participationem, necessariò pendet ab alio per se tali, & fit tale per illud. Sed in eo solum ab illis Thomas dissentit, quòd negat Deum ob id esse vocandum intellectum agentem, hac vtens ratione, quia Deus est causa vniuersalis, non adæquata humanæ intellectioni, de qua loquimur, quocirca requiritur præter Deum alia causa particularis, quæ sit hominis propria, & pars, seu facultas quædam animæ humanæ, illa caturque in homine intellectus agēs: ad quod confirmandum vtitur Thomas exemplis naturalibus; Sol enim generat animal tanquam causa vniuersalis, sed non sine causa particulari, quæ est vis insita in semine illius animalis: accommodat etiam huic sententiæ comparationem, qua Aristot. vtitur, intellectus agentis cum lumine, & inquit lumen referri ad Solē; tanquam effectum ad causam, Aristot. autem comparare intellectum agentem, nō cum Sole, sed cum lumine, ad denotandum ipsum esse aliquid a Deo creatum in homine, nō esse Deum ipsum; quemadmodum lumen nō est Sol ipse, sed effectus à Sole productus: ideò concludens dicit, illud, quod in nobis facit intelligibilia actu ad modum luminis creati, esse aliquid animæ nostræ, & esse multiplicatum iuxta numerum animarum, & hominum, & vocatum esse ab Aristot. intellectum agentem, illud verò, quod facit intelligibilia ad modum Solis illuminantis esse vnum tantum, & separatum, quod est solus Deus, nec vocari intellectum agentem. Hæc sunt, quæ à Thoma dicuntur: in quibus eorum, quæ vera sunt, confessionem eius accipio; qua puto sententiam nostram maximè comprobari; in reliquis facilè ostendam eū à mente Aristotelis aberrasse. In primis ipse fatetur Deum tanquam causam primam facere omnia intelligibilia, quod quidem verum est, imò etiam necessarium; quum enim sit primum intelligibile, ab eo solo possunt alia reddi actu intelligibilia: concedit etiam in nostro intellectu præter vim passiuam etiam vim actiuam, tanquam eius facultatē, quam nos quoque diximus fateri necessarium esse, eamque Alexandri fuisse sententiam. Sed in eo à nobis dissētit, ꝙ putat vim actiuam no-

ſtri intellectus eſſe intellectum agentem, & tanquam cauſam ſecundam à Deo creatam facere phantaſmata actu intelligibilia; hoc enim nos negamus,& falſum eſſe iam oſtendimus, quia facultas actiua humanæ mentis nõ poteſt facere actu intelligibilia, proinde nõ eam vocauit Ariſtoteles intellectum agẽtem, neque cum lumine comparauit: hoc oſtenditur argumentis ſuperius adductis; primum enim falsũ eſt id, quod Thomas ſumit, actionem intellectus agentis eſſe in phantaſmata; iam enim oſtendimus ipſum agere in intellectum patibilem, non in phantaſmata, neque eſt quòd in re manifeſta eandem demonſtrationem repetamus, hoc autem ſi verum eſt,& intellectus agens iuxta ipſius Thomæ ſententiam eſt facultas quædam animæ noſtræ rationalis,neq; ſecundum ſubſtantiam diſtinguitur ab intellectu patibili, quomodo poteſt idẽ agere in ſeipſum? quomodo poteſt idem eſſe lumine plenus,& illuminans, & ſimul omni lumine,omniq; cognitione carere,& illuminari à ſemetipſo? at condonemus ipsũ agere in phantaſmata, licet id omnino falſum, & ab Ariſt. alienum ſit, idem tamen abſurdum ſequitur; quod vidit quidem Thomas,& nixus eſt explicare, ſed fruſtra laborauit; nam debet intellectus noſter peti à phantaſmatibus, vt Ariſt. apertè dixit, quomodo igitur agere in eadem poteſt? ſic enim eſſet ſimul agens, & patiens reſpectu eiuſdem,& ſecũdum idem, quod eſt omnino abſonum rationi; nam agens naturale in agendo repatitur quidem ab eodem in quod agit, nõ tamen ſecundum eandem qualitatem,ſed ſecundum contrariam; calfaciens enim non calefit viciſſim ab eodem, ſed refrigeratur; at intellectus noſter quatenus agens nil aliud iuxta Thomæ ſententiã agit in phantaſmatibus,niſi illuminationem,qua reddit ea intelligibilia,& ipſe quoq; ab ijs ita illuminatis illuminationẽ recipit,qua redditur intelligẽs; at certè, ſi iam in ſeipſo lumen habebat, non debuit illud tribuere phantaſmatibus,vt idem ab eis poſtea reciperet. Præterea minime conueniens eſt vlli præter Deum facultatem attribuere faciendi actu intelligibilia; ſolum enim primum intelligibile id facere aptum eſt: & quemadmodum Deus cũ nulla creatura vim ſuam creandi communicat, ita neq; vim illuminandi; ſed ipſe ſolus eſt lux vera, quæ, vt illi Catholici dicebãt,omnem hominẽ illuminat. Argumentum autem Thomę nullius eſſe efficacitatis poſtea oſtendemus, quum dubia & aliorum argumenta, quæ ſententiæ noſtræ officere videntur, ſoluemus; idem enim argumentum etiam à Ioan. Grammatico contra Alexandrum adductum eſt ad oſtendendum, non eſſe Deum intellectum agentem.

Dubia,& aliorum argumenta, quæ prædictę ſententiæ videntur officere. *Cap. XV.*

Haec ſententia, quam hactenus & ratione, & Ariſtot. authoritate demonſtrauimus, manifeſtior, ac firmior reddetur, ſi dubia quædam, & argumenta, quibus eam demoliri alij contendunt, ſoluerimus. Primum obijciunt. ſi intellectus agens Deus eſſet, intellectio nõ eſſet in noſtra poteſtate; conſequens falſum eſt, intelligimus enim quando volumus: conſequentia probatur; quoniam illa actio in noſtra poteſtate eſſe dicitur, quæ pendet à principio noſtro formali, quæ verò pendet ab externo principio, ea in poteſtate noſtra eſſe nõ poteſt; Deus autem eſt principium externum; igitur ſi ipſe eſſet intellectus agens, intellectio nõ eſſet poſita in noſtra poteſtate, ſed vel ſemper omnia intelligeremus, vel ea ſolum, & tunc ſolũ, quæ,& quando Deus vult. Secundo obijciũt,& eſt argumentũ D. Thomæ prædictum: cauſa debet eſſe æqualis effectui, & illi ex æquo reſpondere, vt Ariſtot. docet in 2. Poſter. & in 2. Phyſicor. effectus enim communis cauſa debet eſſe communis, & effectus particularis cauſa particularis, ſed Deus eſt cauſa maximè vniuerſalis, noſtra autem intellectio eſt effectus particularis, quia eſt propria hominis operatio: ergo Deus non poteſt eſſe intellectus agens ſed requiritur agens particulare,& effectui adæquatũ, quale ſignificauit Ariſtot. in context. 17. lib. 3. de Anima, quãdo dixit cuilibet patienti reſpondere agens, à quo patiatur, ſignificauit enim agens proprium cuilibet patienti. Tertio dicunt: Deus ſecundum Ariſtot. nihil agit immediatè in his inferioribus, ſed omnia per motum, & lumen cœleſtium corporum,& per cauſas ſecundas; ergo non poteſt eſſe intellectus agens, quia hoc dato, ageret in homine immediatè abſque vlla cauſa ſecunda: hoc quoque argumento videtur vſus eſſe D. Thomas, vt prædiximus. Quarto conſiderant verba Ariſtot. in context. 17. libri 3. de Anima, vbi intellectum patientem,& intellectum agentem vocauit animæ noſtræ differentias, voluit ergo vtrunq; eſſe aliquid humanũ, & animæ humanæ partem; at Deus non poteſt vocari differentia, vel pars animæ humanæ: idque confirmant conſiderando verba Ariſtot. in 1. contex. eiuſdem libri, vbi proponit agendum de parte animæ, qua cognoſcit anima,& ſapit; omnis igitur intellectus, qui in eo libro conſideratur, pars animę eſt. Quinto argumentum ſumunt ex verbis Ariſtot. in context. 18. eiuſdem libri, vbi dixit intellectũ agentem eſſe habitum quendam,& eſſe vt lumen: at Deus nõ poteſt habitus appellari; quoniam habitus dicitur id, quod eſt poſterius eſſentia, & notat aptitudinem ad operandũ, qualis habitus

bitus non est Deus: non potest etiam Deus cum lumine comparari, quia lumen non dat coloribus absolutè sint, sed solum vt sint motiui; Deus autem absolutè res esse facit, quia omnia producit; quare est potius cum Sole comparandus, qui est fons, & causa luminis, quàm cum lumine ipso. Hoc fuit argumentũ Ioan. Grammatici aduersus Alexandrum, & eodem vsus est D. Thomas, vt antea diximus. Sexto argumentantur ex iis, quæ dicuntur ab Aristot. in context. 20. eius 3. libri, & est argumentum Themistij contra Alexandrum: Aristoteles ibi de agente intellectu loquens inquit hunc solum esse immortalem, ergo non putat eum esse Deum; quia hoc posito, dictũ Aristotelis falsum esset, quum non solus Deus sit immortalis, sed etiam aliæ cœlestes mentes, imo & cœlestia corpora secundum Aristotelem æterna sint. Tandem dicunt aliqui: si intellectus agens esset Deus, non opus erat Aristoteli eo in loco ostendere eum esse immortalem, quia Deum esse immortalem nullus homo ignorat.

Dictorum argumentorum solutio. Cap. XVI.

Haec igitur argumenta soluere nitendum nobis est. Ad primum dicimus fore quidem illud efficacissimum, si Deus aliquando nobis suam operam recusaret, nec semper ad nos effunderet lumen suum; sic enim nos nõ quando volumus intelligeremus; attamen nõ ita sese res habet, nam eius lumen semper nobis adest, immutabile, & nunquam deficiens; ideò intelligimus quando volumus, dummodo habitum acquisiuerimus, nam ante acquisitionem habitus non est in nostro arbitrio constitutum intelligere quãdo volumus: quemadmodum enim si statueremus Solem à nostro hemisphærio nunquam recedere, semper lumen præsens haberemus, quare si colorem quoque haberemus præsentem, in nostro arbitrio esset inspicere quando volumus; sic de nostro intellectu dicendum est, habet enim semper præsens lumen agẽtis: quia, vt D. Thomas ostẽdit in 1. parte Summæ, quæst. 8. art. 1. & 3. Deus est in omnibus & per potentiam suam, & per præsentiam, & per essentiam, nõ quidem per ipsarum rerum essentiam, ita vt ipse sit pars essentiæ illarum, sed per suammet essentiam eo modo, quo agẽs dicitur esse cum suo effectu: & hoc necessarium est, quia Deus ipse sibi hanc necessitatem iniunxit, quemadmodum etiam ex necessitate animam creat in quolibet humano corpore, quod ab agentibus naturalibus sit conuenienter preparatum; ipse enim libera sua voluntate statuit hoc esse necessarium: sic igitur nunquam per ipsum stat quin intellectus noster intelligere possit, stat quidem aliquando per defectum habitus ne valeat intelligere; quandoque etiam per defectum organi phantasiæ, quod in aliquibus est ita rude & ineptum, vt propter phãtasmatis impuritatem, etiamsi adsit lumen intellectus agentis, nil tamen intelligere possint. Secundum argumentum validum quidem est in alijs agentibus, nam agens vniuersale non agit nisi per agens particulare adæquatum effectui, sed in Deo nihil habet efficacitatis; potest enim immediatè hominem producere sine aliqua causa secunda, quem Sol sine altero homine agente producere non potest. Præterea, dicimus magnum esse sensilium, & intelligibilium rerum discrimen. nã sensilia quidem efficit Deus vt causa vniuersalis, nec sine causis secundis, quia ipsemet hanc rebus legẽ præscripsit; at in mundo intelligibili ipse absq; causis secũdis immediatè agit, possumusque hoc Thomæ argumentum aduersus ipsum insolubiliter retorquere: Deus animã humanam creat, & est agẽs vniuersale, & vniuersalis creator rerum omnium, & mundi vniuersi; ergo requiritur alia media causa creata, & homini adæquata, per quam creet animã humanam: quoniam igitur Deus, etsi est creator vniuersalis, animã tamen humanam immediatè creat sine vlla causa media, sic immediatè eandem illuminat, nec requiritur alius illuminator creatus. Dicere etiã possumus diuinum lumen per omnia diffusum, esse quidem causam maximè vniuersalem; sed iunctũ phantasmatibus, quæ sunt nostri intellectus obiectum proprium, restringi & fieri proprium agens, & quodammodo obiecti proprij rationẽ subire: quod exemplo luminis Solis confirmari potest: nam Sol per lumen suum est omnium rerum sublunarium vniuersalis causa, attamen quatenus iungitur colori, qui est proprium obiectum visus, restringitur, & fit causa propria respectu visionis; subit enim rationem obiecti visibilis, qua ratione non respicit alium effectum, nisi solam visionem. Ad tertium responsio patet ex ijs, quæ ad primum dicta sunt; Deus enim per motum, & per lumen cœlestium corporum effectus materiales producit, sed in mundo intellectuali agit absque cœlorum lumine, & motu, atque omnino absque secundis causis. Ad quartum dicimus, non eam esse Arist. sententiam, quam ipsi comminiscuntur; nõ enim dicit intellectum agentem, & intellectum patientem esse duas animæ nostræ differentias, sed solum dicit, oportere in anima esse has differentias agentis & patientis, hoc est, dari agens & patiens: nam si Deus vbique est, & eius lumen phantasmatibus iungitur vt perfectio, est vtique in anima nostra; non tamen vt animæ nostræ pars, sed vt extrinsecus adueniens: hoc manifestum est considerantibus argumentum, quo ibi Aristoteles vtitur; nam illa verba, quæ isti pro se adducunt, sunt conclusio syllo-

fio syllogismi, quo Aristoteles colligit esse in anima has differentias; is ergo est eius conclusionis sensus, qui eo syllogismo colligitur; is vero eorum verborum sensus esse non potest, qui ex illis propositionibus non infertur: est autem syllogismus Aristotelis talis: vbi datur patiens, ibi datur agens illi respondens, atqui datur in nobis intellectus patiens, ergo illi debet agens aliquod respondere: quærendum igitur ab aduersariis est, quomodo sit maior propositio intelligenda; an ita, vt cuilibet patienti respondeat tale agens, quod sit eiusdem naturæ, & internum, an absolutè cuilibet patienti debeat agens respondere, à quo ad perfectionem ducatur: certè prior sensus falsus, & absurdus esset; non enim cuilibet patienti respondet tale agens, quod sit eiusdem generis, vt exempla, quibus Aristot. id declarat, apertè demonstrant; ars enim respectu materiæ patientis est agens externum, & conditiones longè diuersæ; sic in natura elementa sunt materia respectu Cœli, quod in ea agit continue; quomodo igitur potest in conclusione colligi sensus talis, qui non est acceptus in propositionibus, imò neque accipi potuit, quia falsus est? dicere etiam possemus, Deum non esse quidem animæ nostræ partem, sed tamen quatenus est intellectus agẽs, fieri modo quodam partem animæ nostræ, nempe quatenus eius lumen animæ nostræ iungitur; quanquam ad hoc confugere minimè cogimur, quoniam prior solutio ita vera, & manifesta est, vt mirandum sit cur aduersarios non pudeat eo argumento vti Ad verba Aristot. in 1. context. illius lib. dicimus partem animæ ibi significare solum intellectum patientem, qui solus per se considerandus erat; de agẽte autem nihil proponi, quia non per se de ipso agẽdum erat, sed solum quatenus confert ad operationem intellectus patientis. sic in 1. context. lib. 8. Physicor. Aristot. non proponit agendum de æterno motore, quia hunc non propter se, sed propter æternum motum erat cõsideraturus. Ad quintum dicimus intellectum agentem non propriè habitum appellari, prout sumitur habitus pro aptitudine ad operandum, quæ ex multiplicata operatione acquiritur, & ponitur in prima specie qualitatis: sed sumi eo in loco ab Aristot. habitum pro forma, & perfectione, nam intellectus agens iungitur phantasmatibus vt perfectio constituens obiectum intelligibile, & hac tantum ratione vocatur ab Aristot. habitus. Quod vero D. Thomas & Ioannes Grammaticus dicunt Deum rectius comparari cum Sole, quàm cum lumine, quum lumen sit effectus quidam à Sole productus, vanum est; decipiuntur enim, dum à rebus materialibus ad immateriales argumentantur: nam ipsemet Thomas asserit in rebus materialibus potentias esse res distinctas ab essentia, ita vt in anima quoque humana, quum forma hominis sit, potentiæ ab ipsa animæ essentia distinguantur; at in separatis à materia secus est, potentia namque idem est quod essentia, nec dicendum est Deum per suam potentiam res creasse tanquam per effectum aliquem, & per rem ab ipso diuersam, sed potius tanquam per semetipsum; nam potentia Dei Deus ipse est: sic igitur de lumine dicendum est, lumen à Sole prodiens (inquit Thomas) est quiddam à Sole diuersum, & ab eo productum, esto, at dicimus, non eiusmodi esse lumen Dei; non est enim aliquid creatum, sed est Deus ipse, qui sicuti quatenus intelligens, sapientia ipsa est, ita quatenus intelligibilis, & summè intelligibilis, vocatur lumen, quo omnia redduntur intelligibilia: ob id videtur in hoc Arist. satis prope ad Christianæ fidei veritatem accessisse, sed in aliquo tamen defecisse; quemadmodum enim nos per fidem asserimus mẽtem nostram à solo Deo, quem hac ratione Sanctum Spiritum vocamus, illuminari; ita Aristoteles dixit nos à Deo, quatenus est intellectus agens, & primum intelligibile, intellectionem recipere: sed veritatem non plenè assequutus est; putauit enim per solam phantasmatum illustrationem peruenire ad mentem nostram Diuinum lumen; nos verò ex diuina reuelatione accepimus posse Diuinum lumen non modo internè per phantasiam, sed etiam supernè absque illuminatione phantasmatum ad mentem nostram accedere, ita vt etiam absque phãtasmatum vsu possit à Deo multarum rerum scientia mentibus nostris infundi per Sancti Spiritus immissionem, quod Aristot. diuina reuelatione destitutus cognoscere minimè potuit. Adde quòd lumen, quod in aere est, non à Sole, sed à Solis luce producitur, & modo quodam non est diuersum aliquid à luce, quatenus enim est eius imago, & eam repræsentat, idem potius dicendum est, quia naturam lucis, quæ primum visibile est, nobis repræsentat. Dicendum igitur omnino est Aristot. non ea ratione intellectum agentem cum lumine comparare, quatenus lumen est effectus quidã lucis; vel enim non est effectus, vel non sumitur vt effectus; neque ea ratione similis ei est intellectus agẽs, quum aliud sit lumen sensile, aliud sit lumen intellectile; hoc enim non habet causam, sed est ipsummet primum intelligibile, à quo omnia redduntur intelligibilia: cùm ipso autem Sole vt diuerso à lumine suo non rectè comparatus esset intellectus agens, quia ipsa Solis substantia non iungitur coloribus vt perfectio, sed eius lumen tantummodo; at intellectus agens est talis Sol, qui à suo lumine non distinguitur, siquidem Dei lumen Deus ipse est: neque etiam necessarium est, vt propter comparationem Aristotelis lumen debeat etiam ab-

solute

solutè colores producere, quia nō in hoc comparatio illa cōsistit, sed in eo solum, quòd tanquam forma constituit obiectum visibile, & similiter intellectus agens tanquam forma & perfectio constituit obiectum intelligibile. Sextum argumentum, quod Themistij erat contra Alexandrum, potest contra ipsum Themistium retorqueri, imò & contra omnes, qui dicant intellectum agentem esse partem animæ humanæ, vel aliquam aliam intelligētiam inferiorem prima; sequitur enim eam solam esse immortalem, reliqua verò omnia, quæ in mundo sunt, caduca esse, & Deum quoque ipsum esse mortalem: qua igitur responsione & Themistius, & alij omnes vti coguntur ad se tuendos, eadem nos quoque in præsentia vtemur: dicimus enim Aristotelem non considerare eo in loco Deum absolutè vt Deus est, sed solum vt respicit hominem tanquam intellectus agens, à quo prouenit in homine intellectio: quando igitur dicit ipsum esse immortalem, considerat ipsum quatenus est factus quodammodo aliquid animæ nostræ, & sic eum comparat solummodo cum reliquis animæ nostræ partibus: ita vt sensus sit, nihil in homine est immortale, nisi intellectus agens; si quis verò obijciat, ergo apud Aristotelem intellectus patibilis mortalis est, ad hoc interpretes varijs modis responderent, prout variæ sunt eorum sententiæ de intellectu humano, Alexander quidem totum concederet, quoniam putauit humanum intellectum apud Aristotelem esse mortalem. Thomas verò dicit ea verba proferri non de solo agente, sed etiam de patiente, siquidem vna apud eum est eorum substantia, eaq; immortalis: ea tamen interpretatio verbis Arist. consentanea nō est; vt considerantibus patet; Aristot. enim profert verba illa de solo agente; & nos superius demonstrauimus, non posse esse eandem substantiam intellectus patibilis & agentis. Probabilior est quorundam aliorum interpretatio, qui dicunt intellectum patientem mortalem esse, non quidem secundum substantiam, sed tantum ratione suæ imperfectionis, & patibilitatis; eatenus enim interire dicitur, quatenus desinit esse imperfectus, & recipere obiectum à phantasia. Vtcunque sit, de hoc enim, & de eius loci interpretatione nunc non disputo, satis est ostendisse argumentum hoc Themistij secundum omnium sententias nullius esse efficacitatis. Postremum quoque argumentum, quo aliqui recentiores vtuntur, vanissimum est: nā fortasse aliquid roboris haberet, si prius manifestum fuisset intellectum agentem esse Deum, postea Aristoteles docere voluisset ipsum esse immortalem; sed è contrario sese res habet, ignotum enim eo loco est, quisnam sit intellectus agens, idque Aristoteles voluit ex immortalitate, & alijs simul eius cōditionibus esse colligendum. Præterea etiamsi clarū fuisset eum esse Deum, reprehendi quidem Arist. potuisset, si demonstratione aliqua ad Dei immortalitatem probandam vsus esset: sed simpliciter & absque vlla probatione asserere Deum esse immortalem, quid absurdi sit, non vdieo; quum in vsu sit apud omnes homines, etiam sapientes, vt Deum vocēt immortalem.



IACOBI

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber

DE ORDINE INTELIGENDI.



Ordinum distinctio, & dicendorum propositio. Cap. I.



ORDINEM, quo mens humana res intelligit, multiplicem esse constat; alius enim arbitrarius est, & ex nostra electione pendet; alius verò naturalis, & necessarius; alius demũ neque ex electione, seu arbitrio nostro, neque ex necessitate, sed omnino per accedens, vt si quis equum prius nouerit,quàm asinum, quum potuerit prius asinum nouisse,quàm equum:hic nulla consideratione dignus est,ideò dimittatur. Arbitrarius verò est ille doctrinæ ordo, de quo nos aliàs in libris Logicis plura scripsimus; eius enim consideratio ad Logicũ pertinet, quum sit Logicum instrumentum,& ex arbitrio nostro fabricatum; quòd si esset naturalis, atque absolute necessarius, non esset quòd Logicus de ipsius vsu præcepta tradere niteretur: dici tamen potest necessarius ex constitutione finis, quia si rei scientiam in suo genere perfectam acquisituri sumus,vel saltem facilius acquisituri, statuto quodam ordine vtamur necesse est. Alius demum necessarius prorsus,ac naturalis est,ideoque eius consideratio non ad Logicum, sed ad Naturalem Philosophum attinet,quum eiusmodi ordo naturam mentis nostræ insequi necessario videatur: ideò illud horum ordinum discrimen esse videtur,quod etiam habituum moralium, & facultatum animæ; quum enim habitus non sint menti nostræ naturales, sed ex nostro arbitrio pendeant,& ex arbitrarijs actionibus comparẽtur, solæ autem facultates, quibus eos acquirere apti sumus, naturales dici possint, de solis facultatibus agere debuit Philosophus Naturalis,de habitibus verò non ipse,sed alius,vt Moralis: sic doctrinæ ordo arbitrarius est, neque est menti nostræ naturalis,sola autem facultas procedendi ab hoc ad illud naturalis est; ideò de facultate differit Philosophus Naturalis,de ipso autem ordine loquitur Logicus,à quo de eo tanquam de re arbitraria regulæ & præcepta traduntur:at si quis sit menti humanæ naturalis ordo,ita vt non ipsa tantum facultas,ipsumque vtendi arbitrium sit ei naturale, sed ipsemet ordo,cuius variandi nullum nos arbitrium habeamus, de hoc agere naturalis Philosophi officium est, ad plenam cognitionem naturæ humani intellectus,& eorum, quæ illã necessario consequuntur:talẽ autem ordinem potissimè in simplicium rudi, & confusa apprehensione existere manifestum est, non ita in cognitione complexorum,neque in cognitione distincta, atque perfecta; componere enim & enunciare hoc prius quàm illud, arbitrij magis,quàm naturæ esse videtur,apprehendere autem in phantasmate rem hanc prius, illam verò posterius, si primam rudium habituum acquisitionem spectemus, non est arbitrij, sed naturæ: rudium autem dico, quia distinctæ cognitionis ordo in nostro arbitrio positus est, nec distinguitur ab illo doctrinæ ordine, quem a Logico consideran[illegible]m esse

dixtmus,

diximus, at ordo notitiæ nostrę cōfusæ, quam à sensibus accipimus, aliquis prorsus naturalis, ac necessarius est, eumq; considerare ad Naturalem Philosophum attinet. Hic igitur est, de quo nunc sermonem facturi sumus, nempe naturalis ille, ac necessarius ordo, quo mens nostra simplices rerum conceptus ruditer, & cōfusè primum apprehendit; duoque sunt, quæ sub pręsentem considerationem cadunt, & de quibus est nobis proposita disputatio; vnum de ordine cognoscendi singulare, & vniuersale; alterum verò de ordine intelligendi ipsa vniuersalia: quoniam enim offertur menti nostræ phātasma rem singularem repræsentans, in qua inest etiam natura communis, & ipsum vniuersale, considerandum primo loco est, vtrum prius à mente nostra cognoscatur, an singulare, an vniuersale, deinde verò inter vniuersalia an prius apprehendantur vniuersaliora, quàm minus vniuersalia, an è contrario hæc prius, quàm illa.

Opinio, & argumenta illorum, qui negant singulare ab intellectu cognosci. *Cap. II.*

DE ordine intelligendi singulare & vniuersale disputari non potest, nisi prius constet intellectum nostrum cognoscere singulare: hoc igitur, quum à multis negetur, est a nobis ante omnia considerandum. Illi, qui singulare ab intellectu cognosci posse inficiantur, his potissimū argumentis vti solent. Primum argumentantur plures Auerroistæ ex abiunctione intellectus a materia: intellectus nō est forma corporis, sed est forma separata à materia, forma autem separata non potest intelligere singulare; intellectus igitur singularia nō cognoscit: minorem veram statuunt, iuxta Auerrois sententiam, quam sequuntur; maiorem ita probant: quicquid recipitur in aliquo, recipitur ad modum recipientis, ergo forma immaterialis immaterialiter tantum apta est recipere; singulare autem est materiale, & cōditionib materialibus alligatum quia est forma commista materiæ, vt ait Arist. in contextu 92. lib. 1. de cœlo, igitur forma immaterialis non potest cognoscere singularia. Secundo, dimissa etiam illi Auerrois opinione, putant ex sola intellectus abiunctione ab organo idē demonstrari: quum enim intellectus in operando non vtatur organo corporeo, sicut omnes concedunt, est saltem in sua operatione immaterialis, ergo ob eandem rationem non potest intelligere singularia. Præterea si intellectus singularia intelligeret, non distingueretur à sensu, qui solum singulare cognoscit; quoniam igitur oportet intellectum a sensu distingui, & id, quod ab vno cognoscitur, ab altero non cognosci, dicendum est proprium esse intellectus cognoscere vniuersale, sensus autem cognoscere singulare. Confirmant authoritate Arist in primo Physic. context. 49. & 2. de Anima 60. & 1. Poster. 134. & 2 Posteriorum, cap vlt vbi per hoc distinguit intellectū à sensu, quòd intellectus vniuersalia cognoscit, sensus verò singularia; negat igitur intellectum singlaria cognoscere, quum dicat sensum per eorum cognitionem distingui ab intellectu. Preterea Arist. in contex. 15. & 16. li. 3. de Anima inquit, omne actu intelligibile esse sine materia, materiale verò non esse actu intelligibile, sed potestate solum; singulare igitur, quum sit materiale, non est apud Arist. intelligibile actu, sed solum vniuersale, quod à singularib. & a materia abstrahitur, est actu intelligibile. In contextu quoque 37. eiusdem libri Aristoteles diuidit ea, quæ sunt, in sensibilia, & intelligibilia: igitur non vult sensibilia esse intelligibilia; at si singularia essent intelligibilia, omnia entia essent intelligibilia, nec darentur sensibilia distincta ab intelligibilib.

Dictæ sententiæ confutatio. *Cap. III.*

EGo cum aliis pluribus arbitror intellectū nostrum etiam singularia cognoscere, & hoc potissimum argumento ad hoc asserendum ducor, quod in facultatibus animæ subordinatis necesse est, vt quicquid cognoscit facultas inferior, cognoscat etiam superior, & vt vbi inferior facultas desinit, illi superior incipiat; hoc enim negato, tollitur ordo partium in animali, & ipsius animalis vnitas: hoc autē manifestum est in phātasia respectu sensuum externorum; ipsa enim potest illa omnia imaginari, quæ possunt illi sentire; differūt autem, quia sensus externi non sentiunt obiectum absens, sed solum præsens, phantasia verò imaginatur etiam absentia: hæc tamen differentia non ita accipienda est, vt dicamus, sensus sentire sola præsentia, phantasiam verò sola absentia, falsum enim est, sed vt sensus sentiat sola præsentia, phantasia verò & præsentia, & absentia; sicenim distinguenda est facultas animæ superior ab inferiore, vt possit omnia cognoscere, quæ cognoscit inferior, & alia prætera. Quoniam igitur vt sensus ad phantasiā, ita phantasia ad intellectum dirigitur, eiusmodi debet esse discrimen intellectus, & phantasiæ, & sensuum omnium, vt intellectus cognoscete illa omnia possit, quę phantasia, & sensus cognoscunt, & alia quoque præter illa, quoniam igitur phantasia & sensus cognoscunt singularia, debet intellectus quoque singularia cognoscere, & præterea vniuersalia, quæ nec phantasia, nec sensus cognoscit. Significauit hoc Aristot. in contextu tertio, & quarto libri 3. de Anima: nam in context. tertio dixit similem esse intellectum sensui, quatenus non est mistus cum suis obiectis; sed statim in con-

tenditur, vniuersale verò, & essentia rei tanquam per reflexam; quia lumen agentis primò ad phantasmata porrigitur, deinde ab ea ad intellectũ reflectitur: hęc est illius loci vera interpretatio, ex qua apertè sumitur Arist. censuisse intellectũ nostrũ cognoscere singularia: inde ẽt sumitur phantasmata à mẽte agente illuminari in phantasia, non vt in intellectu recepta, sic.n. lumen agentis frangitur quodammodo in phãtasia, quod nullo modo frãgi diceretur, si recta ad intellectum nostrum mitteretur. Præterea, in contextu vigesimosecundo, & in trigesimotertio eiusdem 3. libri Aristot. asserit intellectum cognoscere partes temporis, præteritam, & futuram: & res, quæ in eis fiunt, simul cum tpe, in quo fiunt: & ita deliberare conferendo pręterita cum præsentibus: vult igitur intellectum cognoscere singularia quia illa, quæ in statutis, ac distinctis temporibus fiunt, singularia tantùm sunt, nam vniuersalia semper sunt, nec magis præterito tempore, quàm futuro: quare solis singularibus competit appellatio præteriti, & futuri: nostrum igitur intellectum singularia cognoscere secundum Aristotelem negari non potest.

Contrariorum argumentorum solutio.
Cap. IIII.

QVoniam igitur considerantibus satis manifesta hæc res est, nitendum est argumẽta soluere, quæ veritati tenebras offundere videbantur. Primum erat: forma abiuncta a materia non intelligit singularia, intellectus est forma abiuncta a materia, igitur singularia nõ intelligit: vanissimum certè argumentũ, cuius vtraque propositio falsa est falsam quidẽ esse maiorẽ, certissimum est; nam quicquid senserit Aristotel. credere nos, & constanter affirmare Christianæ fidei veritate cõpellimur, Deũ habere prouidentiã singularium, & illa cognoscere, proinde formam a materia abiunctã cognoscere singularia; cur igitur humana mens cognoscere singularia non potest? sed dimissa propositione maiore satis in præsentia est negare minorẽ: aliàs enim ostendimus mentem humanam in homine nõ esse formã a materia abiunctã, vt illi sumunt abiunctum a materia, prout opponitur informanti, sed esse formam, qua homo est homo, & in specie constituitur: quare etiamsi concederemus formam a materia separatam non posse singularia intelligere, argumentum tamen nobis non obesset, quia mens humana in homine non est talis forma, proinde hac ratione singularia cognoscere non prohibet, quare nullius roboris argumentum est. Validius esse videtur secundum, quod sumebatur ex abiunctione ab organo: abiunctus enim est intellectus in sua operatione ab organo corporeo, quare non videtur posse singularia, quæ materialia sunt, intelligere; quicquid enim recipitur in aliquo, ad modum recipientis recipitur. Ad hoc dicimus negãdam esse consequentiam: quod verò ad probationẽ attinet, digna quidẽ cõsideratione est propositio illa, quicquid recipitur in aliquo, recipitur ad modũ recipientis, multi namq; ea ad cauillandũ abuti cõsueuerunt; sed vtcunq; intelligatur, nobis non obest: singulare enim quod extra animam existit, materiale est, neq; recipi in intellectu põt, imo neq; in sensu, quũ Arist. dicat sensorium recipere species sine materia, species autẽ ipsius singularis non est materialis, sed spiritalis, nihil igĩt prohibet, quin eiusmodi species in ĩtellectu recipi possit, sic enim dicitur recipi ad modum recipientis, quoniã intellectus habet aptitudinem naturalem recipiendi omnia spiritaliter, etiam speciem singularis, & quum ipse in operando sit immaterialis, quatenus non vtitur organo ad recipiendũ, speciem quoque sine materia recipit: nam si organum sensus, quod corporeum est, recipit formas sine materia, multo magis de intellectu id asserere debemus, immo credendũ est speciem in phantasia esse spiritaliorem, quàm in sensu, in intellectu autem esse adhuc spiritaliorem, quã in phantasia, neq nobis officit quòd sit species rei materialis, nam etiã quiddidas est quidditas rei materialis, & licet per repræsentationem sit materialis, quia rem materialem repræsentat, tñ ipsa secundum se species formaliter sumpta spiritalis est, potest igitur in intellectu recipi: si verò dicant speciem singularis confusi esse quidem abiunctam à materia, at non a cõditionibus materiæ, verissimum hoc quidem est, at vndenam acceperunt, non posse intellectum nostrũ cognoscere etiam cõditiones materiales? nos enim dicimus intellectũ posse omnia intelligere, etiam conditiones materiales, & rem cũ cõditionib. materialibus, semper tamen per receptionem speciei formaliter immaterialis, licet rẽ materialem, vel materiales conditiones repræsentantis: ideò sano modo intelligenda est differentia illa, q̃ multi statuunt inter has animæ facultates subordinatas, dicũt enim sensum cognoscere abstrahendo a materia, sed non a cõditionibus materiæ, neque a præsentia materiæ, phantasiam verò abstrahendo & a materia, & a præsentia materiæ, sed non a conditionib. materiæ, quæ sunt accidentia (vt vocant) indiuiduantia, at intellectũ abstrahere & a materia, & a præsentia materiæ, & a conditionib. materiæ: hoc enim, vt a plerisque intelligitur, falsum est, nẽpe vt necessariũ sit intellectũ ab his omnib. abstrahere, sed verũ est, si ita intelligatũ, vt & intellectus, & phãtasia, & sensus necessario abstrahãt a reali materia, sed tũ a p̃sentia materiæ, tum a cõditionibus materię possit intellectus & abstrahere, & nõ abstrahere, ita

vt etiam sine his duabus abstractionib. possit intelligere, sic enim etiam phantasia imaginari potest & cum abstractione à præsentia materiæ, & absq; hac abstractione; est enim ratio ni consentaneũ vt intellectus possit id, quod inferiores facultates possunt, & aliquid præterea, ita vt & rem præsentem, & materiales conditiones cognoscere possit, quòd etiam aliæ facultates possunt, sed ab his etiã omnibus vniuersale, & quidditatẽ abstrahere, quod aliæ non possunt, ex qua operatione nominatur intellectus speculatiuus, quia propriè speculari est rerũ essentias cognoscere. Sed dubitare hic aliquis nõ absq; ratione potest de cognitione primæ materiæ: si nanq; necessariũ est vt omnes facultates animę abstrahant formam à materia, videtur primam materiã non posse modo vllo cognosci, quũ non possit abstrahi à seipsa Ad hoc dicẽdũ est abstractionẽ à materia hic nõ intelligi à prima materia, sed à materia singulari sensili, quę extra animam existit; hanc enim vocamus sensilem, quia est obiectũ potens mouere sensum, & sensus recipit eius speciem non accipiendo ipsammet realem materiã. & ite dicitur abstrahere à materia: sic enim phantasia, & intellectus: ideo etiam prima materia, quum nec sensum, nec phantasiã mouere possit, à solo intellectu cognoscitur, & per abstractionem a materia, nõ quidẽ à seipsa, sed a materia sensili, in qua abscõdita est, imò magna etiam abstractione indiget, vt intelligi possit: quum enim sit minimæ entitatis, instar tenuissimę lineæ, quæ vix discerni potest, maximè omniũ eget lumine intellectus agentis, à nostro intellectu eius natura inspici queat, & maximo etiam nostri intellectus acumine, & exercitatione in rebus cõtemplandis, & maxima phantasmatum puritate. Ad tertium argumentum sumenda est responsio ex iis, quæ modò dicta sunt: non enim per hoc distinguitur intellectus à sensu, quòd non possit intelligere singulare, sed per cognitionem vniuersalis: non est enim necessarium, vt ea, quæ inter se differunt, in omnibus differant: conueniunt igitur sensus & intellectus in cognitione singularis, sed distinguuntur per cognitionem vniuersalis, quę solius intellectus propria est Similiter ad quartum dicimus Arist in ijs omnib. locis tribuere intellectui cognitionem vniuersalis, quia est eius propria, sed nunquam dicere intellectum cognoscere solum vniuersale adde quòd pręcipua operatio intellectus est cognitio vniuersalium, & ad hãc tanquam ad finem dirigitur cognitio singularium, quia non posset intelligere vniuersale, nisi etiam singulare cognosceret; rectè igitur constituitur operatio intellectus in cognitione vniuersalium, quia hæc est pręcipua, & finalis eius operatio, quum cognitio singularium sit potius medium quoddam necessarium, sine quo ad vniuersalium cognitionem perueniri non posset. Sic ẽt ad postremum dicendum est, qñ enim Arist. inquit, omne habens materiã esse potestate intelligibile, carens aũt materia esse actu intelligibile, si per carnes materia significet oẽ abiunctum à reali materia, ergo species coloris recepta in oculo erit actu intelligibilis, quum sit forma adiũcta a sua reali materia, hoc tñ dicendum non est, qm̃ Aristoteles dicẽs actu intelligbile, significare vult aliquod a solo intellectu cognoscibile quare per carnes materia ibi significat solum vniuersale, & quidditatem, caret enim materia penitus, quatenus est sine conditionibus materiæ, cuiusmodi non est species in sensu, neque phantasma phantasia: singulare autem vt abiunctum a reali materia non minus est sensibile, quàm intelligibile, & partim est sine materia, quatenus est sine reali materia, partim cũ materia, quatenus est cũ conditionibus materiæ: respiciens igitur Aristoteles vniuersale, quod est verè, & propriè intelligibile, & cuius cognitio est propria intellectus, & finalis, ac præcipua eius operatio, hoc solum vocauit actu intelligibile: quamuis enim intelligat etiam singulare, hoc tamen ei datum est tãquam præparatio quædam necessaria ad cognoscẽdum vniuersale, non vt in ipso singulari quiescat, ideo singulare ibi non vocatur actu intelligibile: hoc significat in eo contextu 15. Aristoteles quando dicit (*scientia speculatiua, & scibile idem est*) speculatio enim non vocatur nisi vniuersalis cognitio, & contemplatio quidditatum; quare de hac sola ibi Arist. loquitur, quia hæc sola est propria operatio intellectus. Sic ad postremum argumentũ dicendum est. Distinguens enim Aristoteles intelligibilia à sensilibus, pcipuum, & proprium intellectus obiectũ respexit, hoc enim à sensu non percipitur, sed à solo intellectu, proinde vocatur propriè intelligibile: singularia verò, q̃ sub sensum cadunt, licet cognoscãtur etiam ab intellectu, maluit tamen appellare sensilia, quàm intelligibilia, quia in his propriè versatur sensus, intellectus verò propriè in illis, quæ non percipiuntur à sensu: perinde ergo est ac si Aristoteles diceret, eorum quæ sunt, alia sub sensum cadunt, alia non cadunt, & hæc intellectus cognoscit: poterat quidem dicere omnia esse intelligibilia, sed melius esse iudicauit vt singularia sensibilia sensui attribueret, quàm intellectui, reliqua verò intellectui, quæ sensu percipi nequeunt. Adde ꝙ, etsi singularia sunt & sensilia, & intelligibilia, non tamen ea ratione sũt sensilia, qua sunt intelligibilia, mouent enim sensum vt iuncta reali materiæ, intellectũ verò vt facta spiritalia in phãtasia, ab ipso enim reali obiecto nõ pateretur intellectus, sic igitur sensilia vt sensilia, non sunt intelligibilia.

Quòd

Quòd singulare ab intellectu prius cognoscatur, quàm vniuersale. Cap. V.

QVum igitur intellectus non solum vniuersale intelligat, sed etiam singulare, sequitur vt consideremus vtrum prius intelligat. Putant aliqui prius intelligi vniuersale, deinde singulare: dicunt enim intellectum oblato phantasmate primum intelligere vniuersale, quod proprium ipsius obiectum est, deinde reflecti ad phantasma cõsiderandum, & animaduertere illud esse productũ à re singulari, & ita secundario cognoscere ẽt singulare; hæc fuit D. Thomæ opinio, quam tuetur efficaciter Iauellus in 7. Metaphysic. q. 16. & vtitur primum hoc argumento: illud quo primo distinguitur intellectus à sensu, est primo intelligibile ab intellectu, at in hoc distinguitur intellectus à sensu ꝙ sensus primo apprehendit singulare, ergo intellectus non debet primo apprehẽdere singulare, sed vniuersale. Præterea si intellectus primò singulare intelligeret, species sensilis posset actuare, ac perficere intellectum, quum sit repræsentatiua rei singularis; at hoc falsum est, quia hoc dato nõ esset necessarium ponere intellectum agentem; singulare igitur est quidem primo sensibile, at non est primo intelligbile. Confirmãt auctoritate Aristotelis in contex. 10. lib. 3. de Anima, vbi dicit intellectum cognoscere vniuersale tãquam per rectam lineam, quum ad ipsum tanquam ad proprium obiectum feratur directè, singulare autem tanquam per lineam flexam, sicut paulo ante dicebamus; ergo vult primo intelligi vniuersale, deinde singulare: hęc est D. Thomę interpretatio, vt ibi videre est. Mihi tamen verior videtur Scoti, & Gregorij Ariminensis opinio, ꝙ singulare sit primo cognitum, & ad eam probandã hoc primum argumento vtor: Vniuersale non cognoscitur nisi per abstractionem à singulari, ergo necesse est prius cognosci singulare; q̃a non potest cognosci abstractũ, nisi cognoscatur illud, è quo abstrahitur, quum præsertim aduersarij fateantur, vtrumque esse ab intellectu cognoscibile. Præterea, docet Aristoteles in posterioribus Analyticis præsertim in vltimo cap. libri 2. omnem demonstratiuã scientiam pendere ex cognitione primorum principiorum; ipsa autem prima principia cognita nobis esse ex singularibus per inductionẽ, qua in pueritia vtimur, licet id non animaduertamus; ergo id, quod primum ab intellectu cognoscitur, est singulare, ab eadẽ enim animæ nostræ facultate totum inductionis progressum fieri oportet; quoniam ergo intellectus solus vniuersale colligere potest, ab eodẽ fit primũ assumptio singulariũ. Pręterea, illud primũ cognoscitur, quod facilius apprehenditur; at singulare facilius apprehenditur, quàm vniuersale, quia singulare respectu vniuersalis est quoddã confusum, in quo sub specie accidentium fertur etiam inuoluta substãtia, & ad sensum, & ad intellectum: omne autem confusum facilius apprehenditur, q̃ distinctũ: prius ergo cognoscitur singulare tanquam quoddam confusum, hoc enim primũ offertur intellectui, deinde intellectus in eo naturam communem contemplatur. Hoc ẽt significauit Arist. in illo decimo contextu tertij libri de Anima, si bene locum illum intelligamus, dũ dixit intellectum cognoscere carnem, & singulare per solam motionem à sensu factam, quidditatem verò, & vniuersale nõ nisi ope intellectus agentis phantasma illustrãtis; denotare per hoc volens intellectionẽ singularis non esse magnum aliquid, sed facile fieri ex sola motione facta a phantasmate, vniuersale verò non cognosci, nisi ope intellectus agẽtis, ꝑinde difficilius cognosci: & huic sententiæ attestatur id, quod statim subiũgit de linea recta, & fracta; nam cum locũ legentibus manifestũ est cognitionẽ singularis cõparari cũ linea recta, vniuersalis verò cũ linea flexa & fracta, non è contrario, vt aduersarij interpretantur; singulare nanq; recta fertur à phantasia ad intellectũ, proinde absq; magna difficultate, vniuersale verò non recta, sed per reflexionẽ luminis intellectus agentis à phantasia ad intellectum; sic enim pulcherrima est Arist. comparatio cum lumine, quod dici solet reflecti, & refrangi ab eo, in quod primum proijcitur. Hoc etiam ostenditur ex ordine facultatum animæ: necesse est enim vt vbi desinit inferior, ibi incipiat superior; quum igitur sensus desinit in singulari pręsẽte, necesse est phantasiam primo imaginari singulare præsens, deinde verò ẽt absens, sic igitur q̃m intellectus mouetur à phantasia actu imaginante singulare, necesse est vt prima operatio intellectus sit apprehensio singularis. Iauellus tamen putauit argumentum hoc inefficax esse: quod enim nos dicimus; quicquid potest facultas superior, id potest etiam inferior, ipse dicit verum quidem esse, at non eodem modo, proinde argumentum esse fallax, quum mutet quid in quale, neque ostendere quòd ab eodem incipiat facultas superior, in quo desinit inferior: nam inquit singulare esse intelligibile, quatenus est singulare, at non quatenus est materiale, ideò egere opera intellectus agẽtis, à quo reddatur immateriale. Ego tamen puto ipsum esse deceptum, & in ambiguitatem lapsum, argumẽtum autem nostrũ validũ esse; modus enim duplex in præsentia cõsiderari potest, modus cognoscentis, & modus rei cognitę: de modo quidẽ cognoscentis verum est id, quod Iauellus dicit, nã alio modo intellectus recipit singulare, alio modo

ensus; intellectus enim sine vsu organi recipit,& à phantasia, non ab ipso met obiecto materiali, proinde speciem singularis recipit spiritalius, quàm recipiat sensus,& phantasia: at de modo ipsius rei falsum dicit; nã si modus quoque est ens quoddam,& omne ens, quatenus est ens, est etiam intelligibile, vt ipse ibidem ait, necesse est vt singulare sit ab intellectu intelligibile secundum omnes modos, etiam secundum conditiones singularitatis, quæ sunt hic, & nunc; non enim entia omnia cognosceret intellectus, si modum singularis, quo singulare à sensu cognoscitur, ipse non intelligeret. Est præterea in dictis Iauelli repugnãtia manifesta: nam in quæst. 15. quinti Metaphys. ipse opinionem D. Thomæ sequens de principio singularitatis, asserit ipsum esse materiã; ergo secundum hanc eius sententiam dicere quatenus singulare est dicere quatenus materiale, nam dictio illa, quatenus, notat rationẽ formalem; singulare igitur, si est intelligibile quatenus singulare, est intelligibile quatenus materiale; quomodo ergo asserit esse intelligibile vt singulare: & negat esse intelligibile vt materiale? Argumenta quoque ipsius facile soluuntur. Ad primum negamus vtranque propositionem: minor quidem manifestè falsa est,& petit id, quod probandum erat, nẽpe sensum ab intellectu differre per hoc quod primò cognoscit singulare; dicimus enim nõ per id sensum differre ab intellectu, sed per hoc, quòd sensus in singulari gradum sistit, & ipsum solum cognoscit, intellectus verò in eo non sistit, sed progreditur ad vniuersale tanquam ad præcipuum, & finale obiectum: sic enim nec phantasia per hoc differt à sensu, quod non incipiat ab imaginatione rei præsentis, à qua sensus incipit, sed incipit ipsa quoque à cognitione rei præsentis; & differt à sensu nõ per hoc, sed quia imaginari potest etiam rem absentem, quod verò ad maiorem attinet, quando dicit, illud est primò intelligibile ab intellectu, quo primo distinguitur intellectus à sensu, quum bis ponat eã dictionem, primò, cõsiderandum est quomodo eam sumat; vel enim vtrobique intelligit primitate originis, vt intelligere debet, quia de hac tantùm loquimur,& hac ratione maior est falsa; non enim intellectus differt à sensu per id, quod primò intelligit primitate originis, imò in hoc cõuenit cum sensu; si verò vtrobiq; accipiat primitatem principalitatis, vera est maior, sed ad tẽ non facit differre namque intellectum à sensu concedimus per cognitionẽ vniuersalis, quod primò, idest, præcipuè ab eo intelligitur: quòd si dicens, quo primo differt intellectus à sensu, intelligat quo præcipuo, dicens autem, illud est primò intelligibile, intelligat secundũ originem, falsa sic quoq; est maior; nam præcipuè distinguitur intellectus à sensu per cognitionẽ vniuersalis, non tamen hoc primùm cognoscit secundum originem; quum enim hæc sit præcipua,& finalis operatio, debet esse posterior cognitione singularis, quoniam illa, quæ ad finem diriguntur, debent ipsi fini anterie. Ad secundum possumus negare consequentiam, quia perfectio, & actuatio intellectus non consistit in cognitione singularis; quòd si tueri etiam contendat hanc esse actuationem aliquam, possumus totum concedere: ad probationem autem falsitatis dicimus intellectum ad cognoscendum singulare non indiguisse intellectu agente, sed propter abstractionem vniuersalis; quoniam igitur cognitio vniuersalium est precipua, & propria operatio intellectus, fuit ei necessaria opera intellectus agentis, & hoc pronuntiatur clare ab Aristotele in eo contex. 10. lib. 3. de Anima: ideo argumentum quoque, quod inde Iauellus sumit, vanum est,& nititur prauè eius loci interpretationi; Aristotel. enim cognitionem singularis ibi comparat cum linea recta, non cum obliqua, proinde vult singulare primò intelligi, non vniuersale. Plura hac de re legi possunt apud Gregorium Ariminensem 1. Sentent. distinctione 3. quæstione 3.

Declaratio quæstionis de ordine intelligendi vniuersalia. Cap. VI.

HAec de intellectione singularium dicta sint. Multò maior nos de vniuersalibus difficultas manet: quum enim alia magis, alia minus vniuersalia sint, dubiũ est vtrum prius ab intellectu cognoscatur, an magis vniuersale, an minus; vt an prius in mente nostra imprimatur conceptus corporis, deinde conceptus viuentis, deinde animalis, deinde hominis,& equi,& aliarum specierũ, an è cõtrario, primùm cognoscatur species, dein genus propinquius, deinde alia remotiora, & postremũ omnium id, quod supremũ est: loquimur aũt de tẽporis tantum, atq; originis ordine, & de sola cognitione confusa, hoc est de prima rudi horum simplicium conceptuum impressione in nobis; etenim distinctæ cognitionis ordinem arbitrarium esse iam diximus, ideoq; de ipso præcepta à Logico tradi; nec vllus vnquam dubitauit, quin in adipiscenda distincta rerum notitia necessarium sit prius vniuersaliora cognoscere, quàm minus vniuersalia, quia nequeunt hęc perfectè cognosci, nisi illa sint perfectè cognita; est enim genus de essentia speciei, proinde nõ põt perfectè cognosci species ignorato genere; igitur necesse est prius naturam corporis intelligere, quàm naturam viuentis,& hanc prius, quàm naturã animalis, & hanc prius, quàm naturas proprias specierum hoc ordine traditã ab Arist. esse naturalẽ philosophiam nos in lib. nostro de Natural

scientiæ

scientię constitutione demõstrauimus, eumq; ordinem in 3. contex. lib. 1. Phys. auscultat. ab Arist. propositum esse arbitramur. De hoc igitur distinctæ cognitionis ordine, nos in præsentia non loquimur sed de ordine cognitionis confusæ quē cognoscere potius nos oportet vt rem naturalē, & mentis nostræ proprietatem quandam cognitu dignam, quàm vlla de hoc præcepta tradere, quandoquidem illa, quæ non in nostro arbitrio posita, sed naturalia, & necessaria sunt, sub scientiam potius, quàm sub præceptiones nostras cadere videtur. Præterea neque confusæ notitiæ nostræ cum distincta comparationem vllam in præsentia facturi sumus, quum id quoque certum sit, confusam cuiusq; rei notitiam præcedere distinctæ cognitioni eiusdem rei; dimissa igitur penitus cognitione distincta, solā confusam consideraturi sumus, & ratione duce inuestigaturi, an cognitione confusa prius origine, ac tempore cognoscatur a nostro intellectu magis vniuersale, an minus vniuersale,

Scoti opinio & argumenta. Cap. VII.

VAriæ hac de re opiniones extiterunt, quarum quæ extremæ, & contrariæ sunt, vna Thomæ, altera Scoti. aliæ verò mediæ Scotus in 1. sentent. dist. 3. q. 2. asserit minus vniuersale, hoc est vltimam speciem, esse primum cognitum ab intellectu nostro cognitione confusa, & ad id probandum tribus argumentis vtitur. Primum, quod a Scotistis validissimum esse censetur, tale est: agens naturale satis propinquum patiēti sufficienter præparato, atque ideo ad recipiendū, secluso omni impedimento, producit effectum perfectissimum, quem producere potest; proponatur igitur cognoscēdus homo in distantia debita constitutus, qui possit mouere, & cognosci & vt corpus, & vt animal, & vt homo, obiectum hoc est agens naturale conuenienter propinquum, nec impeditum, intellectus autem noster est naturaliter aptus, ac præparatus ad omnem conceptum recipiendum; ergo prius imprimetur in intellectu conceptus hominis, qui aliorū perfectissimus est; potentia namque imprimendi conceptum hominis tanquam validior prævalebit alijs, scilicet potentiæ imprimendi conceptum corporis, & conceptum animalis; itaque prius cognoscetur homo, quàm animal, & corpus. Secundò ita argumentatur Scotus: si primum cognitum esset magis vniuersale, diuina scientia esset omnium prima secūdum ordinem nostrum cognoscendi; consequens falsum est, vt eius inscriptio declarat, inscribitur enim μετὰ τὰ φυσικά, hoc est, post naturalem scientiam addiscenda: patet consequentia; quia subiectum Metaphysicæ est ens prout ens est, quod est omnium amplissimum, quare esset etiam nobis omniū notissimum. Tertiò sic: si primum cognitum esset magis vniuersale, maximum tempus interponeretur antequam a summo genere ad speciem infimam perueniremus, quia trāseundum est per omnia genera media, quorū aliqua sunt ignota, vt ait Aristoteles in contex. 28. septimi Metaphysicorum, vbi dicit ignorari proximum genus asini, & equi. Quartò idem sic confirmare possumus: ita se habet species ad genus, vt singulare ad speciem; vt enim singulare sub specie est, & ea de ipso prædicatur in quid, ita species est sub genere, quod de ea in quid prædicatur; atqui indiuiduum cognoscitur ab intellectu prius quàm species, sicut antè ostensum est; ergo etiam species prius, quàm genus. Præterea res iudicantur magis, vel minus tales ex maiore, vel minore propinquitate ad primū tale; atqui id, quod primum omnium intelligitur, est singulare, & illi propinquior est species, quàm genus; ergo prius ab intellectu cognoscitur species, quam genus.

Thom. opinio & argumenta. Cap VIII.

D. Thomas verò in pœmio 1. Physic. & in 1. par. Sum q. 85 contrariam sententiam tuetur, primum cognitum cognitione confusa esse magis vniuersale, eamque probat auctoritate Aristot. in procemio 1. Physic. qui eam manifestè pronuntiare videtur, dicens a magis vniuersalibus ad minus vniuersalia progrediendum esse tanquam a notioribus nobis: probat etiam hoc Aristot. ibidem hoc pacto: omne totum cognoscitur prius, quàm partes, tum a sensu, tum ab intellectu; at magis vniuersale respectu minus vniuersalis est totum quoddā, quod etiam Porphyrius asserit in capite de Specie, ergo prius ab intellectu cognoscitur id, quod magis vniuersale est, quàm id, quod minus. Vtitur præter ea Thomas tali argumento, quo huiusce rei rationem, & causam adducere videtur: mens nostra, quando nascimur, est sicuti tabella abrasa, in qua nihil descriptum est, non potest igitur a perfecta ignorantia ad perfectam scientiam transire, nisi per media, atqui perfecta cognitio est cognitio infimæ speciei, cognitio verò vniuersalium est confusa, & potentialis, quia cognitio animalis est hominis cognitio potestate, & confusè, debet igitur auspicari ab vniuersalioribus; quorum cognitio confusior atque imperfectior est, deinde per differentias descendere, donec plenam, & perfectam vltimarum specierum cognitionem adipiscatur, harum enim perfecta cognitio est finis nostræ contemplationis. Experientia quoque hoc comprobatur: nam multorum animalium, ac multarum stirpiū speciē, & naturam propriā ignoramus, genus tamen cognoscimus, & inter genera

illud magis cognoſcimus, quod communius eſt: cuius nulla alia eſſe videtur ratio. quàm quod facilius cognitu eſt genus, quã ſpecies, proinde etiam prius cognoſcitur; nã id, quod facilius cognitu eſt, prius tempore cognoſcitur, quum cognitio noſtra à facilioribus incipiat. Præterea, idem confirmatur exemplo illo vulgato animalis à remoto loco venientis: primum enim non cognoſcitur, niſi vt corpus, quia diſcernere adhuc non poſſumus an ſit animal, an corpus aliquod inanimatum; poſtea verò propinquius factum cognoſcitur eſſe animal, at non diſcernitur an ſit homo, an equus, an aſinus; poſtea verò cognoſcitur etiam vt homo: quoniam igitur ex ſenſione intellectio fit, eodem ordine debet intellectus vniuerſalia intelligere, quo à ſenſu ſingularia ſentiuntur; à ſenſu autem illud cognoſcitur primum vt hoc corpus, deinde vt hoc animal, tandem verò vt hic homo; ſimiliter ergo ab intellectu debet primum cõcipi corpus, deinde animal, tandem verò homo. Horum autem argumentum vis, & efficacitas poſtea, quum huiuſce rei veritatem declarabimus, diligentius expendetur.

Genuæ opinio, & prædictarum opinionum conciliatio. Cap. IX.

HAs duas contrarias D. Thomæ, & Scoti ſententias M. Antonius Genua præceptor meus putauit media quadam opinione poſſe conciliari: dixit enim diſtinguendam eſſe cognitionem, duplex enim eſt, vna actualis, altera habitualis, actualis cognitio eſt quçlibet prima cuiuſque rei apprehenſio ex phantaſmate oblato intellectui, & ipſum mouente actu, habitualis verò eſt quçdam naturalis aptitudo, & propenſio tum rerum cognoſcibilium, vt ordine quodam ab intellectu recipiantur, tum ipſius intellectus ad eas ordinatim recipiendas: hac diſtinctione conſtituta dicebat D. Thomã & Scotum cõcordes eſſe, quũ ambo dixerint cognitione cõfuſa actuali primum cognitum eſſe ſpeciem infimam, cognitione autem confuſa habituali primum cognitũ eſſe id, quod eſt maximè vniuerſale: hanc Scoti ſententiam fuiſſe facilè oſtendebat, conſiderando ea, quæ à Scoto dicuntur in prædicta ſua quæſtione; ibi namque Scotus dicit, ſi cõſideremus aptitudinem ſeu habilitatẽ intellectus vt ab obiectis perficiatur, & ipſarum quoq; rerum aptitudinem vt ipſum perficiant ordine quodam, is ordo talis eſt, vt prius communiores conceptus ſint imprimendi, quàm minus communes, natura enim in omnib. progreditur ab imperfecto ad perfectum: at quando accedit intellectus ad actum ipſum apprehendendi, & cognoſcendi, perturbatur hic ordo, & impeditur à facultate motrice infimæ ſpeciei, quæ validior eſt, quum eius ſingulare validius moueat ſenſum, proinde facit vt prius in intellectu imprimatur ſpecies quã genus: quare dubitandum non eſt vtrunque dictum manifeſtè à Scoto fuiſſe prolatum. Quòd verò ẽt D. Thomas vtrunque protulerit, oſtendere nitebatur conſiderando ea, quæ ab ipſo dicuntur in prædicto proœmio 1. Phyſic. nam ibi in cont. 5. D. Thomas aſſerit hoc nomen, homo, notius nobis eſſe, quàm partes definitionis, animal, & rationale, quare concedit hominem eſſe nobis notiorem cognitione confuſa, quàm animal, reſpicit enim actualem cognitionem, q̃ etiam Scotus reſpexit: quando autem dicit vniuerſalius eſſe nobis notius, reſpicit habitualem cognitionẽ, non amplius actualem, vt eius verba declarant, inquit enim intellectum tendẽtem ad perfectionem adipiſcendam auſpicari primum à cognitione rerum vniuerſaliorũ, quæ imperfectiores ſunt, & ab iis ad minus vniuerſales tranſire, donec ad infimam ſpeciem, quæ perfectiſſima eſt, perueniat: ſic autem D. Thomas denotat cognitionem habitualem, quum conſideret naturalem illam intellectus habilitatẽ vt ordine quodam diuerſos habitus adipiſcatur, quæ conſentanea etiam eſt ipſi naturæ, quæ in operando procedere ſemper ſolet ab imperfectioribus ad perfectiora: Sed hçc dicẽs Genua videtur potius in omnibus ad vnguem ſequi opinionem Scoti, & niti ad eam trahere verba Thomæ, quàm aliquid medium, quo illi concilientur, adducere: Scotus enim in illa ſua quæſtione tum vtitur illa ipſa diſtinctione notitiæ actualis, & habituali, tũ hæc tria dicta probat; cognitione actuali confuſa primũ cognitũ eſſe minus vniuerſale; cognitione actuali diſtincta primum cognitum eſſe magis vniuerſale; cognitione habituali primum cognitum eſſe magis vniuerſale; quæ omnia ſequẽs Genua nititur ea D. Thomæ attribuere. Attamen primum dictum a ſententia D. Thomæ alieniſſimũ eſt, qui abſq; dubio putauit cognitione actuali confuſa primum cognitum eſſe magis vniuerſale: dicẽs enim mentem noſtrã naſci vt tabellam abraſam, in qua nihil ſcriptũ eſt, & auſpicari a conceptibus imperfectioribus, non ſolam aptitudinem reſpicit, ſed actũ ipſum apprehendendi, hunc enim vult eſſe aptitudini conſentaneum, ita vt, quo ordine aptus eſt intellectus res apprehendere, & quo ipſæ ſunt aptæ apprehendi, eo ipſo apprehendantur ab intellectu, neque vllam impedimẽti mentionem facit: contra verò Scotus inquit actum aptitudini contrarium eſſe propter impedimentum illatum a magna vi motrice ſpeciei, quod quidem neq; a D. Thome dr̃, neque videtur eſſe conſentaneum rationi, quia natura nihil fruſtra facit, quare non debuit menti noſtræ tribuere hanc naturalem aptitudinẽ vt certo ordine res cognoſcat, ſi nunquã ſeruandus hic

dus hic ordo erat, sed potius contrarius; sic enim propensio illa naturalis nunquam duceretur ad actum, quod dicendum esse non videtur. Neque verba Thomæ in contex 5. primi Physic. ad, quod Genua existimauit, significare possunt: ibi nãq; & D. Thomas, & Arist. speciem considerant tanquam totum definibile, quod dicunt notius esse partibus definitionis, hoc autem dicere nihil aliud est, quàm dicere speciem prius cognosci confusè, quàm distinctè, quod quidem clarum est, & à nemine vnquam negatum: ideo animaduertẽdum est animal respectu hominis posse duobus modis considerari, vno modo vt eius pars essentialis, qua ratione homo vt totum confusum notius est animali vt parte, idq; ibi significare D. Thomas voluit, vt legẽtibus manifestũ est: Altero autem modo, vt totum potẽtiale continens hominem vt partem, in quo sensu ibi nõ accipitur: sed putauit D. Thomas genus ita acceptum vt totum quoddam confusum, esse prius cognitum cognitione confusa, quã speciem, quod tamen Scotus negauit; hoc autem est, de quo nunc est nobis proposita disputatio: quare D. Thomas, & Scotus hac in re cõcordes non sunt.

Zimaræ, & Achillini opinio. Cap. X.

MArcus Antonius Zimara, & Alexander Achillinus prædictis argumẽtis moti in mediam quandam sententiã inciderũt, quam tutissimã esse existimarunt: dixerunt enim & D. Thomæ, & Scoti opinionẽ vniuersè sumptam vtranque falsam esse, veram tamen esse vtranque vt particularem, quia in quibusdam notum prius est magis vniuersale, in quibusdã verò minus vniuersale, proinde nullam certã vniuersalem regulam de primo cognito tradi posse: ideoque errasse D. Thomã dicentem in omnibus primum cognitum esse magis vniuersale, errasse etiam Scotum, putantem minus vniuersale in omnibus esse primum cognitum, quanquã (dicunt) minus errauit D. Thomas, quia sæpius euenit, vt magis vniuersale sit primum cognitũ, quàm vt minus vniuersale. Quod autem vtrunque cõtingat, probant sic: multi cognoscunt id, quod offertur, esse herbam, sed quænam herbæ species sit, ignorant, & cognoscunt aliquod esse animal, quæ verò animalis species, ignorant; tunc igitur est illis prius cognitũ magis vniuersale, quàm minus vniuersale, quandoque tamen contrariũ contingit: nam Arist. 7. Metaphys. cõtextu 28. inquit aliqua genera media ignorari, vt proximũ genus equi, & asini; tunc igitur notior est species, quàm genus, quum species equi, & asini cognoscãtur, proximum autem eorum genus ignoretur. Huius diuersitatis causam refert Zimara in sensum: omnis enim intellectualis cognitio à sensu pendet, sensilia verò, quæ per se, & propriè sentiuntur, accidentia sunt, ideo ex horum varietate prouenit in intellectu hęc diuersitas; quando enim accidentia generis sunt magis sensilia, quàm accidentia speciei, tunc prius cognoscitur ab intellectu genus, quàm species, quando autem magis sensilia sunt accidentia speciei, quàm accidentia generis, prius cognoscitur ab intellectu species, quã genus, magis enim sensilia sunt accidentia propria equi, & asini, quam accidẽtia proximi eorum generis, ideo prius cognitæ sunt intellectui hæ species, quàm illud genus. Hæc fuit horum sententia, quæ quantum in se veritatis habeat, postea re cognita intelligetur.

Nostræ cognitionis distinctio. Cap. XI.

IN hac difficultate, & sententiarum varietate vt veritas manifesta fiat, & aliorum errores cognoscantur, necessarium ante omnia est rectè distinguere, ne in ambiguitatẽ, in quam plures inciderunt, nos quoq; labamur; etenim in hoc plures defecisse arbitror, quòd non bene distinxerunt, illa nanq; ; qua multi vsi sunt, cognitionis nostræ distinctio, in actualem, & habitualem, reprehensione non vacat: quanquam enim nominũ impositiones, & appellationes arbitrariæ esse videntur, cõuenit tamen à proprijs vocabulorum significationib. non recedere, quod illi fecerũt, dum cognitionem habitualem impropriè admodum ab eis acceptam, ab actuali distinxerunt: quemadmodum enim potentia acquirendi habitum non rectè habitus nominatur, ita neque aptitudo intellectus ad habitus ordinatim comparandos rectè appellatur cognitio habitualis, quum neq; adhuc cognitio sit, neq; habitus vllus in intellectu insit, sed rectius potentialis appellaretur, sic enim opponi posset cognitioni actuali, quoniam actui non habitus opponitur, sed potentia: quæ autem propriè sit vocanda habitualis cognitio, postea considerabimus: nunc dicimus nil aliud sua illa distinctione eos significasse, quàm nostram cognitionem vel actualem esse, vel potentialem, constat enim eos pro potentiali habitualem accepisse: vnde aliũ ipsorum errorem colligimus, q̃ de vtraq; hac cognitione duo contraria dicta protulerunt, quum tamen idem de vtraq; asserendum sit; quoniam, vt paulo antedicebamus, nulla naturalis aptitudo potest esse frustra, aptitudo autem nostri intellectus ad res certo ordine intelligendas nõ potest esse potentia Logica, quum insit intellectui etiam nobis non cogitantibus proinde ad actum ducenda est, ita vt cognitio actualis eodem ordine acquiratur, quo naturaliter apta est acquiri, & debita seruetur consonantia in rebus naturæ; idem ergo esse debet ordo cognitionis actualis, & cogni-

tionis potentialis, quam illi satis impropriè habitualem appellarunt: propterea nos dimissa potentiali solam actualem considerabimus, quum de vtriusq; ordine idem sentiendum sit, & hac oportuniore partitione ita diuidemus: omnis nostra actualis cognitio vel confusa est, vel distincta; quæ aût vtraq; sit, docet Arist. in initio libri 2. Poster. Analyt. nam rei simplicis cognitionem habemus confusam quando cognoscimus ipsam esse, & ignoramus quid sit; distinctam verò quando etiam quid sit cognoscimus; rem autem complexã confusè cognoscere est ignorata causa nosse solũ ꝙ sit, distinctè verò est cognoscere propter quid: vtraque hæc adhuc duplex est, & hac distinctione omnem tolli difficultatẽ arbitror: sed etiã in sola confusa notitia considerare satis est, quum de hac sola sit nobis proposita disputatio; eãdem enim distinctionem etiam distinctæ cognitioni accommodare quisq; facilè poterit: certum est actualem nostram confusam rei simplicis notitiam duplicem esse, vel enim est prima rei apprehensio, quam antea nunquam cognouimus; vel est actualis cognitio rei etiam prius cognitę, quãdo enim mathematicus à somno excitatus incipit contemplari aliquod theorema mathematicũ, est quidem illa actualis cognitio illius rei, non est tamen prima eius apprehẽsio, quia ille iampridem theorema illud apprehendit, & eam rem sæpius aliàs intellexit: prima autem conceptuum impressio magna ex parte in pueritia fit; ordinatim enim res, quæ à sensibus intellectui offeruntur, apprehendere incipimus, quas prius non cognoueramus, licet eum cognoscendi ordinem in illa ętate nõ aiaduertamus; in singulo enim nostrum necesse est aliquãdo primum fuisse impressum conceptum animalis, conceptũ equi, conceptũ bouis, & alios omnes, idq; vt plurimum in pueritia factum est; euenit tñ vt etiã adultis, ac sensibus offerantur res aliquæ eis antea prorsus incognitæ, proinde confusi earum conceptus tunc primũ in illorũ animis imprimantur, quum prius nullã prorsus earum notitiam haberent. Quum ergo ita rem sese habere manifestum sit, liceat nobis hanc distinctionem proponere tũ rei, tum vocabulorum significationi maximè cõsentaneam: cognitio nostra actualis confusa duplex est, vna originalis, altera verò habitualis; rectius enim habitualis appellatur illa, quæ fit ex habitu iampridem acquisito, vt qñ ego equum actu intelligo, cuius notitiam iampridem in pueritia acquisiui, quam mera aptitudo ad habitus cõparandos; intellectus enim postquam contraxit habitus, potest res actu contemplari, quãdo vult; ideo eam actualem cognitionem, quę fit ex habitu, voco in præsentia cognitionem habitualem: sed quando primum concepi animo equum, illa fuit prima origo impressionis illius conceptus, eamq; in præsentia appello cognitionem originalem: quare actualem non accipio vt ab habituali distinctam, sicut eam Scotus, & alij acceperunt, sed vt communem originali, & habituali, quum vtranque actualem esse manifestum sit; nec dubito quin omnes iudiciosi viri nostram hanc & habitualis, & actualis notitiæ acceptionem tanq̃ maximè propriam, & rei, ac vocibus ipsis conuenientẽ approbaturi sint.

Quodnam sit primum cognitum cognitione actuali originali confusa. Cap. XII.

HAc distinctione constituta puto totã huiusce rei veritatẽ tribus assertionibus contineri, quarum prima de cognitione originali talis est: primum cognitum cognitione actuali originali confusa est maximè vniuersale, vt rectè sensit D. Thomas, & cum eo Auerroes, & Græci omnes, quam sententiam defendit etiã Ioannes Gãdauensis aduersus Scotum in sua quęstione in proœmio 1. Physic. Probatur assertio hæc multifariam: primum quidem auctoritate, & ratione Arist. in eo proœmio, quam superius quoque considerauimus; sed ea nunc accuratius est perpendenda: Arist. enim eo in loco inquit à magis vniuersalibus ad minus vniuersalia progrediendum esse tanquã à notioribus nobis, & rationem adducit: quoniam omne totum, & confusum notius nobis est, quàm partes. Nõ latuit Scotistas locus ille, qui responderunt Arist. ibi loqui de ordine cognitionis distinctæ, quam in ea scientia traditurus erat, proinde locum illum Scoto non obesse, quum etiã Scotus fateatur cognitione distincta prius esse cognitum magis vniuersale quã minus vniuersale; sed de cognitione cõfusa nihil ex eo loco colligi, quum de ea ibi Aristotel. non loquatur. At hoc dicentes, significant se Arist. & eius artificium non intelligere, quod breuiter declaro. Aristotel. ibi in 4. cõtex. proponẽs ab vniuersalibus ad particularia progrediẽdum esse, vtique significat ordinem cognitionis distinctæ: proponit enim ordinẽ seruandum in tractandis reb. naturalibus, quarum cognitionem tradendam sibi proposuit nõ confusam, sed distinctam; hanc enim nos adhuc non habemus, sed eam ex lectione librorum Arist. adipiscimur. Postea verò probans Arist. illam cõclusionem, assumpsit eam minorem, vniuersalius est nobis notius, quam tribus argumentis confirmauit, nec potuit intelligere alio modo notius, quàm cognitione confusa, quod manifestum est in tribus illis argumẽtis: totum enim est notius sensui, quàm partes cognitione confusa, nomen est nobis notius quã definitio, cognitione confusa, vt etiam expressè ibi Aristot. testatur, dum inquit nomen significare totum quoddã confusè: prima quoque puerorum cognitio quando omnem virum vocant patrem, & omnem fœminã ma-

trem,

trem, est cognitio confusa: itaq; si conueniens, & valida esse debeat illa triplex minoris propositionis probatio, non potest minor illa intelligi, nisi de cognitione cōfusa. Præterea, dicens ibi Arist. in cōtex. 4. vniuersale esse totū quoddam, & multa continere vt partes, confusam cognitionem denotat; id enim quod accipitur vt totum cōfusum, & prius notum, quàm partes, non est nisi confusè cognitum, quum adhuc ignorentur partes: In ordiue autem cognitionis distinctę animal genus non modo vt totum cognoscitur prius, quàm species, verū etiam vt singularum specierum pars essentialis; quod quidē Arist. ibi non considerat, quia sumit totum cōe vt confusè tantū cognitum. Patet igitur Arist. probantē ex ea minore conclusionem positam in initio illius 4. cōtextus, argumentari à confusa nostra cognitione ad distinctam, quam in ea scientia tradere vult; ordinem enim seruandum in tradenda perfecta scientia rerum naturalium confirmat ex ordine cognitionis nostræ confusæ, tanquam ex ordine nostro addiscendi naturali probans ordinē artificiosum: nam, quemadmodum initio dicebamus, ordo, quo distinctam rerum notitiam comparamus, artificiosus, atq; arbitrarius est, ordo autem, quo à pueritia per sensus cognitionem rerum confusam acquirimus, naturalis est: quoniam igitur hic cōfusæ cognitionis ordo eiusmodi est, vt prius cognoscamus ea, quæ magis vniuersalia sunt, postea verò illa, quæ sunt minus vniuersalia; ex hoc infert Arist. talem esse debere etiam ordinem distinctę cognitionis, quem in ea scientia seruaturus erat: voluit autem ea ratione significare, artem debere in hoc naturam imitari, nempe vt ordo artificiosus, quo ad rerum scientiam adipiscendam vtamur, sequatur mentis nostræ propensionem naturalem; ita, vt eo ordine ad rerū scientiam capessendam progrediamur, quo ipsa naturaliter, ac sine artificio nostro rēs apprehendit: sic enim ordinem doctrinæ sequi ordinem rerum naturaliū docuimus aliàs in libris de Methodis; quod autem Arist. ab ordine cognitionis confusę ad ordinem distinctę cognitionis argumentetur, ex eo etiam patet, quòd distincta cognitione & magis vniuersalia, & minus vniuersalia eo in loco incognita esse statuūtur: quando ergo inquit Arist. vniuersaliora esse nobis notiora, non potest intelligere nisi cognitione confusa. Alio quoq; argumento hæc prima nostra assertio cōfirmari potest, quod à Scoto adducitur in sua quæstione prędicta ad suam tuendam opinionem, nec vidit Scotus illud contra ipsum facere, & D. Thomæ opinioni suffragari; imò ego arbitror hoc esse validissimum omnium argumentorum, quæ aduersus Scotum pro sentētia nostra adduci possint, etenim vera huius nostræ assertionis ratio, & æquata causa eo argumēto adducitur. Scotus ita argumentatur illud est facilioris intellectionis, quod est facilioris abstractionis; species est facilioris abstractionis, quā genus; ergo species est faciliotis intellectionis, proinde est prius cognita, quam genus; in eo enim consentire omnes videntur, ꝙ ea, quæ faciliora cognitu sunt, prius etiam cognoscantur, idque verissimum est, vt postea dicemus; maior propositio clara est eo fundamento cōstituto, ꝙ vniuersalium intellectio est abstractio quædam, vel non fit sine abstractione; minorem ita probat: illud facilius abstrahitur, qđ à paucioribus separatur; at species à paucioribus separatur, genus verò à pluribus; ergo species facilius abstrahitur, quàm genus: maior manifesta esse videtur, minor probatur, quia species abiungitur mente à solis accidentibus indiuiduātibus, genus verò separatur & ab eisdem, & ab ipsa quoque speciei natura, & quanto superius in categoria genus fuerit, tanto à pluribus separabitur, nempe ab omnib. eo inferioribus; corpus igitur est difficillimæ abstractionis, homo verò, & equus facillimæ. Hoc Scoti argumentum manifestè ipsi aduersatur, & miror ꝙ multi eius fallaciam non animaduerterint; nam in specie sunt aggregatæ plures conditiones, & coniunctæ plures differētiæ, quàm in genere, omnes enim conditiones, quæ actu sunt in animali, sunt etiam in homine, & aliæ pręter eas; ideò si animal ab homine abstrahere velimus, oportet vt conditiones hominis proprias relinquamus, reliquas verò communiores accipiamus; quare species maiorem habet compositionem, quàm genus, & genus est simplicius specie: quoniam igitur abstrahere est aliqua accipere dimissis alijs, certū est difficultatem abstractionis consistere in accipiēdo plura relinquendo pauca, non in accipiendo pauca relinquendo plura: proinde in abstractione speciei vltimæ verum est id, quo à Scotus dicit, pauca relinqui, sed hoc non facit abstractionem faciliorem, vt ipse sumit, sed potius difficiliorem, nam si pauca relinquuntur, plura sumuntur; quoniam igitur in infima specie sunt coniunctę plurimæ differentię, & cōditiones, in supremo autē genere paucæ, ideo difficillima est abstractio infimæ speciei, summi verò generis facillima: in eo igitur deceptus est Scotus, ꝙ ex paucitate iudicans abstractionis facilitatem, paucitatem accepit eorū, quæ relinquuntur, quum eorum, quæ sumuntur, accipere debuerit; si nāque aceruus lignorum proponatur, ex quo sint aliqua accipienda, & aliqua relinquenda, certum est facilitatem auferendi consistere in paucitate eorum, quę accipiuntur, non eorum, quę relinquuntur; nam facilius est pauca ligna auferre relinquendo multa, quā auferre multa relinquendo pauca. Videtur autem Scotus hoc argumento vtens statuisse fundamentum hoc, ꝙ intellectus ab-

strahens

strahēs hoc ab alijs, debet cognoscere illa alia, a quib. abstrahit: sic enim videtur abstractionis difficultas consistere in multitudine eorum, quæ relinquuntur: sed id minimè verum est, & aduersatur propriæ naturæ abstractionis, & significationi huius vocis, abstrahere; nil enim aliud est abstrahere, nisi apprehendere vnum non apprehensis alijs. vt abstrahere animal ab homine, nil aliud est, quàm solam animalis naturam in homine contemplari, propria hominis natura nō considerata: est igitur necessaria abstractionis conditio, vt in ipso abstrahendi actu reliqua non cognoscant, & id solū quod apprehenditur, intelligatur, quia si in illo actu alia quoque cognoscantur, nulla fit abstractio. Ideo si accepta maiore propositione argumēti Scoti, minorem illi veriorem subiungamus, fiet argumentum efficacissimum ad eius sententiam oppugnandā, nostrā verò, ac D. Thomæ demonstrandam illud est facilioris intellectionis, quod est facilioris abstractionis, at genus est facilioris abstractionis, quàm species, ergo est facilioris intellectionis, proinde prius cognoscitur quàm species. Videtur etiam sententia hæc consona esse opinioni omnium antiquorum philosophorum, omnes enim putant facillimum esse rerum conuenientiā cognoscere, differentias autem difficillimū, qui enim omnes rerum differentias, quibus inter se discrepant, cognoscat, is rerū omnium sciētiā habet, facilius ergo vniuersalia cognoscimus, in quibus res conueniunt, q̄ propria, quibus differunt: idq; etiam quotidie experimur, nam ego aliqn̄ vidi piscem quendam, quē putaui esse auratum piscem, tamen piscatores dixerunt nō esse piscem auratum, sed aliā quandam speciem, ego igitur solam conuenietiam illius piscis cum aurato animaduerti, differentiam autem non animaduerti: sic pueri conuenientiam asini cū equo, & mulo cognoscunt, sed eorū differentias non discernunt: nos quoque adulti cognoscimus ex loco valde remoto conuenientiam equi, & asini, & muli, differentiam verò conspicere non possumus, nisi propinquiores simus, facilius igitur conuenientia cognoscitur, quàm differentia. Possumus præterea argumentum sumere ab ordine sentiendi, quoniam enim omnis nostra intellectio a sensu originem sumit, necesse est, vt qualis est sentiendi ordo, talis sit ēt ordo intelligēdi, præsertim cognitione cōfusa, de qua nunc loquimur; sciendū itaque est illa, quę propriè, ac per se sentiuntur, accidentia esse, substantiam autē non sentiri per se, sed per accidens, vt ait Arist. in 2. lib. de Anima, existunt autem accidentia omnia in substantijs indiuiduis, & quia in eisdē latent etiam naturæ omnes communes, ideo accidentium quoque hoc est discrimen, q alia insequuntur naturam communiorem, alia naturam minus cōem: nutriri enim & augeri cōpetit omni viuenti, proinde huic homini competit quatenus habet in se naturam viuentis, sentire autem omni animali, & huic homini quatenus habet animalis naturam, loqui verò homini tantum, & huic homini quatenus est homo: conceptus igitur confusus rei vniuersalis in intellectu nō fit nisi ex sensione accidentium illius vniuersalis a sensu facta videtur autem omnis natura communis in singularibus latens habere necessario aliqua accidentia sensilia eam insequentia, neque dicēdum est dari genus aliquod, cuius nullum sit in singularibus sensile accidens, vt significat Arist. in lib. 2. Priorum Analyt. ca. vlt. ibi nanque videtur innuere naturam omnem relinquere aliquod in corpore vestigium sui, per quod cognoscatur, esset enim reprehendenda natura, si aliquā communem naturam in rebus sensilibus posuisset, quæ nullam haberet sensilem affectionem, per quam confusè saltem cognosci possit: argumento esse potest anima nostra rationalis, quæ maximè omnium formarum materiam informantium elata est supra materiam, sensiles tamen habet operationes, per quas in homine cognoscitur, vt docere, & loqui, & manibus ad plurima opera vti, sunt enim manus organum intellectus, non quidem ad cognoscendum, sed ad agendum: ipsa quoque prima materia, quamuis à sensibus remotissima, iisque maximè abscondita, habet tamen in corporibus aliqua sensilia accidentia, vt quantitatem, & mutabilitatem, per quam ab Arist. demonstrata fuit: hinc colligimus, singularia non solius infimæ speciei singularia esse, sed omnium quoque superiorum generum; Socrates enim non solum est hic homo, verum etiam hoc animal, & hoc viuens, & hoc corpus, omnia igitur singularia, quæ in aliqua natura communi conueniant, necesse est vt aliquibus etiam communibus accidentibus participent, quæ illam insequantur, & sint tanquam sensilia illius signa, atque vestigia. Hæc quum ita sese habeāt, rationi consonum, imò etiam necessarium est, vt accidentia vniuersaliorum facilius sentiātur, proinde etiam prius, quàm accidentia minus vniuersalium; quo fit, vt etiam intellectui prius offerantur magis vniuersalia quam minus vniuersalia: hoc autem probatur tum extensionem, tum intēsionem motionis considerando: extēsionem quidem, quia illud magis mouet, quod sæpius mouet, atqui accidentia corporis sæpius offerunt sensui, quàm accidentia animalis, & accidentia animalis sæpius quàm accidentia equi: nam accidentia corporis offeruntur sensui in oībus corporibus tam animatis, quàm inanimatis, accidēta verò animalis in solis animalibus, sed nō minus in equo, quàm in cane, & in leone, & in alijs, accidentia verò equi in solo equo; patet autem in oībus ex iterata, & multiplicata

actione

actione prodire aliquid, quod ex vnico actu prouenire non poteſt, nam multæ guttæ cauant lapidem, quem neq; vna, neque pauciores cauarent, itaque accidentia rerum communiorum magis agunt in ſenſum actione extēſiua, quàm accidentia rerum minus communium, proinde cōceptus vniuerſaliores ſepius offeruntur intellectui, & magis ipſum mouēt, quàm conceptus minus communes; quamobrem ſi tot actuales motiones ad imprimēdū cōceptum requiruntur, quibus pauciores non imprimerent, neceſſe eſt vt prius conceptus communiores quàm minus communes in intellectu imprimantur. Dico præterea accidentia rerum communiorum magis agere in ſenſum intenſione actionis, quàm accidentium minus communium, propterea quòd accidentia vniuerſaliorum ſimpliciora ſunt, & pauciores differentias continent, accidentia verò minus communium plures differentias comprehendunt, etenim ex neceſſitate continent omnes differentias vniuerſaliorum; nam differentia, qua diſtinguitur animal a planta, comprehēditur ab ea differentia, qua diſtinguitur equus ab aſino: ideo qui cognoſcit accidentia, quibus differt equus ab aſino, neceſſe eſt vt ſimul cognoſcat accidentia, quibus differt animal a planta, non tamen è contrario, quia poteſt in equo diſcerni differentia, qua differt a plāta, & illa ignorari, qua differt ab aſino, quod idem intellectui contingere neceſſarium eſt: nam conceptus animalis ſimplicior eſt, quàm conceptus equi, & eſſe poteſt ſine illo, at conceptus equi maiorem habet compoſitionem, quum neceſſario contineat actu conceptum animalis, ſiquidem equus eſt eſſentialiter animal; ideo conceptus inferiorum in categoria, vt etiam Scotus aſſerit, in ſuperiorum conceptus reſoluuntur: quoniam igitur facilius apprehenditur vnum, quàm duo ſimul, neceſſe eſt vt facilius cognoſcat animal, quàm equus, animal enim eſt animal, & non eſt equus, equus verò eſt actu & equus, & animal: hoc autem experientia manifeſtè comprobatur; nam pueri primum non diſtinguunt equum ab aſino, neque a boue, ſed eos omnes eodem nomine boues vocant, quia rudem illam animalis figuram, & motū conſpicātur, videntq; illud commune accidens, quod hi omnes currum trahunt; at particularia lineamenta figuræ ſingulorum, & particulares motuum conditiones nondum diſcernunt, hæ namque differentiæ continent illas, quare maiorem iudicandi vim in ſenſu requirunt, vt videantur. Hinc ſumi poteſt ratio erroris Scoti: ipſe enim iudicabat agens validius ad agendum ex maiore eius perfectione, quod quidem verum nō eſt; ſed agēs validius eſſe iudicatur ex maiore eius proportione cum patiente: hoc eſt, ex maiore conuenientia potentiæ actiuæ cum potentia paſſiua patientis; in initio autem totius noſtræ cognitionis omnes animi noſtri facultates rudes, & potentiales ſunt, ideo illa, quæ ſunt rudia, & potētialia, facilius in animo imprimuntur, quia maiorem habent proportionem, & conuenientiam cum facultate recipientis, & quia facilius eſt vnum imprimere, quàm plura ſic enim videmus etiam ignem calidiſſimū agentē in aquam non ſtatim imprimere omnes ſimul gradus caloris, ſed vnū, deinde aliū, donec imprimat omnes: huius autem difficultatis ratio ſumitur ex iis, quæ aliàs de intellectu, ac de ſenſu diximus: cognoſcunt enim nō ſolum patiendo, ſed etiam agendo, hoc eſt, receptam ſpeciem iudicando: vis autem iudicatrix in principio debilis eſt, nec poteſt illa ſtatim iudicare, quæ plures differentias continēt, ſed prius iudicat ſingulas differētias, & per gradus peruenit ad cognitionem perfectam, qua omnes ſimul differentias comprehendit; nihil enim aliud eſt cognoſcere primo corpus, deinde viuens, deinde animal, deinde equum niſi ordine quodam vti in his omnibus conceptibus, qui in equo ſunt, apprehendendis, donec omnes ſint apprehenſi. nam apprehendere vt corpus, eſt apprehendere ſolum conceptum corporis abiunctum ab aliis, apprehēdere autem animal eſt apprehendere ſimul corpus, & animal, & hæc abſtrahere a natura equi, ſed apprehendere vt equum, eſt omnes ſimul apprehendere, quoniam equus eſt eſſentialiter, & corpus & animal. Demonſtratur maximè huiuſce rei veritas argumento illo vulgato, nec tamen a pleriſque ſatis intellecto, quod ſumitur ab homine procul veniente; primum enim cognoſcitur vt hoc corpus, deinde vt hoc animal, tandem verò vt hic homo, ſenſus ergo prius diſcernit accidentia cōmuniorum, deinde accidentia minus communium, quare mens quoq; in intelligendo eundem ordinem ſeruat. Multi tamen putant argumentum hoc debile eſſe, & facilè ſolui, dicendo ſenſum ob nimiam diſtantiam tunc decipi, ideoque non eſſe ſumendum argumentum ab hoc exemplo, in quo anima in iudicando decipitur, ſed ponendum eſſe obiectum in diſtantia conueniente, vbi nō decipiatur, quia tunc manifeſtum erit illud idem mouere primum vt hunc hominem, non vt hoc corpus. Sed qui hoc dicunt, huius argumenti vim nō percipiunt, quod ſi bene intelligatur, inſolubile eſt, & eſt demonſtratio à poſteriori: ipſi autem decipiuntur, dū dicunt in prædicto exemplo ſenſum decipi; decipitur enim quando exiſtimatur eſſe aliquid, quod non eſt, in hoc autem exemplo quando res illa primum iudicatur vt corpus, ſic creditur eſſe id, quod eſt; non eſt ergo deceptio, ſed eſt imperfecta, & confuſa cognitio vt autem huius argumenti efficacitas intelligatur, ita argumentor: id quod validius

lidius mouet sensum, prius etiam ipsum mouet, atqui accidentia corporis validius sensum mouent, quàm accidentia animalis, & hominis, ergo accidentia corporis prius sentiũtur: maiorem negare nemo potest, Scotus quoq; hac eadem vtitur: minorem ita probo: quando pluribus agentibus idem offertur impedimentum, à quo vnum ex eis non prohibetur ne agat, cætera verò prohibẽtur, id, quod prohiberi non potest, validius agit, etenim superat vim impedimenti, quàm superate alia non possunt, ille autem homo mouere sensum potest, & vt hoc corpus, & vt hoc animal, & vt hic homo, nimia autem illa distãtia est vnum & idem impedimentum his omnibus oblatum, ab eo tamen non potest impediri quin moueat vt corpus, impeditur autẽ ne moueat vt animal, & vt homo; ergo validius agit vt corpus, quàm vt animal, vel vt homo. & huius ratio iam declarata est superius: argumentum igitur efficacissimum est, & solui non potest.

De primo cognito cognitione habituali confusa. *Cap.* XIII.

DE illa verò actuali cognitione, quæ fit ex habitu prius acquisito, aliud est asserendum, hæc autem fieri duobus modis potest: quum enim in intellectu nullus maneat impressus cõceptus, sicut alibi demonstrauimus, non potest intellectus intelligere actu, nisi a phantasmate moueatur; phãtasma autem vel est productum ab obiecto externo præsente, vel ab imagine prius impressa in memoria absque præsentia externi obiecti: itaque si externum obiectum absens esse statuatur, & intellectus iam habens habitum intelligat ex motione facta à phantasmate iam seruato in memoria, profero hanc assertionem, quæ ex tribus propositis ordine secunda est, de hac habituali cognitione nihil certi pronũciari potest, sed tum magis vniuersale, tum minus vniuersale potest esse primum cognitum: huius ratio in promptu est, quia intellectus iam statuitur contraxisse omnes habitus, tam communiores, quàm minus communes, & potest eos contemplari quando vult, & eo ordine, quo vult; ideo vir sapiens postquam à somno excitatus est, potest statim naturam corporis contemplari, vel naturam animalis, vel naturam equi, & aliam quamlibet, cuius contemplãdæ habitum iam acquisiuerit. Tertia demum assertio est: cognitione habituali, quæ fiat ex oblatione obiecti materialis externi, primum cognitum est minus vniuersale, cuius accidentia mouere sensum possũt; vt si statuatur me iampridem cognouisse & corpus, & animal, & hominem, & mihi in distantia conueniente offeratur homo, ita vt sensum mouere possit & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mouebit primum vt homo, quod est dicere, mouebit secundum hæc omnia simul: ꝙ si distantia tanta sit, vt mouere possit vt corpus, & vt animal, non tamen vt homo, mouebit primũ vt animal, & ita quodlibet externũ obiectum, quod sensui offeratur, semper mouebit primo sensum, & per sensum etiam intellectum secundum conceptum minus communem inter illos, secundum quos mouere possit. Ad hanc demonstrandam nõ potest efficacius argumẽtum adduci, quàm illud, quod primum a Scoto allatum est; id enim reuera nullam habet efficacitatem de prima actuali cognitione, quam nos originalem appellamus, sed de habituali, prout nos in præsentia habitualẽ sumimus, est efficacissimum, & tale est: Agẽs naturale applicatum patienti bene præparato, secluso omni impedimento, producit effectũ perfectissimum quem producere potest; agit enim secundum omnes suas vires, & patiens iam est ita præparatum, vt tantundem statim recipere aptum sit quantum agens agere potest: igitur si obiectum potest illico mouere & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mouebit statim vt homo, quia conceptus hominis perfectissimus est, & alios omnes cõtinet, ipse autem intellectus est optimè præparatus, quia iã prius contraxit habitum & corporis contemplandi, & animalis, & hominis, homine igitur oblato omnes simul apprehendit, dum apprehendit vt hominem: & hoc experientia manifestè comprobatur; cuilibet enim cognoscenti corpus, & animal, & equũ si offeratur equus, statim dicet esse equum: ideo Scotistæ dum huiusmodi exemplo, & argumento prædicto vtuntur, non animaduertunt se decipi, quum putẽt se probare de prima nostra originali cognitione, probetur tamen nõ de originali, sed solum de illa, quæ fit ex habitu antea contracto: etenim de prima originali cognitione secus est, tunc enim intellectus noster rudis, & ineptus est, nec potest simul totam rei perfectionem apprehendere, sed per gradus, & paulatim eam apprehendit; quare incipit a communioribus conceptibus rei oblatæ, quemadmodum antea declarauimus. Errarunt etiam ob eiusmodi exempla alij nonnulli, qui propriam de primo cognito sententiam proferentes dixerunt, cognitione actuali confusa magis vniuersale vel prius cognosci, quã minus vniuersale, vel simul cum illo, posterius autẽ nunquam, propterea ꝙ cum conceptu rei minus vniuersalis coniuncti sunt alij omnes cõceptus communiores. Sed isti nõ animaduerterunt, eam non esse primam actualem cognitionem, sed esse habitualem: quando enim simul omnes cognoscuntur, ea non est prima origo cognitionis nostræ, sed est cognitio ex habitu, quæ originalem præsupponit; in ipsa autem originali necesse est eum ordinem esse

seruatum

seruatum, quẽ diximus, vt prius acquisiti fuerint conceptus communiores, quàm minus communes, idque fit potissimum in pueritia, & nobis non animaduertentibus. Notãdum autem est, posse in homine adulto contingere, vt, licet nõ omnes habitus acquisiuerit sed solos communiores, si illi offeratur aliqua noua species non ei cognita prius, statim imprimatur eius conceptus confusus in intellectu; hoc enim fiet propter præparationem factam à conceptibus communioribus, qui iam sunt impressi: nam si mihi offeratur aliquod animal nouum, quod nũquam amplius viderim, possum primo aspectu non discernere adhuc proprias differentias, quib. differt ab alijs, sed solum inspicere communia quædam accidentia, in quibus conuenit cum aliquo alio animali; quod nobis frequenter euenit in auibus, & piscibus; & tunc non cognoscimus illã speciem secundum propriam rationem, sed solum sub ratione generis nobis antea cogniti: possum etiam primo aspectu notare propria illius animalis accidentia, quibus distinguitur ab alijs, quæ nunquam in alio vidi, & statim dicere hanc esse nouam speciem animalis mihi antea non cognitam; tunc autem imprimitur in animo meo conceptus confusus illius speciei, etiamsi nomen ignorẽ; neq; ob id sequitur speciem primo cognosci cognitione originali, etenim genera iampridem cognoui in alijs animalibus, si non in illo, hanc autem speciem nunc primum; non enim tunc imprimeretur conceptus illius speciei, nisi haberem prius contractos habitus generum superiorũ, qui intellectum præpararunt, & ad huius speciei cognitionem aptum reddiderunt: illa igitur eius speciei cognitio erit secundum se prima originalis cognitio, quam præcessere tempore cognitiones originales generum superiorum; ratione autem conceptuum communiorum põt illã eadem cognitio vocari habitualis, qm̃ ex possessione habituum vniuersaliorum potuit statim conceptus illius speciei confusus in intellectu imprimi. Hæc, quæ de habituali cognitione diximus, à mẽte D. Thomæ aliena non sunt, neque illi aduersantur: ipse enim dicens esse primo cognitum magis vniuersale, solam originalem cognitionẽ respexit; quare id, quod de habituali diximus, ipse non negaret, vt cuilibet eius verba consideranti manifestum esse potest. Sed aduersus Scotum de cognitione originali confusa puto esse demonstratum, magis vniuersale semper esse primum cognitũ; similiter contra Zimaram, et Achillinum, qui dixerunt primum cognitum esse quandoque magis vniuersale, quandoque minus vniuersale. Sed veritas manifestissima reddetur, si solutis omnibus istorum argumentis, omnem hac in re difficultatem sustulerimus.

Contrariorum argumentorum solutio. Cap. XIV.

Soluenda sunt argumenta, quæ & Scoti & recentiorũ opinioni suffragari videbantur. Primum Scoti quantum roboris habeat, iam diximus: validum enim est de cognitione habituali, at non de originali, in qua mẽs nostra patiens non est adhuc bene præparata, vt recipere possit totam actionem agentis: quod verò Scotus dicit, eam habere æquam potentiam recipiendi omnes conceptus, verum aliquo modo est, sed aliquo etiam modo non verum, nam etiam prima materia potentiam habet æquè omnes formas recipiendi, non tamẽ eas recipit, nisi conuenienter præparetur; & ad alias recipiendas maiorem præparationem postulat, ad alias verò minorem; & aliquæ sũt formæ, quarum tanta est perfectio, vt recipi in materia non possint, nisi prius aliæ imperfectiores receptæ sint: quod ergo dicitur, materiam habere æquam potentiam recipiendi omnes formas, verum est respiciendo solam priuatiuam præparationem, sed nõ est verum de positiua, priuatiua materiæ præparatio est, vt æque oĩbus formis careat, sic enim æquè omnium est receptiua; at positiua præparatio non æqua ad omnes formas requiritur, sed ad alias maior, ad alias minor, neque præparationem hanc habet materia ex sua natura, sed eã recipit ab alio: idem prorsus de mente nostra recipiente dicendum est; rudis enim nascitur, & æquè omnibus conceptibus carens, proinde æquè omnium receptiua: sed præter hanc priuatiuã præparationem requirit etiã aliam positiuam, quæ non æqua respectu omnium conceptuum est; quare sine hac non potest statim quemlibet conceptum recipere: ratio autem huius est, quam antea tetigimus, quia natura (vt dicitur) non facit saltum à pura potentia, & summa imperfectione ad supremã perfectionem, sed per media transit, donec ad vltimam perfectionem perueniat. Hęc autem tum per se manifesta sunt, tum manifestiora redduntur, si argumentum hoc Scoti contra ipsum retorqueamus: nam si agens naturale non impeditum producit statim effectũ perfectissimum, quẽ producere potest, ergo oblata intellectui species aliqua vltima, vt equus, deberet statim producere conceptum suum distinctum, quia distincta cognitio est perfectior, quàm confusa; consequens tamen ipsi quoque Scoto aduersãtur, qui putat primũ cognitũ cognitione distincta esse magis vniuersale. Scotistæ tamẽ aliqui hoc animaduertentes Scotum tueri nituntur eius verba perpendendo: quum enim ipse dicat agens naturale producere statim effectum perfectissimum, quem primo potest, perpendunt ipsi eam dictionem, primo, & dicunt speciem vltimam

non

non posse primo producere conceptum distinctum, sed solum confusum, quia distinctus maiorem laborem, ac discursum requirit, nec primo imprimi potest. Sed per hoc Scotus nõ defenditur; hoc enim dicentes fatentur non esse vniuersè veram illam Scoti propositionẽ, agens naturale producit statim effectum perfectissimum, quem producere potest, sed debitam patientis preparationem requiri. Quòd si dicendo, quẽ primo potest, respicimus præparationem patientis, vt respicere debemus, vera est propositio: sed vltima species non potest producere primo, nisi conceptum vniuersalem, quoniam ad alios particulares recipiendos nondum est mens nostra bene præparata. Secundum Scoti argumentum erat: si primũ cognitum cognitione confusa esset magis vniuersale, sequeretur Metaphysicam inter omnes scientias esse primam respectu nostræ cognitionis. Hoc quoque contra Scotum retorqueo: quæro an scientiæ sint disponẽdæ inter se, iuxta ordinem cognitionis nostræ distinctę, an cõfusæ: si distinctæ, ergo similiter metaphysica quoad nos est prima, quia etiam apud Scotũ magis vniuersale est primo cognitum cognitione distincta, quare argumentũ etiam contra ipsum facit: si verò confusæ, ergo libri de Cælo, & libri de Animalibus sunt anteponendi libris Physicæ auscultationis, si minus vniuersale est nobis primo notum cognitione confusa, vt Scotus putat, nam subiectum librorum Physicæ auscultationis vniuersalius est, quàm proprium dictorũ librorum subiectum. Ad argumentum autem multæ solent afferri responsiones, sed alijs dimissis hãc ego tutissimam, & optimam esse puto; metaphysica non alia ratione dr̃ vltima quo ad nos, & post naturalem scientiam attingenda, nisi ratione partis in ea, maximè pcipuæ, in qua agitur de substantijs à materia abiunctis per essentiam, quæ quum sint à sensibus nostris remotissimæ, & maximè vniuersales in causando, sunt etiam nobis ignotissimæ, nec possunt cognosci, nisi prius cognita sint quædam, quæ declarantur in naturali philosophia: Metaphysica igitur post naturalem scientiam addiscenda est, quia ordo melioris nostræ cognitionis hoc requirit. Sed aduersus hanc respõsionem argumentabatur dupliciter M. Antonius Genua. Primo, quia pars Metaphysicę, quæ est de abiunctis à materia per essentiã, parua, & minima est respectu illius partis, quæ est de ente, prout ens est, & de illis, quæ vocari solent abstracta per indifferentiam, hæc enim maxima est: quum igitur scientia à parte maiore sit nominanda, viget argumentum Scoti, metaphysica enim prima quoad nos erit, non vltima. Secundo, quia sequeretur secandam esse Metaphysicã in duas partes; quarum altera, quæ est de ente, prout ens est, ante naturalẽ legenda esset, vt argumentum Scoti demonstrat, altera verò, quæ est de substantijs à materia separatis, legenda esset post naturalem. Hæ tamen obiectiones contra nostram responsionẽ non sunt alicuius momenti. Non prior, quia pars illa Metaphysic. quæ est de diuinis, q̃uis mole parua sit, tamen præstantia ac dignitate est maxima, nam multo pluris æstimanda est leuis, ac breuis tractatio de reb. nobilissimis, quàm diligens, & prolixa de rebus ignobilioribus, vt ait Aristoteles in 1. lib. de Partib. animal. cap. vltimo. Confirmatur hoc ex communi illius disciplinæ appellatione solet enim vocari sciẽtia diuina, neque ob aliã causam, nisi quia præcipuum eius subiectum est Deus, & res diuinæ: ergo si à parte minima nominatur diuina, quoniã ea pars nobilissima, ac maximè præcipua est, potest etiam appellari ob eandẽ rationem μετὰ τὰ φυσικὰ, propter eandẽ præstãtissimã partem. Videmus præterea Aristotelem in Procemio Metaphysicæ summis laudibus eam scientiam extollere, & verè sapientiam appellare, neque ob aliam rationẽ, nisi quòd primas causas considerat; etenim ratione entis, prout ens est, diceretur potiùs ignobilissima, quoniam ens cõmunissimum omnium est, & quantò aliquod est in prædicando communius, tantò est ignobilius. Altera quoque obiectio friuola est, nec sequitur secandam esse Metaphysicam in duas partes; quia si ipsam rerum naturã spectemus, quatenus nobis considerandæ, & cognoscẽdæ proponuntur, oportuit de abiunctis à materia per essentiam, & de abiunctis per indifferentiam, non duas esse disciplinas, sed vnam, & eandem; ea autem tota legenda à nobis est post naturalem philosophiam, sumendo huius ordinis rationem à parte eius præcipua, quæ nõ solùm ignotissima nobis est, sed etiam necessariò requirit, vt priùs cognita sit scientia naturalis: itaque naturalis ordine doctrinæ prçcedit Metaphysicam, quia sine eius cognitione pars Metaphysicæ præcipua intelligi à nobis non posset. Tertium argumentum Scoti erat: Si magis vniuersale esset primò cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam à summo genere ad infimas species perueniremus, quia plura intermedia genera vltimis speciebus proxima ignorantur. Hoc quoque contra Scotum conuerti potest: similiter enim dicam, si vltima species esset primum cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam ab ea ad supremum genus perueniremus; quoniam illa media genera, per quæ transeundum est, sunt incognita. Si verò dicat Scotus, non esse necessarium vt, à specie ad superiora ascendentes transeamus per omnia media, ita nos quoq; soluere eius argumentum possumus, dicendo verum quidẽ de cognitione distincta esse id, quod Sco-

tus ait, sed falsum esse de confusa: nam distincta cognitione à superioribus ad inferiora descendētes necesse est, vt omnia media cognoscamus, omnia namque de speciebus infimis essentialiter prædicantur; quare nullum eorū ignotūdum est, si specierum distincta, & perfecta cognitio habenda sit; sed in ordine cognitionis confusæ non est necessarium, vt oīa media cognoscamus, quia potest species confusè cognosci ignorato penitus aliquo eius attributo essentiali; sic ambulantem per totā fori longitudinem necesse est ab vna extremitate ad alteram peruenire, at nō est necessarium vt pedibus tangat omnes inter medios lapides: neque ob id fit, vt sententia nostra de primo cognito sit vera solum vt particularis, quod existimauit Zimara, est enim vniuersè vera; quia in omnibus cognitio nostra cōfusa incipit a maximè vniuersalibus, nūquam ab infima specie: nunquam enim nō cognoscitur genus proximum asini & equi, tamen satis est si ante cognitionem equi fuerint cognita ex necessitate plura superiora genera, vt corpus, & viuens, & animal, ab his enim incepit cognitio nostra, nō a proprio speciei conceptu: sic igitur in omnib. primum cognitum est maximè vniuersale, nunquam species vltima. Quòd autem argumentum Scoti debilissimum sit, ex eo patet, quòd, quemadmodum ipse dixit aliqua genera ignorari, quum species cognoscantur, ita nos obijcere illi possumus, multas species vltimas ignorari, quū plura earum genera, ea præsertim, quæ amplissima sunt, cognoscantur, sic enim ostēditur, vel non esse infimam speciem primum cognitum, vel saltem non in omnibus, proinde sententiam Scoti nō esse vniuersè veram: at sententiam nostram vniuersè veram esse ex eo ostenditur, ꝙ semper ante cognitionem speciei cognoscuntur remotiora genera, licet aliqua proxima ignorentur. Alio quoque modo soluere hoc argumentum possumus, perpendēdo verba Arist. in eo context. 28. libri 7. Metaphysicorum: ibi namq; non dicit genus proximum equi & asini esse penitus incognitum, sed esse innominatum, non est autem illatio efficax, nomine caret, ergo est penitus incognitum; potest enim res cognosci confusè, etiamsi nomen ignoretur; vt patet in mutis & surdis, & in infantibus, qui abſq; vllo nominum intelligentia confusè res animo concipiunt per accidentia earum sensilia, quæ à sensibus intellectui offeruntur: id enim quod dici solet, cognitionem nominis esse principium omnis nostræ cognitionis, verum est de illa notitia, quā addiscendo acquirimus, nempe vel aliquem audiendo, vel alicuius scripta legendo; nisi enim nomina intelligamus, nihil discere possumus at non est verum de cognitione in nobis naturaliter acquisita p sensus, sic enim possumus etiā nominibus ignoratis res in animo confusè concipere: imo primi homines prius confusè res cognouerūt, postea illis nomina imposuerunt; dico igitur proximum genus asini, & equi, quamuis nomen non habeat, non ius tamen esse asino, & equo; communia namque accidētia, in quib. conueniūt, faciliora cognitu sunt, quàm propria, per quæ distinguuntur; hæc enim & in sensu, & in intellectu maiorem iudicandi vim requirunt, quod patet in ijs animalibus, quando procul aspiciuntur: quum enim videamus animal hominem portare, vel currū vehere, & communem quandam figuram inspiciamus, cognoscimus esse necessarium vt sit vel equus, vel mulus, vel asinus, sed quo sitā horum sit adhuc ignoramus: tunc igitur cognoscimus accidentia illius generis innominati, propria verò illorum animalium accidentia non inspicimus. Id autem, quod diximus, cōfirmatur per illa, quæ dicuntur ab Aristotele in libro Categoriarum, in capite de Relatiuis, vbi ad rectè faciendam reciprocam relatiuorum relationem præcipit vt alteri, quod nomine careat, nomen imponamus, & dicamus caput esse capitati caput: significat ergo nomen solum esse ignotum, non ipsam rem: quia si rem quoque ignoraremus, non possemus illi nouum nomen imponere: idq; in eo exemplo manifestum est, quia antequam capitati nomen fingamus, cognoscimus quid sit habere caput, ideò nomen illi imponere possumus. Hanc igitur responsionem si sequamur, dicemus ante speciei cognitionē cognita esse confusè omnia superiora genera, licet eorum aliqua nomine careant. Vtramq; solutionem ego ad diluendum Scoti argumentum optimam esse censeo: prior enim ad hominem sufficientissima est, hæc autem posterior, vt ego puto, verissima: qua etiā vtebatur M. Antonius Genua, qui licet Scoti sententiam sequeretur; tamen confessus est, nullam habere efficacitatem argumētum hoc, quod sumitur ex context. 38 lib. 7. Metaphys. quem locum eo modo, quem nunc diximus, interpretatus est. Corruit etiam hac solutione argumentum Zimaræ, quod ex eo loco sumebatur, ad probādum non esse vniuersè veram sententiam nostram, sed solum in parte: nos enim ostēdimus primum cognitum semper esse id, quod vniuersalius est, & nunquam esse infimam speciem. Quartum argumentum erat; vt se habet singulare ad speciem, ita se habet species ad genus: nos verò hoc negamus; quamuis enim aliqua adsit similitudo, habens tamen etiam magnam differentiam, quæ in præsentia magni momenti est: dum enim a singulari ad speciem ascendimus, trāsimus ab ordine ad alium ordinem, nempe à re sensili ad rem intellectilē; at dum à specie

ele ad genus transimus, non variamus rerum ordinem, quia ambo sunt intelligibilia, hinc fit, vt singulare, quum sensile sit, & à sensu primum oblatũ, sit necessario primo cognitum, de specie autem hoc dicere non possumus, quia hæc non potest nisi per abstractionem cognosci, quemadmodũ etiam genus, ideo quum genus sit facilioris abstractionis, quã species, prius etiam cognoscitur, quàm species, singulare verò tali abstractione non eget, quare est absolutè primum cognitum. Ad vltimum argumentum, quando dicebatur speciem esse indiuiduis propinquiorem, quàm genus, dicimus verum quidẽ hoc esse secundum ordinationem Categoriæ à Logico factam, at secundum rei veritatem nõ ita sese rem habere, qua non minus genera, quã species, habent sua indiuidua, nam hic homo est etiã hoc animal, & hoc corpus, & ita propinquum est corpus huic corpori, vt homo huic homini. Vti præterea possumus eadem responsione, qua præcedens quoque argumentum soluimus, nam propinquitas indiuiduorum nullius momenti est, dum rerũ ordo variatur: si enim de his, quæ eiusdem ordinis sunt, loqueretur, vtique efficax argumentum esset, oporteret enim id, quod primo cognito propinquius est, prius cognosci: at dum ordinem rerum variamus, & à sensilibus ad intelligibilia trãsimus, propinquitas hęc, quę à rei communitate sumitur, nullius momenti est, immo ex ea contrarium colligitur, species enim ea ratione propinquior est indiuiduo, quàm genus, quia plures differentias cõtinens cõtractior est & totam indiuidui substantiam complectitur, genus verò eam non totam, sed partem, facilius autem cognoscitur pars rei aliqua, quã omnes partes simul, ob rationem satis a nobis in præcedentibus declaratam.

F I N I S.

